

Л.И. Кирсанова, О.А. Коротина Социально-гуманитарное знание и познание

Л.И. Кирсанова, О.А. Коротина

СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ



Министерство образования и науки Российской Федерации
Владивостокский государственный университет экономики и сервиса

**Л.И. КИРСАНОВА
О.А. КОРОТИНА**

**СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЕ
ЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ**

Монография

Владивосток
Издательство ВГУЭС
2016

УДК 1(091)
ББК 87.3
К43

Рецензенты: *С.Е. Ячин*, д-р филос. наук, профессор
кафедры философии ДВФУ;
Н.Г. Митина, д-р филос. наук, профес-
сор кафедры общегуманитарных наук
ДВГИИ

Кирсанова, Л.И.

К43 СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ
[Текст] : монография / Л.И. Кирсанова, О.А. Коротина. – Вла-
дивосток : Изд-во ВГУЭС, 2016. – 212 с.

ISBN 978-5-9736-0374-8

Представлены основные теории и концепты «наук о духе» в отече-
ственной и зарубежной традициях. Последовательное введение в текст моно-
графии таких понятий, как истолкование знаков и символов, интерпретация
на основе единства жизненного мира, предпонимание, предрассудки, пред-
мнение, самопонимание, саморефлексия, дистанцированность и др. позво-
лили суммировать развитый методологический аппарат герменевтики, который
был использован авторами для логического упорядочивания весьма разно-
образных теоретических построений в гуманитарном знании XX века. Вы-
бор теорий гуманитарного знания и его методов приведен в соответствии с
программой экзамена кандидатского минимума по дисциплине «История и
философия науки».

Может быть использована аспирантами, соискателями, студентами
гуманитарных направлений подготовки: 37.03(04)01 Психология;
38.03(04)03 Управление персоналом; 38.03(04)04 Государственное и муни-
ципальное управление; 40.03(04)01 Юриспруденция; 41.03(04)01 Зарубеж-
ное регионоведение; 42.03(04)04 Телевидение; 45.03(04)02 Лингвистика;
51.03(04)01 Культурология.

УДК 1(091)
БК 87.3

ISBN 978-5-9736-0374-8

© Владивостокский
государственный университет
экономики и сервиса, оформле-
ние, 2016

© Кирсанова Л.И., Коротина О.А.,
текст, 2016

ВВЕДЕНИЕ

В 60–70-е годы XX века философия освоила новое поле гуманитарных исследований в науках, которые открыли **Другого в пространстве** благодаря антропологии (К. Леви-Стросс), **Другого «в себе»** вместе с психоанализом (З. Фрейд, К.Г. Юнг, Ж. Лакан) и **Другого во времени** благодаря антропологической истории (Ф. Бродель, М. Ферро).

Сомнения в способности человека иметь разум (две мировые войны серьезно подорвали доверие человека к самому себе), точнее, способность иметь иной разум, чем тот, который приводит к насилию, обусловили разрыв с традиционными сферами философствования – метафизикой, диалектикой, проблемой человека как трансцендентального существа, индивидуальности и т.п. Этот разрыв дошел вплоть до стилистического разрыва, отказа от услуг профессиональных философов. Ж.-Ф. Лиотар, статья которого о постмодернизме опубликована как основополагающая, назвал маргиналов, поп-музыкантов, авангардистских художников, интернированных, социальных паразитов более нищезанствующими, чем сам Ф. Ницше.

Т. Адорно, М. Хоркхаймер сразу после второй мировой войны подошли к новому осмыслению об отношении и конфликте разума и его противоположности – мифа. Возможность продлить жизнь разума состояла, по их мнению, в его способности восстановить связь с мифом.

П. Рикер предложил вместо исследований внешних условий и обстоятельств создания текста, питающих психоаналитический или классовый терроризм искусствоведов, идею значимости текста самого по себе. Только текст имеет смысл, состоящий в его внутренних отношениях, в его структуре, что сближает его идею с классическим структурализмом – мыслью Ф. де Соссюра, К. Леви-Стросса исключить субъекта из структуры мифа. Де-субъективизация исследований в антропологии, истории, экономике, социологии должна была обеспечить объективный анализ культурных и социальных реалий. К. Леви-Стросс рассматривал философию с двух точек зрения: с позиции искусства, театра, живописи, для него архаичная культура сопровождалась диалектикой речитатива и арии, и с точки зрения антропологии, т.е. научного метода. В области этнологии он наследовал от Ж.-Ж. Руссо, М. Массо, Э. Дюркгейма, пытаясь соединить сферу человеческого (культурного) и природного. Становление этнологии К. Леви-Стросс рассматривал как третий этап философского гуманизма, следующий после эллинского гуманизма и Ренессанса.

Ж. Лакан открыл Другого «в себе», а психоаналитический дискурс он считал истиной, объединяющей философский и метафизический дискурс. Ж. Лакан, подобно К. Леви-Строссу, работал на двух полях: как психоаналитик и как лингвист, что поддерживало у многих сомнения в том, что психоанализ когда-нибудь сможет измениться в сторону следования «чистой» науке. Психоаналитический дискурс Ж. Лакана был литературой, словом, а не письмом, но рядом с

этим он всегда оставался в сфере научного метода. Он внес большой вклад в западноевропейский разум: научил людей слушать бессознательное, углубляться в себя, открыл в них способность к воссоединению с бессознательным, вытесненным и т.п.. Некоторые утверждают, что лакановский психоанализ имел чисто педагогическую ценность (Х. Брошьё).

Третья фигура Другого соединила философию с историей. Ж.-П. Вернан заинтересовался категорией «работы» в платоновской системе, пытаясь отыскать слово, чтобы выразить отношения труда в античной Греции. На него оказал влияние Л. Жерне, историк греческого мира, и М. Мосс с его концепцией «тотального социального дела». В это время активно развивается область психологии истории (Э. Мейерсон, Л. Февр), утверждаются тенденции рассматривать историю как «образ ментальности», как сферу эмоций (Ж. Дюмезиль). В отличие от К. Маркса – Л. Альтюссера, для которых история субъекта не имела значения, в антропологической концепции истории Ж.-П. Вернана субъект становится привилегированным объектом исследования. Из-за этого Клио не сделалась прибежищем волонтаризма, субъективизма, она по-прежнему осталась историей развития, переходом от одной исторической эпохи к другой, научной историей. Антропологическая школа в историческом знании (П. Видаль-Наке, Н. Лоро, Ф. Арто и др.) сопряжена с работами семиологической школы (Ж. Курт, П. Фабри. «Кулинария и жертвоприношения в Греции»), что превращало экзотический интерес к греческой кулинарии, например, в способ понять происхождение и жизнь некоторых общих стратегий поведения, приготовления пищи, строительства домов, роль городов-полисов (О.М. Фрейденберг «Миф и литература древности»). Сомнения в необходимости субъекта, тенденции к формализации, обнаружившиеся в структурализме 1960–70-х гг. (К. Леви-Стросс, А. Греймас, К. Бремон, А. Дандис, С. Фотино и др.), сохранились до настоящего времени.

В 1980-е гг. ситуация в гуманитарном знании резко изменилась: субъект возвращается в философию, социологию, литературоведение. Это связано со многими причинами, в том числе публикацией работ М.М. Бахтина на Западе. Он переориентировал внимание исследователей-филологов с анализа внешних обстоятельств создания произведения на жизнь текста самого по себе, его ритмы, грамматические смыслы. Ю. Кристева на семинаре Р. Барта вводит понятие интертекста, Т. Тодоров публикует перевод М.М. Бахтина и пишет комментарий к его книге о поэтике Ф.М. Достоевского. Для Т. Тодорова семиотика, жизнь символических форм не может мыслиться вне отношения к Другому (Америке, Испании, Индии, Азии), наступает, по его мнению, новая эра в развитии культуры, которая позволит устранить антагонизм между Европой как «той же самой» и Другими, прийти к Диалогу. Концепция диалога из области литературоведения переместилась в лингвистику. О. Дюкро различил понятия «говорить» и «говорит». В лингвистике получили место языки, которые ранее не входили в поле ее исследований, в том числе материнский язык, речь женщин. Проблема субъекта, который говорит (личная форма глагола), заняла главное место в лингвистике А.Н. Хомского, М. Гросса, Н. Рюве. Эта линия в лингвистике, начиная с Э. Бенвениста, была классифицирована как «субъективная» лингвистика в отличие от «объективной» семиотики А. Греймаса, где субъект был сведен до оператора языковых изменений.

В философии М. Жеру и А. Филоненко показали возможность работы с текстами И.Г. Фихте в режиме диалога внутри самого текста. Интертекстуальные процедуры работы с текстом не позволяют философии превратиться в мавзолей имен.

Огромная роль в утверждении идеи текста, который повторяет жизнь, точнее, сам есть жизнь, принадлежит Р. Барту: «Страдания молодого Вертера» И.В. Гете послужили для него источником исследования любовного дискурса, что позволило автору заключить – имеется множество любовных дискурсов, но невозможна книга о любви.

Возвращенный субъект (Ю. Кристева, Р. Барт, М. Фуко) не был уже тем субъектом, которого интеллектуалы знали по работам представителей классической философии Канта, Фихте, Гегеля, экзистенциалистов Ж.-П. Сартра, М. Бубера, С. Кьеркегора, Г.О. Марселя и др. Это «разделенный» субъект, внешний самому себе, который мыслит там, где он не существует, и существует там, где он не мыслит, т.е. психоаналитический субъект. Восстановлению в правах не только субъекта, но именно индивидуальности много способствовал своими обширными трудами М. Фуко в «Истории сексуальности», «Воле к знанию», курсах публичных лекций «Субъективность и истина», «Герменевтика субъекта» и др.

Возвращение субъекта в философию шло параллельно с восстановлением субъекта в социологии, в частности в том ее направлении, которое связано с именами О.Конта, Э.Дюркгейма и др. Социология адаптировала свои методы к требованиям индивидуальности (Р. Будон), а сам принцип индивидуальности занял место новой методологии в социальном знании. А. Турен констатировал в 1970-х гг., что Европа идет к изменению парадигмы: от парадигмы экономического порядка к социо-культурной парадигме, что позволяет социологии перейти от анализа статистических феноменов к исследованию динамических социальных феноменов – социальных актеров, обнаруживающих себя в социальной практике, в производственных отношениях.

Формируется новая концепция эго-истории (П. Нора), где топос индивидуального сознания является способом проблематизации истории (Д. Верто). Этот метод истории состоит в том, что новое поколение историков слушает рассказы обычных людей, историю их жизни. Школа Анналов (Э. Леруа, М. Ферро и др.) использует биографический метод, раскрывая историю «сердечной» жизни маршала А.Ф. Петена или Николая II (М. Ферро), являющуюся мерой национальной истории. Исторические личности, будучи социальными актерами, создают социальную ситуацию (Г. Гарфинкель, Ж. Лапасад). Создается гуманистическая география (К. Рафестен, Ж.-Б. Расин), которая рассматривает географическое пространство как место сосуществования людей, как их судьбу.

Активно обсуждается проблема индивидуализма и гуманизма в философии, вводятся концепты сингулярности и симулякра. Ж. Бодрийер подверг критике идею индивидуальности: индивида не существует, индивидуализм является галлюцинацией, фантазмом, люди функционируют как атомы в молекулах, как партикулярные частицы. Индивид является протезом общества, созданного симулякрами (идея симулякра принадлежит Ж.-Ф. Лиотару), поэтому его нельзя назвать культурой, творчеством, а только культурой операций. Критика субъекта, сведение его к единичности желаний, произвольной сингулярности являются общим местом для постмодернистского дискурса (Ж. Батай, Ж. Делез, Ф. Гваттари и др.). Субъект не является чем-то изначальным, он формируется, становится, в

том числе фундаментально утверждает себя в означающем (Ж. Лакан). Индивид ищет и находит себя в Других (Ж.-П. Вернан), субъект приходит к самому себе не из «Я», а из «Он». Совпадение с суждениями Л. Витгенштейна основательное: не существует собственно философской проблемы субъекта, но существуют затруднения, связанные с обыденным употреблением языка.

Общая картина гуманитарного знания на Западе аналогична тем изменениям, которые в последние годы произошли в отечественной философии. Утвердилась концепция о многообразии форм философского знания, включающего публицистику, эссеистику, эстетику истории, сферу доксе (В. Толстых, Ю. Давыдов, В. Федотова, Н. Козлова, Т. Кузнецова и др.). Привлечение в философский дискурс разных форм словесности имеет основанием русскую традицию философствования (П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, А.Ф. Лосев, Д.С. Лихачев и др.): бытие и свобода, совесть, добро и правда, справедливость и вера являются категориями культуры, проясняющими содержание стоящих за ними смыслов самого бытия. Авторы ряда работ по истории, эстетике истории, истории культуры, философии культуры используют такие понятия, как «образы истории», «картина мира» (А. Гуревич, Д.С. Лихачев, С.С. Аверинцев). В контексте антропологического поворота в философии можно рассматривать представление о картине социо-гуманитарного знания, идущего на смену естественно-научной картине мира (В. Келле, В. Денисов, Б. Грушин, В. Филатов, Л. Косарева, В.Федотова и др.). Обогащается представление о связи философии и культуры в контексте проблемы ценностей (М.С. Козлова, Л. Микешина, М. Каган и др.). На этом фоне можно судить о формировании новой методологии социо-гуманитарного знания в отечественной философии.

Социо-культурная ориентация философии обострила интерес к категории символа, символического. Символическое стало фундаментальным понятием современной философии наряду с такими как наука, миф, телос, язык, субъект и т.п. Поле исследований символического велико: философская герменевтика (Х.Г. Гадамер), философия культуры (Й. Хейзинга), философия символических форм (Э. Кассирер), архетипы коллективного бессознательного (К.Г. Юнг), философия языка (Л. Витгенштейн, Ж. Лакан и др.). Исследования символического представлены в концепции символического интеракционизма (Д.Г. Мид, Г. Блумер, И. Боффман), где символическое рассматривается как «обобщенный другой».

Представления о символическом обогащаются за счет соотношения с категориями лингвистики, такими, как означаемое и означающее, текст, речь, письмо (Ф. де Соссюр, Р. Барт, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар). Различают символ и символическое в связи с влиянием психоаналитического дискурса: основатель психоанализа З.Фрейд рассматривал символ как то, что выводит вытесненное желание на поверхность сознания. Ж. Лакан полагает символическое как недостающее означающее, ломающее картину воображаемого. Символическое заменяет в человеке принцип наслаждения принципом реальности, потребностью общаться с другими людьми (М. Клайн). С. Хардинг рассматривает пол как уровень символического, который позволяет различить «мужское» и «женское». Французский феминистский дискурс использует понятие символического как строение разговора, как структуру речи в соответствии с полом (Ж. Магль и др.). Недостаточно исследованным остается место социального в символическом.

Проблема «социальности», «коллективности» символического может быть реконструирована исходя из исследований, которые произведены в диалектике «Я» – «Другой» (Э. Левинас, Ж. Лакан, М. Бубер, В.Топоров и др.), репрессивности символического (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Батай, Ж.Деррида, А. Лоренцер, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Р. Барт и др.). Обоснование тезиса о том, что символическое суть социальное, идеологическое, нуждается в дополнительной аргументации, потому что этот тезис переместился в область контекста в работах указанных авторов.

Долгое время в отечественной философской традиции ряд зарубежных философских концепций – религиозного экзистенциализма (М. Бубер, Ж. Маритен, Г.О. Марсель и др.), психоанализа (З. Фрейд, А. Адлер, К.Г. Юнг, Э. Фромм и др.), лингвистического «идеализма» (А.Н. Хомский, Л. Витгенштейн) – рассматривались в полном объеме критики. В самое последнее время предприняты попытки легализовать постмодернистский дискурс (М.К.Мамардашвили, В.А. Подорога, В. Малявин, М.Б. Ямпольский, М.К. Рыклин, Н.С. Автономова, А.А. Грякалов, Е. Петровская и др.).

Репрессивность символического и попытки индивида ускользнуть от власти грамматического закона, слова характеризуют новую социальную реальность – вместо революционного изменения мира, ностальгии по прошлому или производства утопического сознания человек избирает жизнь «внутри себя» с необходимой дистанцированностью от запретов социума и надзора культуры. Усталость от войн, революций, политической борьбы порождает индифферентизм сознания западноевропейского человека, симптомы подобной социальной апатии, безразличия к внешней власти наблюдаются в постсоветском сознании, что оживляет теоретический интерес к характеру и выраженности подобных настроений, страхов, переживаний человека массы, идущего к изолированности, обособлению, автономии в культуре и за ее пределы. Изменение единого текста власти в пользу множественности дискурсов создает возможность для индивида вступить в игру, встроиться в диалог, используя тактику вовлеченности и ускользания от взгляда власти, социума, идеологии.

Символическое является инструментом языка, словом-законом, перемещающим индивида из позиции «Я»-желающего в позицию Другого, что дает пространство для прочтения того, что скрыто, подавлено в человеке. «Я», будучи отосланным к самому себе Другим, приобретает способность чувства, мысли, самосознания, т.е. становится субъектом.

Связь знака, означающего и символического, рассматривается как отношение внутри субъективности в отличие от их традиционного описания с точки зрения выражения объективности (А.Ф. Лосев). Знак представляет вещь для субъекта, он создает возможность означивания, всегда неполно реализуемую в означающем. Означающее представляет объект для Другого (это речь, имя, символическое). Радикальное несовпадение означаемого и символического дает несколько возможных вариантов отношения: 1) символическое абсолютно доминирует в означающем, превращая «Я» в марионетку Другого, делает его заложником власти именования, речи, письма; 2) Другой (символический) перегружен означиванием, что характеризуется как индифферентизм означивания, и создает на стороне «Я» нарциссическую личность, попеременно впадающую то в депрессивность, то в агрессию; 3) символический Другой никогда не отвечает

«Я»-желающему в форме прямого высказывания, призыва, а только в превращенных формах аграмматизма, неологизмов и т.п.

Таким образом, открытие Другого требует от Я не только меланхолического признания равенства, но сотрудничества, диалога. Отстаивание собственной идентичности означает и признание культуры всякого, кто сегодня в меньшинстве – провинции, женщин, студентов – против столиц, мегаполисов, патриархальной иерархии и т.п. Те и другие могут быть правыми и неправыми в своих претензиях, но каждому должно быть гарантировано право сказать. Несомненно, политическое в форме демократии вторгается в университет, именно в диалоге обучающихся и обучающихся раскрывается смысл истины знания. Эти поиски истины опираются на свободу и ответственность преподавателей в выборе идей, теорий для научения студентов научному исследованию, практическому применению знания, а у студентов – на проявление доверия и критического мышления. Образованные люди, прошедшие через горнило университета, отличаются от других молодых людей способностью научного мышления, видением перспектив, креативностью, но также способностью ограничивать эгоизм единичного в пользу общего дела, духа народа и общества.

Раздел I. ТЕОРИИ И ТЕМАТИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Тема 1. БЫТИЕ И ПРИСУТСТВУЮЩИЙ

По философии науки в ее естественнонаучной парадигме имеется достаточно литературы от философской классики до современности. В гуманитарном знании, которое сравнительно недавно выделилось из естествознания, отсутствует необходимая обоснованность и системность. Различие строится по принципу отказа от некоторых элементов научности: например, в гуманитаристике речь идет не об истине, а об интерпретации, субъект познания является не трансцендентальным, а эмпирическим и т.д. По-видимому, на данном историческом этапе познания такая схема различения вполне приемлема, чем мы и воспользуемся. Итак, первое различие касается субъекта познания – это движение от эмпирического к трансцендентальному.

Непрочность социального знания в отличие от наук о природе заключается как в его предмете, так и методе. Сложность социального знания в определении своего статуса среди естествознания приводит к заимствованию методов, стиля естественных наук, в частности математики. В этом случае в психологических свойствах массового сознания, например, находят то, что поддается математическому описанию, константы восприятия, мышления и т.п., а то, что не обрело подобной научной позитивности – иррационализм, спонтанность, аффекты – стараются тщательно отделить от научности и оставить в границах описательности. Попытки математической обработки социального и гуманитарного знания, выведения его из эмпиричности методами математики – математическая лингвистика, математизация психологии – показали свою несостоятельность в том, что их знание не имеет отношения к человеку. Очевидно, что и политическое знание является областью понимания и интерпретации, а не объективности и истины. Это не означает, что знание нужно вообще вывести за пределы научности, но его всеобщность, общезначимость имеют иной характер.

Существо объекта социального знания заключается в том, что он не относится к линейному порядку причинно-следственных связей, доступных для строгого математического описания. Следует отметить, что в настоящее время отказ от математизации характерен не только для социальных и гуманитарных наук, но и для некоторых областей естествознания – биологии, генетики, медицины и др. Именно отказ от отождествления с естествознанием позволяет им выйти на уровень не количественного описания своего объекта, а на рубеж качественности, единичности и даже уникальности.

В сфере познающего субъекта это привело к замене трансцендентального субъекта, чистого сознания, прозрачного для самого себя в предпосылках собственного мышления, к эмпирическому субъекту, в содержании которого сохраня-

ется иррациональность, т.е. область непомысленного в себе самом. Субъект естествознания – математики, ботаники, биологии, географии и др. – остается трансцендентальным, а познание – актом чистого сознания вне отношения с собственной эмпиричностью, единичностью, актуальностью, фрагментарностью и временностью. Даже медицина приводит себя к этому стандарту: врач, оперируя больного, не может помыслить себя больным или смертным, не в этом ли отстранении себя от себя самого заключается некоторая сложность в распространении на врачей принципов гуманизма и со-страдания. Позитивность, аналитичность, объективность как принципы естествознания требуют систематического вытеснения из содержания познающего и практикующего субъекта всех феноменов чувственности, сингулярности, аффективности, боли и т.п., а подобное очищение сознания является условием самого акта мысли. Знание, полученное трансцендентальным субъектом, не ранит, не приводит к конфликтам, не требует ответственности. Субъект чистого сознания выводит себя за пределы актуальности, современности, отстраняется от фактов реальной политики и социальности и т.п., что ведет к деградации, упрощению социального знания. Там, где человек трудится, живет, избирает, голосует, т.е. является живым настоящим, он создает воображаемый, символический мир, который тонким флером покрывает реальность, иначе он не мог бы ее вынести. Внутри этого воображаемого мира – в отношении к своим истокам, традициям, культуре, к вещам и другим людям – человек может получить знание о самом себе. Различие в субъектах социального и естественнонаучного знания заключается в том, что в матезисе субъект должен вынести за скобки все то, что относится к его ближайшему опыту – место проживания, ландшафт, телесность, обычаи празднования, пищи, питья, сексуальность, диалекты языка и др., т.е. превратиться в чистый субъект мысли, и для многих исследователей это превращение является не только обязательным, но и желательным. Обретая бесчувственность, утрачиваешь скорбь. Однако эмпиричность субъекта никуда не растрачивается, а обнаруживает себя в выборе объектов познания, авторов, избранных в качестве авторитетов, в методах и даже стиле научного дискурса. Субъект социального познания является внутренне противоречивым, расколотым. Попытки превратиться в чистый акт мысли не удаются, а социальное познание остается на долю субъекта, остающегося актом существующего. Если субъект естествознания может быть получен в модусе мысли, то в социальном и гуманитарном знании – в модусе существующего, где мысль является только одной из форм этого акта существующего. Субъект социального знания, находясь внутри акта существующего, т.е. во всей совокупности эмпирических модусов, должен выделить себя из акта существования, представить самого себя в качестве объекта познания, только так он получает доступ к смыслу, к пониманию того, как и почему он именно так существует. Объективная аналитика естествознания черпает свое знание как из природы своего объекта (природа есть то, что она есть согласно своему естеству, по крайней мере, в части астрономии, ботаники, биологии, анатомии и т.п.), так и условий трансцендентального субъекта. Социальные науки исследуют объект, существование которого только человеку и обязано, именно в нем оседают в качестве отчужденного продукта наши деяния, но также из аналитики конечного существа, зависимого от власти, идеологии, собственных заблуждений и страхов. Отсюда следует, что граница естествознания и социальных наук пролегает не столько по объекту, сколько по субъекту познания. Фактичность исторического

события описывается в рамках хронологии, а существо исследователя характеризуется историчностью, который в порядке внутренней цензуры определяет, что можно и чего нельзя говорить или писать.

Граница естествознания и гуманитаристики (в этом контексте, мы полагаем, социальное, экономическое и политологическое знание) пролегает внутри лингвистики, медицины, экономики, социологии и др., часть знания примыкает к естествознанию по предмету и методам, а другая часть неотделима от эмпирического субъекта, потому остается слабо формализованной, метафоричной, описательной. Язык является предметом лингвистики, а существо человека говорящего – предметом гуманитарных наук, различие между языком и дискурсом пролегает внутри субъекта, именно на этом разрыве существует всякое произносимое и написанное слово. Словарь дает человеку возможность, как говорить, а дискурс разрешает проблему, что говорить. Ввиду сосредоточенности на прагматическом субъекте социальные науки обрекают себя на относительность своего знания, на фрагментарность, конечность в противовес объективности, всеобщности и необходимости законов естествознания. Впечатление о субъективности, неточности, неопределенности, неосновательности, которое производят почти все социальные и гуманитарные науки является не поверхностным, а сущностным. По этой причине социальным наукам приходится решать две важные проблемы: о форме позитивности, возможной и достаточной в данной науке, это вопросы о понятиях, категориях, типе рациональности, вокруг которых организуется все знание; об их отношении к объекту, представлением которого они являются. Речь идет о характере мимезиса: необходимо различать, насколько содержание подражает реальности (демократия, парламентаризм, выборы и т.п.), а насколько относится к фантазмам политического субъекта. Когда некий политический субъект говорит, он лишь отчасти представляет смысл и содержание того, о чем он говорит, во всяком случае, вся полнота говорения недоступна конкретному субъекту, а трансцендентальный субъект невозможен. Но ввергнув себя в речь, находясь внутри слов и предложений, которые он произносит, политический субъект создает в конце концов речевое поле, достаточно плотное для политологической аналитики, и тем самым дает место для суждения, комментария, вывода, что вводит знание в сферу научности. Политик – это речевая деятельность о политических событиях, персонажах и т.п. а политолог придает ей значение и смысл. Связка прагматического и аналитического субъектов не является недостатком политологического знания, а неустранимым фактом, свойством данного эпистемологического поля.

Необходимо следовать принципам объективизации социального знания, используя средства формализации, заимствованные из естественных наук, – уточнение категорий, понятий, формулирование принципов рациональности. Преобладающим типом рациональности является принцип бинарности или обнаружения объективного противоречия, вследствие чего категории группируются в пары оппозиций: демократия – авторитаризм, власть – анархия, порядок – хаос, норма – конфликт, коммунальная телесность – индивидуация и др. Эффективность декартианско-гегелевского мышления очевидна, никто его не отменял. Однако необходимо сохранить опору на метафоры, символы, образы в распознавании и описании политической реальности, продолжить использование организмических метафор, например рассматривать общество не только как систему, но и как организм, усилить приемы психоаналитических и романических обра-

зов и символов. Книга П. Куттера «Психоанализ и общество», П. Рикера «Время и рассказ», Р. Барта «Мифологии» не оказали существенного влияния на содержание, методологию и стилистику социального знания. По нашему мнению, использование метафор, символов, образов в социальном знании допустимы, они обладают эвристической ценностью. Часть своих проблем социальное знание решает на пути формализации, увеличения точности, позитивности, но атропологический поворот, лингвистический сдвиг в области социального и гуманитарного знания заставит систему приспособиться к неотмыслимости эмпирического, сместиться в область представлений и образов, в сферу интерпретаций, и тем самым, к социальному бессознательному.

Второе существенное различие касается объекта гуманитарного знания, его объект произведен – это либо произведение литературы, либо картина, либо рукопись, либо политическая декларация, либо инаугурационная речь и т.п. Объект естествознания есть то, что он есть в своем естестве, без всякой субъектности. Далее, необходимо определить то, что присутствует в объекте гуманитарного познания, и каким образом это «что» присутствует. В этом можно найти помощь прежде всего у М. Хайдеггера, в его различении присутствия и присутствующего, что является аналогом различения между объектом и субъектом. Как М. Хайдеггер определяет присутствие? Присутствие есть нечто, что существует само по себе, не нуждаясь в обосновании через что-то другое, потому всякое присутствие субстанционально: оно самодостаточно, это есть одновременно некая всеполнота и простота. Это то сходно с тем, что требовал Декарт от знания: это то, что ясным и очевидным образом дано сознанию как само собой являющееся, как являющееся само собой присутствие. Таким образом, свойством этого присутствия является всеполнота и простота одновременно, т.е. вот это присутствие дано таким образом, что я распознаю его в качестве такового ясным и очевидным образом. Поясним на примере: занимаясь раскопом исследователь находит, что в одном месте грунты, почва никак не структурированы, т.е. они находятся в том расположении слоев, в том порядке, в котором это создала природа. А в другом слое он находит, например, кости, отделенные от черепов и сложенные в определенном порядке. В первом случае мы имеем почвенные слои, которые не созданы, не сформированы субъектом, они не имеют производящей причины, действующей причины, там нет присутствующего, предшествующей причины как континуума настоящего, и прошлого, нет того, кто находится при бытии, при сути этого бытия. Тот, кто участвовал в сути, в существе дела этого присутствия назывался субъектом. Производящая причина – это тот, кто отделил черепа от костей и сложил их отдельно. Кельтские захоронения – это конкретный археологический факт, факт гуманитарного знания, подлинно гуманитарный объект. Если имеется почва в качестве естественного залегания слоев, то этот объект мы не можем назвать присутствием, потому что он не имеет присутствующего. Мы можем мыслить присутствие только в отношении объектов, которые отягощены присутствующим. Причем присутствие есть некая цельность, всеполнота и простота, не делимая на прошлое, настоящее и будущее. Что будет с этим археологическим объектом? Будет ли он когда-либо открыт исследователями, или он останется неразгаданным, как древние письмена, клинопись Месопотамии. Само присутствие сотворенного неотменимо, свойство вещи как сделанной остается тем же самым. Претерпевают изменения только способности присутствующего: то, каким образом этот присутствующий субъект может ре-

конструировать свое прошлое, пользуясь разумом настоящего, пробрасывая себя в будущее. Нарращивание свойств субъекта в виде знания все более полного и основательного является задачей гуманитаристики, а иначе, зачем нам вводить некоторые исторические объекты, рукописи, например, диссидентские или архивные документы? Ведь они есть как таковые, архивы КГБ, например, где записаны «деяния» диссидентов. Но они ожидают своего субъекта, они дожидаются своего присутствующего. Таким образом, специфика гуманитарного знания заключается в том, что между присутствием как таковым, в котором уже отвердело и человеческое сознание, и человеческая воля, и человеческое действие как вот присутствие и присутствующим, которое всегда есть длящееся. Присутствующий есть временение: субъект осознает себя как настоящее в контексте прошлого. Приступая к исследованию, например архива, определяем себя как прошлое. Что можно найти в этом архиве? Историю поколения своего отца, например. Что хочется там узнать? А хотим узнать, почему так сложилась наша судьба? Почему так сложилась судьба нашего поколения? И одновременно думаем о том, может ли быть эта история кому-нибудь назиданием? Может ли она чему-то научить? Сможем ли мы жить когда-то иначе? Это наше присутствующее и есть то, что М. Хайдеггер называет временением. Оно есть длящееся, ни в коем случае не покоящееся. Оно есть вечно живое настоящее. Но одновременно присутствующее не может вобрать в себя все качества этого присутствия, зазор всегда сохраняется. В понимании сути присутствующего сталкиваются две теоретические позиции. В. Дильтей – философ-герменевтик – писал о возможности присутствия на уровне вживания, формирования качеств присутствующего на основе переживания. Вживаясь в объект, субъект совпадает с его свойствами настолько, что на Я переходят качества объекта. Субъект различает цвет мундиров наполеоновской гвардии, знает вооружение войска и мысли самого Наполеона перед сражением (читает его дневники), другими словами, вживается в историческую эпоху. Таким образом, все качества присутствующего, его способность оживлять эпоху как бы переходят на качества присутствия. В своем собственном переживании субъект восстанавливает объект так, что качества этого объекта переходят на субъекта. На языке гносеологии это можно назвать «историческим моделированием». Такова позиция В. Дильтея. Существует вторая точка зрения – это позиция Х.-Г. Гадамера, который полагает, что вживание невозможно. Невозможно совпадение присутствующего и присутствия. Присутствующий, если это временение, всегда есть «свое иное» в виде прошлого, настоящего и будущего. Присутствующее не может быть только прошлым. В. Дильтей предлагает минимизировать настоящее, не учитывать будущее, вектор времени присутствующего направить в прошлое, т.е. назад. Это похоже на поэзию Ф. Гельдерлина, который в середине XIX писал стихи поэтическим размером, принятым у древних греков, гекзаметром, наподобие: «О прекрасные, фиалкоподобные Афины...». Ф. Гельдерлин предстает не немецким романтиком эпохи Г. Гегеля и В. Шеллинга, а становится как бы греком. Это есть схема полного вживания в историческую эпоху, которую предлагает В. Дильтей. Допустимо усомниться в адекватности Гельдерлина по одной простой причине, что он не удерживает себя как настоящее и не пробрасывает себя в будущее. Тогда он совпадает только со своим прошлым и перестает быть тем живым временением, чего требует М. Хайдеггер.

У Ж. Делеза в книге «Логике смысла» есть замечание о том, что алкоголики живут во времени коллапсирующего прошлого, проскакивая настоящее. Они описывают свое ощущение времени фразой «я – бывало – напивался». Я отказывается от своего настоящего: «я не принимаю того, что и теперь я пью, как раньше». Это то самое временение, которое отождествляет себя со своим прошлым и там же и существует. Таковы и феномены старости и обращенности в прошлое.

Х.-Г. Гадамер полагает, что мы можем воспринимать присутствующее только, если мы сохраняем дистанцию к этому присутствующему, что между присутствием и присутствующим всегда существует зазор. Поэтому необходимо сохранить дистанцию. Это связано с тем, что присутствующее удерживает себя не только как переживание прошлого, но полагает себя как настоящее, т.е. как критика, и как будущее – это прогноз. Критически и в перспективе будущего необходимо познавать любые формы социальности будь то формы государства, политические режимы, свойства политических действий, совершенных теми или иными политическим деятелями. Почему И. Сталин, например, расстрелял поляков? Проблема состоит не в том, что это была эпоха тоталитаризма. Это вопрос большой русской истории, в которой взаимоотношения между русскими и поляками складывались напряженно. Аффект И. Сталина – это всего лишь подтверждение аффективных отношений Польши и России, которые существовали от самой древней истории до времени «невозможного союза», когда Польша входила в состав Российской империи. Природу власти поляки и русские всегда понимали по-разному со времен Лжедмитрия, измены князя Курбского, его бегства в Речь Посполитую, переписки с Иваном Грозным, дискуссии об источниках самодержавия между Иваном Грозным и Стефаном Баторией – в общем, вся история Польши – это сплошной аффект. То, что сделал Сталин – это всего лишь продолжение самодержавного аффекта по отношению к полякам. Если мы будем мыслить присутствие как временение, тогда окажется, что это вот-присутствующее имеет измерение не только в виде понимания прошлого, но и в формах настоящего и будущего – критики и прогноза. Можно предположить, что история размещения ядерных арсеналов НАТО (радаров США) в Польше задает России больше, чем аналогичные действия в Прибалтике, как раз в силу большей связанности.

Позиция Х.-Г. Гадамера кажется более продуктивной с точки зрения того, каким образом это присутствие может быть использовано для субъекта. Мы познаем историю не для того, чтобы знать ее для самой себя, как оно было на самом деле. Мы пытаемся понять историю, чтобы понять самих себя и пробросить себя в будущее, задав вопрос, каковы особенности нашей ментальности, психологии народа и прочее. Далее, если рассуждать о качестве этого присутствия и о возможности присутствующего ликвидировать зазор между присутствием и присутствующим, то для решения этой проблемы можно использовать другое определение М. Хайдеггера – понятие отрешенности. Он предупреждает, что не надо понимание вымогать, в противоречие с Ф. Бэконом, который писал: «Природу надо пытаться потому, что она любит скрываться» – такова позиция естествознания. Физик, химик, биолог, даже математик или геометр подходят к объекту с точки зрения овладения им, испытания на прочность. Не таковы объекты гуманитарных наук, они в основе своей субъектны и требуют субъектного отношения. Если это присутствие брать так же, как в естествознании через эксперимент и опыты, мы ничего не получим. Понимание требует расчищения места

и времени для понимания и одновременно не захвата объекта, а отрешенности. Согласно М. Хайдеггеру, нужно дать присутствующему выступить в свете самого присутствия. В том смысле, что не судить историю и не судить о ней, а дать этому событию совершиться во всей его полноте. Как пояснял Э. Гуссерль «я смотрю на дерево и говорю: это дерево мне нравится». Нравится – это лишь суждение вкуса. Эстетическое суждение всегда односторонне. Но возможно прагматическое суждение: «Эти деревья мешают движению». Водители отвлекаются на созерцание цветущей сливы вдоль дороги. Кстати, у французов была такая проблема: они обсадили одну из автострад кипарисами, не встречающимися в этой местности. Автоводители, действительно, заглядывались на кипарисы и количество ДТП на этой трассе оказалось в несколько раз больше, чем на других трассах аналогичного класса. Таким образом, дерево, развернутое ко мне другой стороной, приобретает какое-то этическое измерение: эти деревья убивают. Отрешенность от присутствия предполагает возможность иначе суждения, повторного многократно, до бесконечности, до истощенности объекта.

Тема 2. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

Ранее нами было отмечено, что между присутствием как бытием и присутствующим как субъектом вся полнота присутствия не может быть введена через качества и свойства, которыми обладает присутствующий, в силу того, что всякий присутствующий есть некая атомарность, конкретность и частность. Следовательно, в качествах присутствующего мы должны найти что-то, что обеспечивает всеобщность, или, по крайней мере, какой-то уровень всеобщности, который позволяет нам обмениваться не частными опытами присутствия, что есть переживания, страсть, а тем, что мы могли бы назвать законом, закономерностью, порядком. Это качество присутствующего обеспечивается языком. Именно им гарантировано то, что всякое говорение вводит во всеобщность языка. Человек, который располагает языком, как своим собственным – это не частное и не случайное говорение, это то, что обеспечивает присутствующему определенный уровень всеобщности, потому что заставляет говорящего подчиняться порядку языка. Из этой диалектики присутствия и присутствующего мы с неизбежностью выходим на проблему языка. Нас подстерегают две опасности. С одной стороны – рассматривать язык как предмет филологии. И тогда мы действительно должны обратиться к теме означаемого и означающего, к грамматике языка, семантике, нормативности – это не дело философии. Филология справляется со своими задачами, и справляется достаточно хорошо, начиная с А. Греймаса, Ф. Соссюра и заканчивая В. Ельсмейевым и Р. Якобсоном и др., у Ж. Деррида мы находим опыт именно филологических штудий. Эта часть работы с языком философа интересует значительно меньше. Вторая опасность заключается в том, чтобы свести язык к его истории, т.е. к возникновению языка из сигнальных систем, знаков, которые создают и животные. Тогда схема рассуждения выглядит таким образом: есть животные, затем прегоминиды и человек, создающие определенную знаковую среду; при переходе от животных через прегоминидов к человеку нарастает плотность знаковости и каким-то образом появляется язык. В истории языка рассматриваются сюжеты, связанные с темой: «голос как означающее», затем «различенность фонетических означающих», которые приводят к членораздельности говорения, формированию фонетической целостности, к тому,

что мы называем «фонетическим образом». В таком подходе философия имеет свой интерес, поскольку переход фонетики в грамматику, переход от фонетического означающего к буквенному и письму – это проблема достаточно значимая для языка, но и важная для понимания истории субъекта. Однако, это все-таки шаг в сторону, потому что здесь мы не отвечаем на вопрос о существовании действия, которое совершает бытийствующий как говорящее существо. Задача заключается в том, чтобы удержать философскую позицию, не сводя ни к истории языка, ни к теории языка.

В этом дистанцировании заключается самая большая трудность, почему тема философии языка во многом обойдена философами, она не входит в содержание дидактических единиц курса «Философия». И, более того, философия языка не изучается как учебная дисциплина на философском факультете. Парадоксальность ситуации заключается в том, что философы, пользующиеся языком и говорящие на языке в виде нормативного языка, а также на языке идиом, так как они являются носителями какого-то ландшафта, этноса, не рефлексировывают над языком. Плавающие смыслы затрудняют понимание языка в смешанных группах, когда в них обучаются одновременно русские, китайцы, афганцы, поляки, немцы и т.д. Все они, пытаясь говорить о бытии в смысле К. Маркса или М. Хайдеггера, пользуются языком, но при этом качество этого инструментария никак не проговаривается. Парадокс в том, что философствующие субъекты на философском факультете не знают о языке ничего или почти ничего. Эта позиция особого внимания к языку миновала психологическое образование и науку. Они пользуются языком как данностью, что похоже на отношения к идолам варваров или на очень наивных людей, которые полагают, что язык им дан. Якобы эта данность такова, что не нуждается в рефлексии, или потому, что эта рефлексия не может быть улучшена.

Надо перестать относиться к языку как инструменту или средству. Те интуиции языка, которые оживил М. Хайдеггер, безусловно, идут в направлении философии. Это даже не философия языка. Это, скорее, философия бытия, данная в языке. Приведем пример. М. Хайдеггер говорит: «в немецком языке, в его старонемецком диалекте есть слово «угодить» и есть слово «негодяй». Оказывается, что смыслы этих слов вроде бы противоположны: ясно, что негодяй – это человек падший, опустившийся, совершивший какое-то действие, предательство или что-то еще, кого мы называем «негодями», «угодить» – это глагол с положительным значением, суть которого фиксируется по-русски «вот угодил, так угодил!!!» – это мы говорим тогда, когда кто-то поступает так, что он схватывает существо дела, он попадает в ситуацию так, что отвечает на её запрос. Например, вы приходите с мороза. Замерзли. Устали. И вдруг вам подадут чарку водки. Это же не то, что на пиру. Вот здесь-то «угодил, так угодил!!!» Почему? На пиру, где много всего, много выпивки и еды, все доступно, как мне можно угодить? А вот «угодил» – это такой ответ на запрос, который более, чем уместен, когда ты продрог до костей. Эта чарка воплощает всю полноту смысла, которая свидетельствует о том, что встретил тебя друг и он понимает, что с тобой произошло и что тебе в данный момент необходимо. Вот угодил, действительно, поступил как настоящий человек. И оказывается, когда мы говорим «угодил», это значит, что мы откликаемся на запрос бытия, которое предстает именно в качестве того положения дел, которое требует подношения чарки. В самом деле «угодил» – это тот, кто соответствует запросу бытия, его ответ таков, что он схватывает существо дела. А «негодяй» – тот, кто не угодил. Он не отве-

чает на запрос бытия, он не попадает. Он послушен своему эгоизму, своему желанию, своему собственному запросу. Он всегда чего-то хочет от жизни, но он не послушен бытию. Так вот «угодить» – это быть послушным бытию. Эти смыслы, которые отработывает Хайдеггер, относятся не к проблеме языка. Это оживление тех философских интенций, которые есть в языке. Они уже в нем есть. Задача философа состоит в том, чтобы эти интенции извлечь. Через семантику, через переводы на другие языки. Например, когда мы переводим Хайдеггера на русский, мы много теряем от М. Хайдеггера, который пишет на немецком.

Это вопрос о существовании языка как герменевтического поля, как герменевтического инструмента, который необходимо настроить. Язык должен быть настроен, чтобы быть послушным философской мысли. Мысль сама по себе есть внутренняя мысль. Я мыслю о нечто. И эта внутренняя мысль, конечно, во мне есть. Но каким образом я могу сообщить эту мысль себе? Только через формирование, ее нужно проговорить. Нужно вы-сказать это хотя бы внутренним образом, т.е. вступить в отношения с языком. Мысль, взятая сама по себе, которая только есть, – это еще не мысль. Задачей мыслить в направлении к мысли иногда можно пренебречь. И, зачастую, которой правильно пренебрегают. Никто в случайностях твоего мышления разбираться не будет, потому что эта мысль еще не стала сообщением, пока она не прошла через язык. Мысль нужно не только помыслить, но ее нужно выразить. Смысл языка заключается в том, что есть то смысловое поле, то содержание, которое уже присутствует в нас в качестве бытийствующего, но мы еще должны это содержание выразить. Способом этого выражения является язык, что неизбежно ведет нас дальше, т.к. весьма существенным является ответ на вопрос, что же такое язык как способ настроить мысль и привести ее к выражению бытия, т.е. к введению бытия в присутствие через язык. Такова задача философа. Никакого другого инструмента у нас нет. Нет ни философской лаборатории, ни философской практики, ничего такого, что смогло бы заменить это средство. Мы не можем указать на некий предмет, который смог стать бы заменой философской мысли. Не можем сказать: сосредоточьтесь на горшке, или на горящих углях, и это введет вас в контекст философствования, в присутствие мысли как таковой. Гераклит пытался это делать, но его постигла неудача. Его не поняли. Поэтому неизбежно философия должна говорить. В этом говорении, конечно, есть существенный момент, связанный с тем, что язык – это система, это порядок и структура, это словари и справочники, это буквы, слова и фразы, которые уже записаны, систематизированы и поставлены на полку в виде словарей. Вот это и есть язык. Язык отличен от начертания линий и пересечений, свойственного, например, топтанию птиц. Это просто черточки и линии. А вот буквенное письмо, равно как и клинопись, иероглиф – это знаки, которые являются первоначальными единицами языка. Эти знаки собираются в словари, их ставят на полку в виде контейнера, хранилища этих знаков. Каково может быть наше отношение к знакам? Знак – это то, что сообщает вещи о ней самой для нее самой. В знаках и начертаниях греческого языка пребывает некая философская мысль, которая в знаках этого языка выражена. Язык дал возможность собрать эту мысль в виде знака, в виде буквы, в виде слова, в виде фразы и т.д. Но знаки на самом деле – это скрытые значения. Знак не для субъекта, знак – для вещи. Знак для того содержания, которое в нем застыло, иногда – умерло. Есть знаки языка, например, латыни, которые уже мертвы, т.е. знаки есть, а язы-

ка нет. Нет того, кто бы этот язык озвучивал, кто бы говорил на нем, приращивая содержание, меняя его, перевирая и превращая во что-то свое собственное.

Речь, в отличие от языка, – это то, что вводит эти знаки в субъективность. В языке есть только решетки, полки, контейнеры, ящики как в комод. И в этих ящичках лежат знаки. Там много языков, наречий, культура с большим удовольствием хранит эти знаки древних языков, на которых уже никто не говорит и не пишет, например язык законов Хаммурапи – царя Вавилонии. Это запись языка XVI века до н.э., если бы мы попытались этот язык озвучить, мы, скорее всего, удивились бы его какофонии. Возможно, что это озвучивание нам ничего бы не дало, т.к. отсутствует говорящий субъект. Таким образом, знак представляет вещь с точки зрения самой вещи, знак дал возможность бытию быть. Некое присутствие введено в знак. Кто является автором глагола «есть»? Припомним, хайдеггеровское «изречение Анаксимандра», которое он блестяще анализирует. Это глагол присутствия, который принадлежит всем языкам, по крайней мере, языкам европейской группы и греческому, в том числе. Кто автор этого знака? Этого начертания *est*? Это знаки, это всего лишь знаки. Вопрос об авторстве ставить бессмысленно. Он не разрешим. Более того, историчность этих знаков тоже теряется, восстановить эту историю не представляется возможным. А большей частью, это не так важно, потому что знаки всегда находятся в пользовании. Судьба знаков именно такова, что либо во всей своей полноте, либо в своей части знака находятся в пользовании, т.е. при знаках есть говорящий. Есть тот, кто озвучивает язык. Поэтому язык и речь никогда не совпадают. Например, есть прекрасный русский язык, на котором писал Толстой, нет ничего лучше этого русского языка. Но кто сегодня говорит на языке Толстого? На нем уже не говорят ни поэты, ни писатели, ни телевизионные комментаторы, ни политики, ни философы, может быть, только некоторые литературоведы. Оказывается, что язык есть, а говорящего нет. Таким образом, часть того, что присутствует в знаках этого толстовского языка, утрачено, либо складировано. Это не значит, что этот язык умер. Очень может быть, что какие-то языки могут быть оживлены. Появится какой-нибудь Ф. Гёльдерлин, который будет писать греческим гекзаметром и вернет знакам греческого языка их полноту бытия, вместе с фонетикой, грамматикой и смыслами эпохи, к которой принадлежал сам Ф. Гёльдерлин. Только говорящий возвращает знакам жизнь. Он вводит в присутствие то содержание, которое в них отвердело, опредмечено и умерло. Знаки – это могилы. Это место, где речь умерла, и остался язык. Что мы делаем, когда мы берем слово? Мы возвращаем знакам их жизнь. Мы говорим: мы будем говорить на манер Гегеля, или в направлении И. Канта, или в направлении Платона. И тем самым мы перекликаемся с Платоном, с Сократом, а с Платоном рядом Аристотель. Таким образом, мы делаем живым то содержание жизни греческого полиса, того мыслительного поля, которое сложилось в философии греков. И тогда легко представить, читая диалоги Сократа, эту вязкость уличного мышления. Читая диалоги Платона, понятно, что их невозможно проговорить в школьной или студенческой аудитории, они не для этого. Почему? Они не там родились. Эти диалоги родились на площади, там, где можно было кого-то остановить и спросить: ты точно знаешь, что есть добро? Что есть справедливость? Что есть благо? И кто-то зацепится за слово, остановится: о, пожалуй, я знаю – другой говорит: о, это интересно – третий: я думал об этом, но я не знаю, и собирается около Сократа случайная толпа. Они разговаривают, зачастую, это напоминает болтовню о любви, например. Таков платоновский «Пир».

Сократический диалог воссоздает бытие как болтовню, как вопрошание повседневности, как простое застревание на одном и том же. Философская мысль спрятана, она существует как нечто потаенное, потому что она – не для площади, и не для всех. Итак, форма диалога именно как речевая форма воспроизводит всю полноту бытия, она восстанавливает для потомков то содержание жизни греческого полиса, которое без него было бы утрачено. Правда, будем осторожны, вспомним Х.-Г. Гадамера. Возобновляется диалог не платоновского и не сократовского типа. Возвращается и оживляется тот диалог, который мы можем восстановить как человек своей эпохи. Понятно, что никто из ныне философствующих не сможет повторить Сократа или ответить Сенеке на его письма. Однако, ведь, если есть письмо, то возможен ответ человека другой эпохи, возраста и пола. Невозможность ответить в точности тому философскому содержанию, той насыщенности философского поля, которое продуцировало диалоги Сократа, Платона не является непреодолимым препятствием. На что способен субъект? Выступить как существо герменевтическое, как существо говорящее и, благодаря этому, истолковывающее. Нет другого пути быть герменевтическим существом, кроме как начать говорить в своей собственной речи: нужно взять слово и начать говорить.

На первый взгляд кажется, что это означает реализовать свою свободу. На самом деле это относится к лицам начального образования, так поступают люди, когда они только начинают учиться. Они думают, что пересказ, близкий к Платону или И. Канту, – это и есть философское образование. Они понимают речь как свободу делать так, как хочется. Я беру слово. Я свободное существо, я реализую свою способность самовыражения, а по сути это является выражением эгоизма, той частности и подробности, которая не интересна никому, кроме говорящего. В таком случае человек послушен не дару того языка, который предлагает Платон, а предается своему собственному эгоизму и, в том числе, эгоизму самовыражения. Эти нарциссические проекции в чужие тексты – весьма характерный эпизод для философского образования. Когда ученик еще мало образован, а говорит от имени кого-то из великих, Ф. Ницше например. Афористичность ницшевских текстов позволяет почти всякому говорящему вписать себя, пересказывая его, человек реализует только свою собственную субъективность. Речь, к сожалению, этим и грешит. Если в языке сохранена вся объективность присутствия, то речь – это выражение субъективности. В языке много объективного, в семантике слова «скрыта вещь». Берешь слово, как вещь, как что-то весомое, достоверное. По-французски слово вещь *la chose* звучит, как звук твердый, этот фонетический образ, как вещь, хочется взять в руки. Этот фонетический образ ясно показывает, что знак – это вещь. Если знаки пустые, они теряются. Те, которые остаются, точные, как вещь. Речь субъективна, в ней есть легкомыслие: мы говорим, чтобы сказать о себе. Этот нарциссизм говорения и терроризм речи зачастую закрывают путь к смыслу. Следовательно, речь – это не право на речь. Как говорит М. Хайдеггер – послушание и ответственность. Особенно важно послушание. Когда ты берешь слово, то говоришь не ради себя потому, кто ты такой? Подлинно ли ты оказался в той точке своего времени, своего поколения, в точке событийности, которая тебе позволяет говорить от своего имени вместо всех других. Если силой исторических обстоятельств, случайностей человек введен в центр события, которое значимо, то он может говорить от имени этого события. Тогда только своим послушанием этому событию он может достигнуть в речи говорения о существе дела. Но большей частью мы, беря

слово, оказываемся субъектами чрезвычайно частными, случайными, сингулярными, т.е. просто параллельными этой событийности. Мы на самом деле не события вводим в присутствие, а говорим о себе, и это пустое. Пустое в смысле философского вклада. Не следует философскую речь путать с психоаналитической. Как говорит Ж. Лакан, правильная речь пациента, сконструированная по законам грамматики и семантики, – это здоровая речь. Пациент, который говорит правильно, свидетельствует, что у него все в порядке, он собрал себя до такой степени, что не нуждается в психоаналитике и может жить самостоятельно. С этой точки зрения эта речь, хотя и является субъективной, но она хотя бы решает задачи введения субъекта в психическую норму. Его речь – это свидетельство здоровья. Философией не занимаются ради излечения, лишь в редких случаях, имея в виду пример Ницше, философствование может стать бегством от безумия и спасением от психологического распада сознания.

Философия занимается тем, чтобы в этом послушании бытию достигнуть такого содержания говорения, что оно было бы говорением бытия. Как советует М. Хайдеггер: «Настройте свою речь послушно бытию», вслушайтесь в фонацию бытия, настройте свой слух прежде, чем говорить. Ваш настроенный слух даст вам выговорить то, что есть это бытие. Слушайте не себя, а слушайте то, что есть всеобщее. Это всеобщее есть бытие. Одновременно это всеобщее есть мысль. Имеется в виду парменидовское тождество бытия и мышления, слова и бытия. Отметим глубокую интенцию Парменида, если говорение не пустое, то оно и есть бытие. Слово сотрясает бытие, касается его, отчаивается, гордится, восхищается им и пугается его. Если речь послушна этому бытию, оно таким образом и вводится в присутствие, как существо самого бытия, а не существо говорящего. Мы не раз уточняем смысл для того, чтобы избегнуть в речи той субъективности, которая характерна для нашей эпохи. Нас обступили нарциссические высказывания, когда говорят: «мой Пушкин», «мой Ницше» и т.п. Пушкин – это русский мир, созданный гением. Если ты говоришь «мой Пушкин», то это значит, что в этом Пушкине ты накопил какой-то свой маленький исследованный огородик. Говорить «мой Пушкин» означает, что существует как бы весь Пушкин, но еще дополнительно, мой, более любимый и дорогой.

Невозможно, чтобы говорящий присвоил в речи всю полноту бытия пушкинского мира. Необходимы послушание, скромность и ответственность. Мы ясно должны понимать границы и возможности себя как говорящего. Отсюда следует, что местом говорения является пустыня. Почему? Потому, что необходимо все чужие речи из себя исторгнуть. Как настроить свою речь на послушание бытию, на выслушивание существа дела, когда вокруг тебя целый людской гомон? И каждый говорит о себе: «Мой Пушкин!», «Нет, мой Пушкин!». В этом гомоне, гуле языка, в этой разноголосице строить свою речь невозможно. Надо уединиться, удалиться в пустыню и молчать три года для того, чтобы начать говорить заново. Это говорение и окажется при существе дела, о чем свидетельствует опыт пустынных, святых, апостолов. Весь западный мир увяз в выговаривании себя, пестовании индивидуальности до того, как она успела повзрослеть. Эта индивидуальность еще недостаточно воспитана, недостаточно послушна. Часто художник кричит о себе, еще до того, как он что-то понял. Он еще ничего не понял, а уже кричит о своей индивидуальности. Вся массовая культура – это нарциссическое соперничество дискурсов. Но и в хорошей литературе, музыке есть некие нарциссические проекции.

Для нас существенно в философском смысле это различие языка и речи, которое, с одной стороны, дает аванс в виде языка, который есть. Язык действительно то, что есть. Это то, что даровано. Это дар Бога нипочему. Это истинная благодать, которая дана нипочему. Спрашивать об этом: почему тебе дан язык? И почему именно этот: кому-то русский, кому-то французский, кому-то немецкий. Дух свободен в своих дарах. Нельзя вымогать у Бога дары. Господи! Дай мне забыть русский и выучить английский! Как многие сейчас молятся об этом. К Богу нельзя обращаться молитвы о конкретных дарах, т.к. в этом перечислении утрачивается всякое присутствие таинства, тайна дара, свободного дара языка. Язык дарован нипочему. Участвуют в этом даре родители, кровь, почва, диалекты, образование, опыт и др. Эти причины ни к чему не ведут. Язык – это некий дар, который есть. Нипочему. И спрашивать об этом бессмысленно. Другое дело, что каждый раз, присваивая право на речь, мы пользуемся этим даром, мы его тратим. Растрата бывает такой, что человека останавливает немота. Трата языка в речи не может быть без остатка. Никогда нельзя проговариваться до конца. Всегда нужно оставлять то, что является твоей тайной. Ты знаешь, что уже много сказал, но не надо говорить до конца, потому что знаешь, что наказанием за это будет немота. Эта не та благословенная немота, которая продуктивна, которая даст какой-то новый всплеск для говорения. Нет! Это наказание божье, если ты неправильно пользуешься своим даром, то будешь наказан. Такова схема христианского мышления.

Речь как живое настоящего этого говорящего не имеет измерения в виде прошлого и будущего. Говорение есть живое настоящее. Оно всегда таково, каково оно есть. Попасть в речь, как в прошлое, нельзя. Мы не можем повторить того, что было сказано. Никогда в точности. Всегда дополнительно присоединяется наше эмоциональное состояние, содержание нашей памяти, только что прочитанная книга, или иное, что оказывает на нас влияние в момент говорения. Это субъективное поле слишком неповторимо, не позволяет нам повторить то же самое. Одновременно можно взять слово назад, отменить его, сказать, что ошиблись. Мы, отменяя то, что было сказано, вернемся к этому позже, завтра. Но, если мы не начнем говорить завтра, не превратим будущее в настоящее, в живой процесс говорения, сказанное опредметится, превратится в неотменимое бытие как вещь.

Речью останется то, что длится. В этом стоит специфика речи, в отличие от языка, который может быть превращен в знаки письма, текст, литературу, научную статью, в запись на звуковых носителях. В речь второй раз вернуться нельзя, что свидетельствует о сходстве речи собственно с бытием.

Речь подобна бытию, в отличие от языка. Как в бытие нельзя войти дважды, так и в речь тоже. К языку, к знакам языка можно вернуться, к его начертанию, к символам. Подпись можно восстановить, востребовать, т.е. язык можно предъявить. В виде надписи, в виде своего собственного текста. Напечатанный в журнале научный текст живет своей собственной жизнью, отличной от нашего желания его отменить, сделать его как бы не бывшим вовсе. Это как раз свойство языка. Он может опредмечиваться и становиться чужим. Отчуждение говорящего от языка таково, что иногда хотелось бы все переписать или сказать: «это не мое». Это уже не мое. На самом деле, действительно, могла измениться не столько моя точка зрения, а сколько мое живое настоящее с тем, что опредмечено в знаках языка. Но опредмеченное субъекту уже не принадлежит. Такова трагедия языка, т.е. ты пускаешь в оборот то, что используют другие, совершенно не спрашивая ни твоего разрешения, ни твоего мнения. Более того, этот язык

становится чужим даже для самого говорившего. В речи субъект пытается коснуться содержания того, что помыслено о бытии. Процесс «я мыслю» является извилистым, неуловимым, живым, как речь. Она, с нашей точки зрения, дает больше возможностей для того, чтобы ввести содержание помысленного. Речь допускает ошибки, язык слишком грамматичен, упорядочен. Он обладает какой-то другой дисциплиной. Грамматика листа такова, что приставляя ручку к листу бумаги, я думаю о том, что меня построили, задали дисциплину письма. Мне создали некоторые границы, которые называются «грамматикой языка», в виде правила строить предложение именно так, иначе – будет ошибка. И, если в речи эти ошибки как-то можно исправить, вернувшись к началу фразы, перестроить ее, то в письме этого делать нельзя. Речь позволяет эти следы, «неправильные» мысли оставить и сохранить. Оставить как неудавшуюся попытку коснуться этого мыслимого. Текст не позволяет этого, т.е. мы не можем сдать текст в печать, в котором 3–4 фразы начаты и не закончены. Писать в виде незаконченных предложений позволяет только постмодернистская литература, но это разрешение на авторский прием не распространяется на научные тексты. Очевидно, что грамматология – это совсем не то, что попытка речи. Попытка речи – это всегда что-то не окончательное. Это всегда попытка. Всегда можно прыгнуть еще раз. Увидеть, что неудачно прыгнул, не дотянул. Еще раз попробуем. Но эта попытка тоже может быть неудачной. Все равно, речь – это попытка мыслить. Мы не думаем, что мысль строится согласно грамматике языка. Кажется, что текст ближе к языку по согласованности, упорядоченности, по уровню всеобщности. В тексте мы вынуждены прописывать общие места в виде цитат, сносок, правильного названия книги, имени автора. Мы должны различать прямое и косвенное цитирование. В речи свободы больше, в ней не такая жесткая дисциплина. В чем прелесть речи? В том, что мысль схватывается в речи гораздо более точно, потому что именно такова скорость мысли. Стратегии мышления, его скорости и ритмы ближе к ритмам и скорости речи, чем текста.

Необходимо ввести дальнейшее различие воображаемого и символического как процедур мышления и речи. Язык является символическим, а речь – воображаемым. Почему это важно? Когда мы говорим о символизации, что это процесс складирования причем так, что если код утерян, то символ не может быть прочитан. Например, если имеются ряды значений: a, b, c, d...a, c, d... a, b, d, f..., то они прочитываются только через код a. В таком случае часть высказываний оказывается не прочитанной. Таково место символа в языке. Символически могут быть прочитаны только некоторые знаки языка, а некоторые просеиваются, проваливаются. Они остаются просто знаками. Символическое прочтение идет через заданный код. Например, когда мы говорим: прочтите текст, все слова, напоминающие о насилии, надо выделить, потом посчитайте и определите уровень насилия, содержащийся в этом тексте. Мы задаем код насилия, когда говорим: прийти обязательно вовремя, не опаздывать, но делаем это символически. Задание: мы читаем текст только под этим символом отнесенности к насилию, часть знаков текста, нейтральных к заданному коду, проваливается. Читатель не восстанавливает текст содержательно, таким, какой он есть, он читает его символически. Другой пример символического прочтения. Мы выбираем из своего языка только слова христианского происхождения: вина, падший, наказание, немота, послушание, отрешенность, молитва и смотрим, сколько слов отсылают к религиозному мировоззрению. Если текст прочитать символически, посредством заданного кода, то автор окажется человеком вполне христианским.

Символический код задается системой коммуникаций, знанием шифра обеими сторонами: автором и читателем.

Теперь, что касается воображаемого. Почему речь есть воображаемое? Мы не можем в речи задать код прочтения. Символический код необходим языку, чтобы сохранить возможность коммуникации, порядка, однозначности. Язык символизируется неизбежно. Язык – это набор кодов. Речь тяготеет к телу, выговаривается только то, что телесно оформлено. С этой точки зрения речь нагружена и ритмом, и тембром, и фактами телесной жизни. Она никогда не является символической, даже если в речи употребляются символы. Речь – это воображаемое. Это то, что неотделимо от опыта ментальности, от живого настоящего, того жизненного мира, который такой, какой он есть. И в этом смысле – это не язык в полном смысле слова, это речь. Речь – всегда воображаемое. Превращение воображаемого в символическое требует фигуры Другого. Воображаемое может быть структурировано, дескрибировано Другим. Только Другой может прочесть меня символически, задав код прочтения, например, проверив текст на правила грамматики. Это код учителя русского языка. Или установим код, какие риторические приемы речи ты используешь как педагог. Речь как воображаемое может быть символически прочитана только Другим. Правила символического прочтения устанавливает Другой, существуют обязательные фигуры Другого: учитель, начальник, командир, следователь, президент и др.

Тема 3. ГОЛОС КАК ТЕЛЕСНЫЙ ФЕНОМЕН

Исследование голоса как человеческого феномена началось относительно недавно. Именно в XX веке возник интерес исследователей к голосу как способу понимания (Х.-Г. Гадамер, М. Хайдеггер, П. Флоренский, Н. Клюев, В. Хлебников и др.). Голос стали отличать от речи, т.к. речь является различенностью фонем, как считает Ф. Соссюр¹. Эта проблема касается филологов. Они анализируют значение приставок, корней, суффиксов, не это является задачей философов и психологов. Голос отличается от речи и представляет собой ее звучание. Между голосом и фонетическим усилением различности существует противоречие, которое связано с тем, что звучание, или голос, – природная особенность человека. В голосе, или звучании присутствует бытие. Эта мысль принадлежит М. Хайдеггеру². Ж. Деррида по поводу голоса замечает: «У человека есть три различных голоса, а именно голос разговорный, членораздельный, голос поющий, или мелодический, и голос страстный, интонированный, который пользуется языком страстей, который одушевляет и пение, и речь»³.

С целью использования нашего исследования в педагогической и психологической практике мы рассматриваем голос как обмен речевыми потоками, который подключает телесный опыт. Это выражение значения интонацией, ритмом, тембром, диалектным звучанием голоса.

Голос можно рассматривать как способ идентификации личности по признаку ландшафта (месту где родился), по признаку рода. Такие речевые феномены, как диалектное говорение могут свидетельствовать о некоторых архетипических

¹ Соссюр Ф. Структурная лингвистика. – М., 1936.

² Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Биbihина. – М.: Акад. проект, 2015. – 447 с.

³ Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск: Водолей, 1999. – С. 427.

контекстах клиента, но можно и не подозревать об этом: либо это вытеснено, либо спроецировано на какие-то другие феномены. Например, многие люди забывают или, допустим, стесняются своего сельского происхождения.

Природная основа речи во многом сохраняет энергию рода, по-рождения, энергетику ландшафта. М. Хайдеггер рассматривает пространство диалекта как пространство земли. Язык диалекта земной, «родной», территориально замкнутый, всегда «здесь», он не поддается воздействию других языков и наречий. Язык диалекта разворачивается благодаря силам земли. Диалектную форму языка М. Хайдеггер называет высшей формой языка, подлинным языком, языком бытия¹.

С другой стороны, в одном измерении с пространством диалекта (как земли) пересекается (вступает в согласие – спор) – простор четверицы как мифа. Язык мифа. Он всегда «там». Язык как мировая матрица, существующая в глубине истоков всех возможных языков. Язык мифический разворачивается благодаря силам мира (мифическая геометрия). В точке близости этих двух языков мы всегда обнаруживаем разрыв².

Итак, используя хайдеггеровскую посылку диалектного языка и звучания, мы можем выйти на контакт с архетипическими, ландшафтными образами клиента. Не столько через язык, сколько через звучание. В данном случае, когда мы пишем о диалектном произношении, мы имеем в виду, что речь идет о диалектном говоре. Ж. Деррида³, анализируя отличительные особенности языка людей севера и юга, замечает: «На севере страсти не исчезают: происходит их подмена, а не отмена. Страсти не изживаются, а подавляются тем, что встает на место желания – трудом. Труд – скорее вытесняет нежели ослабляет силу желания. Он смещает эту силу. Вот почему «люди с севера не лишены страсти, но она у них другого рода: гнев, раздражение, ярость, беспокойство – все это сдвиги южной страсти. На юге же страсти не подавляются, и отсюда – некоторая изнеженность, неумеренность, которые неприемлемы для человека из областей с умеренным климатом». Далее он пишет, цитируя Ж.-Ж. Руссо, что интонацию, которая не шла от сердца, заменили сильными и отчетливыми артикуляциями и если в форме языка и был какой-то отпечаток естественности, то он еще больше способствовал суровости. Человек с севера заменил энергию ясностью, интонацию – членораздельностью, сердце – разумом. Формально эта замена, несомненно, означает уменьшение энергии, теплоты, ослабление жизни, страсти, но она выступает и как преобразование, как решительное изменение формы, а не просто ослабление. Выявление диалектного звучания позволило бы нам не только идентифицировать способ звукового выражения своей эмоции клиентом: «о», «ах», «а» и т.д., но и то, каким архетипическим слоям, каким народным или природным основаниям он доверяет. Доверяется. Доверять. До веры. Это то, что интуитивно, что созвучно с предпониманием. Доверяться, т.е. отдавать себя другому (кому-то) безоглядно. Доверять, значит, доверяться миру. Степень доверия у людей может быть различной. Ее крайним выражением является доверчивость. Доверчивость – это утрата рефлексии, т.е. рациональности. Это утрата способности сопротивляться, которой нет у марионетки. Ей не знакома сила сопротивления земли, она, по выражению В. Подороги, «антигративна». Каждому живу-

¹ Хайдеггер М. Указ. соч.

² Подорога В.А. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философствование Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991.

³ Гурко Е. Указ. соч. – С. 397.

щему на земле положена своя мера преодоления ее власти, но только в качестве меры по ее охранению, сокрытию, любовному примыканию¹. Такова вера, достигшая фанатизма. Это означает, что человек отдается каким-то мирским силам, например, клиент – психологу, ученик – учителю. В этом случае утрачивается способность «собирать» себя. На наш взгляд, разработка этой проблематики могла бы помочь нам в установлении психологического доверия и понимания.

С другой стороны, мы полагаем, что большое значение в нашей практике имеет интонирование тех или иных слов, фраз, которое вкладывает психолог. С какими интонациями он говорит что-либо клиенту: доверительными, поощряющими, указывающими, осуждающими и т.д. При этом сама структура фразы по отношению к интонации может не выявить никаких особенностей. Фраза может иметь одинаковую структуру, но разную интонацию. Таким образом, озвучивание может придавать разные контексты тем фразам, которые произносит психолог. Точно так же интонирование речи со стороны клиента может иметь разные перспективы самовыражения или закрытости. И, на наш взгляд, это имеет значение в работе пары: психолог – клиент.

Тембровое звучание голоса зависит от эмоциональной силы. Если человек вкладывает в высказывание сильные, глубокие эмоции, то тембровая характеристика голоса значительно глубже. Тогда как, например, рациональная речь с аргументами и доказательствами происходит со снижением тембрового звучания, а голос становится более бесцветным, сухим. По-видимому, по изменению тембрового звучания голоса мы могли бы предполагать о том, насколько клиент захвачен своим собственным или чужим сообщением. Так, например, в начале встречи голос клиента мог бы быть сухим, чуть надтреснутым, где-то в нем звучала усталость, но только мы коснулись ядра проблемы клиента, его симптома, звучание голоса абсолютно меняется. Он оживает и оживляет совершенно нейтральные фразы. Человек начинает вспоминать о чем-то значимом. Речь изменяется в своем тембровом звучании и интонации.

Кроме того, на наш взгляд, психотерапевтический процесс можно рассматривать как историю голоса клиента. Это, например, связано с тем, что чем более насыщенным, богатым является звучание его голоса, тем более это может свидетельствовать о способности клиента соединять фрагменты (психологические акты) своей жизни в проговаривании в некое субъективное единство. Касаясь истории голоса, это означает сосредоточение на временном звучании голоса: каким он был в начале (интонационно, в тембровом и диалектом звучании), что в нем слышалось, произносилось. Изменение звучания, переход на шепот или крик может иметь значение для опознания кульминационных точек психотерапевтического процесса, а также свидетельствовать о возросшей доверительности в работе, если мы имеем дело с таким разнообразием звучания голоса. Озвучивание может сообщать о степени психотерапевтического альянса. В этом случае субъект не репрессирует, не подавляет звучания своей речи, позволяет себе выражать эмоции непосредственно через речь. Тональность может измениться от шепота до повышения голоса и срываться на крик. Сам по себе голос может выдавать значимость ситуации, близость симптома, к которому мы прикоснулись. В этом случае вопрос к клиенту мог бы звучать: «Зачем Вам надо кричать?» или наоборот: «Зачем Вам надо говорить так тихо?». Это признак доверительности и интимности или, наоборот, нежелание говорить об этом? Или это затруднение в

¹ Подорога В.А. Указ. соч.

сообщении о некотором событии? Возможно, что это результат принуждения клиента со стороны психолога.

По тембру голоса можно определить, какой уровень сознания или бессознательного задействован, т.е. чем ближе к бессознательному, тем более ландшафтным является звучание.

В итоге о речи: сбой, разрыв, пауза, переход на другой регистр звучания – все может свидетельствовать о том, что психолог столкнулся с какой-то проблемой, и «здесь» нужно искать. Именно «здесь» происходит какое-то событие, и по звучанию специалист может догадаться о том, где, в какой момент нужно остановиться и задать вопрос.

Изменение звучания голоса может свидетельствовать о возрастании психологических защит. Мы полагаем, что чем ближе психолог приближается к ядру симптома, тем ближе касается проблемы, которая по настоящему мучает клиента, тем бесцветнее и приглушеннее становится голос. Особенно, если приближение к ядру симптома связано со страхом, нежеланием знать, желанием уклониться, избежать его, что на бессознательном могло бы быть сформулировано так: «Не хочу говорить об этом». Об этом же может свидетельствовать снижение эмоциональности речи, изменение тембрового, интонационного звучания. Мы полагаем, что то, о чем человек может говорить легко, с воодушевлением, с радостью – касается удовольствия, связанного с человеческой речью. Это исключительно человеческое удовольствие, которому он любит предаваться, особенно, если это можно делать безнаказанно. Там, где работают психологические защиты, клиент находится в безопасности и как бы «заговаривается», когда его собственная речь его не ранит, не касается его боли. Например, когда мы просто что-то или кого-то обсуждаем, т.е. ситуация не захватывает лично нас. В таком случае речь может быть открытой, интонационно веселой, радостной. Напротив, чем мы ближе к своей проблеме, тем больше сопротивления возникает и находит свое отражение в звучании речи, меняется тембр и интонация. Речь является функцией защиты. Она позволяет уходить от проблемы. М. Хайдеггер называет речь онтической (телесной) машиной бытия.

Не меньшее значение имеет еще один регистр – ритм, т.е. скорость речи: быстрая – медленная. Так, если человек находится в экстагическом переживании, когда бессознательное аффектирует его (побуждает к некоторому аффекту), в том числе, к аффекту речи. В данном случае человек может говорить быстро, как бы захлебываясь, перебивая самого себя, не заканчивая фразы, пропуская слова, повторяя их, «частить». Такая ритмическая речь может свидетельствовать об истечении желания, которое настолько бурное, сильное и мощное, что бессознательное «прорывает плотину» и выражает себя в некоторых аффектах речи. Быстрая (убыстренная), захватывающая речь может свидетельствовать о некотором освобождении потоков бессознательного, которые канализируются через речь. Когда человека захватывает какая-то эмоция и она продуцирована или инициирована прорывом бессознательного, язык, особенно структура речи являются тем препятствием, которое человек хотел бы преодолеть, и речь разрушается в пользу проговаривания бессознательного.

С другой стороны, можно полагать, что замедленная речь (кроме некоторых форм психопатологии, связанной с задержкой речи) тоже имеет психологическое значение. Когда человек контролирует то, что он говорит, когда его желание контроля очень высокое, то это может касаться случаев, когда Сверх-Я стремится полностью закрыть каналы для прохождения бессознательного.

Сознание контролирует бессознательное и в данном случае структура языка помогает осуществлять этот контроль. Замедленная речь позволяет говорить правильно, и тот, кто слушает, не может обратить упрека по отношению к говорящему, высказать какое-то возражение, потому что человек контролирует свое говорение, тогда речь становится очень правильной, продуманной, задержанной, но она закрыта для сообщения бессознательного. Речь как бы превращается в некоторый код, который мы используем для того, чтобы не говорить о том, что нас на самом деле волнует. Что мы можем предпринять в таком случае? Например, задать вопрос: «Зачем Вы говорите об этом событии преувеличенно медленно?» или «Что Вы не хотели бы говорить?» или «Что Вы не проговариваете?». И не важно, что клиент не может ответить. Это допустимо. Но перед ним поставлен вопрос и, возможно, это смущение (или другое чувство), которое в нем возникнет, произведет сбой в речи, клиент теряет контроль над речью.

Сознание, конечно, контролирует речь, даже на уровне фонетических структур языка, но у нас есть еще одна возможность понять – выйти к невербальным средствам общения.

Тембр, интонация и ритм речи относятся к вербальным средствам общения. Это характеристики речи, они существуют постольку, поскольку есть речь. Звучание речи может сообщить нам о многом, даже о психопатологии. Так, например, в случаях шизофрении могут происходить тембровые потери речи: человек слышит звуки, не окрашенные тембром, они не имеют признаков пола. Человек не может ответить на вопрос, какой голос (мужской, женский) он слышит.

Таким образом, голос как телесный феномен может сообщать нам о многом, только надо научиться слушать. Чтобы понимать – нужно уметь слушать. Умение слушать есть умение произносить так, как требует от тебя само слушание, а умение произносить – это и есть умение мыслить. Мыслимое дается нам в «голосе бытия». Слушатель может «коснуться» мыслимого только тогда, когда он сможет овладеть его звуковой материей¹.

Возврат к такому мышлению, которое бы мыслило так, как если бы его осмысляющее вопрошание было бы столь же естественно укоренным, как телесное бытие рук шварцвальдского крестьянина, которое ничего не поставляет, но выводит к явленности сокрытое, не нарушая его сокрытости – истину бытия².

У М. Хайдеггера телесный жест всегда вторичен: существует только диктат фонации, правильное вслушивание в слово, которое и ведет, если интонирование точно и достаточно продолжительно, в глубины искомой Хайдеггером медитативной сосредоточенности; так тело, которое учится произносить, «правильно интонировать», перестает быть телом горожанина и становится телом сельского жителя.

По мнению В. Подороги, М. Хайдеггер считает, чтобы раскрылось бытие во всей его потаенной явленности, слушающий должен свободно отдать себя власти его слышимого образа³. Он говорит о «феноменологической процедуре вслушивания». Вслушиваться – это значит «собраться», «насторожить слух», сосредоточить все внимание на слушаемом, причем так, чтобы сам слушающий оказался частью слушаемого, проникся тем гармоническим соответствием бытия и сказанного слова, которое было присуще досократовскому космосу греков. Ныне забытое

¹ Подорога В.А. Указ. соч.

² Хайдеггер М. Указ. соч.

³ Подорога В.А. Указ. соч. – С. 116.

удивление греков перед звучащим словом, когда космос еще ощущался живым и магическим пространством, населенным звучащими именами богов, – именно это, «наивное» мироощущение мы можем использовать как возможность слышать.

Каков же строй размышления М. Хайдеггера о том, что является «слушанием», как можно вслушаться в «беззвучный голос бытия»?

Мы слышим или видим, но как? Ухо, например, слышит избирательно. Оно может ничего не слышать даже тогда, когда окружено шумами и звуками. Ухо слышит не потому, что есть такой орган чувства, который отвечает за действенность процесса слушания. То, что слушаемо, слушается не ухом. Как мыслит М. Хайдеггер, можно слышать гром небесный, ветер в лесу, плеск фонтана, звуки арфы или непосредственно отличать по гудению мотор «фольсвагена» от «мерседеса-бенца» лишь в той мере, в какой слушающий сам составляет часть слушаемого. Нельзя услышать чисто абстрактный шум или звучание, поскольку звук неотделим от вещи, которую он облегает наподобии фонетической мантии и представляет во всей полноте ее вещьность. Слышимой должна быть сама вещьность вещи, иначе мы ничего не услышим. Хайдеггер полагает, что вещи оказываются к нам гораздо ближе, чем их конкретное восприятие, чем рецептивные возможности наших органов чувств. Вещь слышима или видима не в силу оптического контакта, а в силу ее близости к нам. М. Хайдеггер придает видению и слушанию иное значение: «вы-слушивание и «вы-сматривание». Можно слушать, но не слышать, можно смотреть, но не видеть. Для него слушание и видение являются вневещными феноменами и скорее входят в качестве квазичувственных условий в мыслительные структуры. Мышление в его понимании есть то, что способно слушая видеть и видеть слушая. Но это не просто соединение. Слушание и видение составляют собой мыслительный опыт, который сам по себе не самодостаточен, т.к. принадлежит языку, называющему вещи по определенным правилам, которые в то же самое время являются и правилами мышления, и правилами чувствования. Как можно услышать «голос бытия», который является беззвучным, погруженным в глубокое молчание? «Голос бытия» слышим лишь тогда, когда мы причастны к его молчанию. Мы должны быть настолько пассивны, чтобы позволить языку говорить с самим собой без всякого вмешательства с нашей стороны. Мы слышим «голос бытия», если можем принадлежать языку, на котором говорит бытие сущего. В. Подорога, например, поясняет, что царь Эдип услышал «голос бытия», прозрел для подлинного видения, когда потерял зрение. Под видением и слушанием Хайдеггер понимает нечто подобное зрячей слепоте царя Эдипа. Тот же контекст мы встречаем у Е. Гурко¹, в ее размышлениях о работе Ж. Деррида «О грамматологии», что отражается в идее: «абсолютного присутствия буквального значения, присутствия, которое представляет собой явление самому себе Логоса в голосе, абсолютное слышание-понимание-себя-говорящим. Логос может быть бесконечным и настоящим, может быть присутствующим, может произноситься как привязанность-к-самому-себе только посредством голоса. Таков, по крайней мере, опыт или сознание голоса как слышания-понимания-себя-говорящим».

Итак, в своем размышлении мы вновь возвратились к языку, а вернее – в нашем случае – к речи. Развивая способность вслушиваться в феномен речи – голос, его диалектное звучание, интонирование, тембр, ритм мы можем распознать смысл психологического акта, травмировавшего когда-то нашего клиента, напоминающего о себе и требующего осознания своего опыта прошлого и настоящего.

¹ Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск: Водолей, 1999. – С. 16.

Тема 4. ЖЕСТ И ЗНАЧЕНИЕ

Обращение к теме телесности совсем недавнее не только в психологии, но и в философии. Методологическая, метафизическая основа понимающего тела была осмыслена Э. Гуссерлем в поздний период его творчества, в особенности его понятие «жизненного мира» связано с введением проблематики интенционального тела.

Э. Гуссерль¹ рассматривал тело как тело особого рода, как тело сознания, как тело, способное направлять свое усилие по отношению к вещам и осуществлять возвратное действие в виде сознания «этого» предметного мира. Таким образом, оказалось, что тело находится в центре мира, причем остальные предметности и даже другие люди находятся по отношению к телу в отношении близости или дали. Он аргументирует это таким образом: если я здесь, то предмет, находящийся в двух метрах от меня, – это то, что суть там «по отношению к тому, что я здесь». Следовательно, любое «там» или «здесь» может быть определено только по отношению к моему телу.

Далее на этих страницах мы не будем углубляться во все тонкости аргументации Э. Гуссерля, но на основе их анализа можем заметить, что у Э. Гуссерля объективный мир конституируется сознающим и самосознающим телом.

Второй шаг, который был сделан в этом направлении, принадлежит, пожалуй, самому знаменитому его ученику М. Хайдеггеру. В данном случае мы бы хотели остановиться на двух моментах онтологии М. Хайдеггера: «Язык – дом бытия»; «Язык – это дом истины Бытия»². Оказалось, что язык – это не только проводник в бытие, но это сущностное определение бытия, т.е. бытие есть говорящее бытие; бытие есть некое сообщение, адресованное субъекту. Существо человеческой позиции по отношению к бытию состоит в его присутствии при бытии; второй тезис Хайдеггера: «Язык есть цветение уст». Решающую роль в проговаривании бытия М. Хайдеггер относил к фонетическому строю речи, определяя язык как говорение, как говор бытия, как я-зык, как зык, зов.

Одновременно он определял язык как образ, мелодию, ритм, интонацию, как смысл и дух³. Таким образом, оказалось, что, с точки зрения М. Хайдеггера, нет тела самого по себе, нет бытия самого по себе, есть говорящее тело, т.е. бытие есть то, что проговаривается в речи. По его мнению, нет тела вне речи, т.е. тело вне речи – это тело животного. Отличие человеческого тела от тела животного заключается в его способности говорить. Эти идеи являются основными, которые отнесены нами к размышлениям Хайдеггера о телесности.

Следующий шаг в этом направлении сделал Ж. Деррида⁴, который попытался внести несколько усложнений в понимание тела, разработанного в текстах Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Первое усложнение Ж. Деррида состоит в том, что способности говорить предшествует жест. Он называет его протожестом и определяет его как канун речи. Это речь, обращенная к зрению. Действительно, мы можем на примере кадров из фильма заметить, что жест сообщает только в том

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 327–330.

² Хайдеггер М. Указ соч.

³ Хайдеггер М. Там же.

⁴ Derrida J. La question du style // La Pensee revue du rationalisme moderne. – Paris, 1975. – № 183.

случае, если он держит предмет на кончике либо своей руки, либо своего взгляда. Если мы касаемся чего-то, то это жест, который указывает и тем самым создает присутствие бытия в моем Я. Способность взгляда опредмечивать присутствие определяется его способностью видеть вблизи и способностью видеть вдаль. Когда эта способность прекращается – смысл жеста утрачивается. Мы не можем прочесть жест, который находится вне телесного или визуального касания. С этой точки зрения протожест является началом сообщения, в котором указание на предмет, сообщение о желании этого предмета определяется границами касания и зрения. Ясно, что дальнейшее развитие тела и дифференциация органов привели к развитию речи, т.е. гортани. Способность перекликаться, о-кликать бытие и от-кликаться на его зов в речи гораздо более существенна нежели в жесте, потому что способность речи распространять свое присутствие выше, чем способность телесного жеста и даже, возможно, взгляда. По крайней мере, речь может существовать в нескольких регистрах: речь как голос и даже крик; речь как говорение, т.е. как членораздельная речь; речь как чистая вокализация, которая сопровождается пением без слов, что является завершающим фрагментом всякой литургии, пения, обращенного к Богу. Таким образом, оказывается, что речь выступает способностью проводить Бытие к присутствию и не только ближайшее бытие, но и самое отдаленное, включающее всех других людей и даже Бога. Это второе усложнение языка, которое произведено человеческой эволюцией в собственном теле. У нас, действительно, нет тела как такового, которое было бы нам дано как непосредственная, как нерасчлененная данность. Поэтому призыв послушать, при-слушаться к своему телу выглядит иллюзией. Тело в каждом своем органе говорит разное. Способность ума состоит в том, чтобы это разнородное говорение соединить в некое интонационное речение, в котором и жест, и голос, и пение, т.е. и ритм, и интонация, и высота голоса – все было бы выражено через язык.

И наконец, третье усложнение языка, которое мы хотели бы отметить, – это письмо. Письмо представляет собой, с одной стороны, завершение эволюции языка, а с другой – возврат к протоязыку, т.е. к письму посредством иероглифов, а также к пиктографическому языку, характерному для некоторых мексиканских народов. Так что же есть письмо? Если речь представляет собой увлечение страсти, т.е. речь – это страстное говорение, причем само наличие гласных в речи, долгота этих гласных, особенно характерная для пения, свидетельствуют о способности речи размещать чувства, эмоции, страсти. Что касается письма, то с точки зрения современных лингвистов оно ведет к упорядочиванию страстей. Страсти как бы превращаются в потребности. Ж. Деррида пишет: «Язык страсти заменяется языком потребностей»; «Время голоса – это та стадия в развитии языка, которая еще не порвала со страстью, эмоциями, энергией, животным состоянием, что находит отражение в плавности и легкости произношения, высоте звуков, интонации или долготе гласных, ритме речи и т.п.»¹. «По мере того, как возрастают потребности, усложняются деловые связи и распространяется просвещение, язык меняет свой характер: он становится более правильным и менее страстным, он подменяет чувства мыслями и обращается уже не к сердцу, а к рассудку. Именно из-за этого угасает интонированность и нарастает членораздельность. А это путь к букве и письму»². Письмо делает язык точным и прямым,

¹ Derrida J. Указ. соч. – Р. 421.

² Там же. – Р. 241.

что позволяет называть вещи истинными именами, видеть их в подлинном облике. Деррида приводит интересный пример из Руссо и пишет, что «когда я боюсь встречи с незнакомцем и вдруг он появляется перед моими глазами, я называю его великаном, но когда я вступаю с ним в общение, я вижу, что он тоже голоден, и точно так же, как я, имеет какие-то другие потребности, то и я в своем языке определяю его – человек: «Если я говорю: “Я вижу великанов” – это ложное обозначение будет точным выражением моего страха, ибо я действительно вижу великанов. Из длительного опыта дикарь узнавал, что мнимые великаны не превосходят его ни силой, ни ростом, ни телосложением <...>. Тогда он придумал другое название этих существ – человек»¹.

Таким образом, Ж. Деррида допускает то, что письмо уменьшает количество эмоций в речи и превращает ее в некоторое устойчивое, определенное, и можно сказать, уравновешенное речение. Все влечения страстей уходят из языка и превращаются в некоторые понятия. Письмо увеличивает прагматизм, точность мышления и т.д. С другой стороны, письмо в сравнении с телесным касанием, взглядом и голосом обладает способностью управлять объектом, который отсутствует в принципе: «Задача письма состоит в том, чтобы достичь тех субъектов, которые находятся не просто далеко, но вне поля зрения и слуха. Письмо есть результат разрыва, отсрочивания, сокращения объекта желания. Письмо – это закон, управляющий отсутствующим (объектом и субъектом)»².

Так, определения «в касании» необходимо касаться предмета, различать между твердым и мягким, между пушистым и гладким, т.е. наша способность касания должна быть опробована. Более того, мы можем управлять своей способностью касания, только если мы касаемся предмета, т.е. дистанция по отношению к предмету минимальна. Мы можем озвучивать бытие только в том случае, если его звучание касается нашего уха. Вслушивание в бытие, определенный настрой на то, чтобы слышать, одновременно поддерживает нашу способность говорить. Мы слышим и можем воспроизводить в регистре речи только то, что наше ухо в состоянии слышать. При наличии низких или очень высоких диапазонов звучания мы их не слышим, эти звуки как бы «проваливаются» в бытие, минуя наше ухо, т.е. в нашем голосе и речи есть способность воспроизводить звучание бытия в определенном регистре. Следовательно, голос требует присутствия бытия вблизи уха слушающего, что же касается письма, то введение объекта в письмо не нуждается ни в каком присутствии. Это присутствие может быть идеальным. Мы можем обращаться к своему неведомому собеседнику, полагая его кем угодно. Мы можем обращаться, например, к Сократу, и посвящать только ему свои философские размышления или адресовать их потомкам, тем, кто последует за нами. Письмо, таким образом, обладает способностью управлять отсутствующим объектом. Отсутствующим либо реально, либо потенциально, либо не имеющим места вообще. Вместе со способностью письма в человеческом сообществе появляется возможность более основательного введения бытия в присутствие, чем это способны произвести жест и голос, с другой стороны, письмо возвращает нас ко всем тем регистрам тела, которые ему одновременно: письмо есть телесный жест, т.е. жест пишущего, жест, карябающий по бумаге, жест руки, у которого есть свои смыслы. Письмо совершается посредством начертания букв. Однако когда мы пишем «мама» или другое слово,

¹ Derrida J. – P. 462.

² Там же. – P. 469–470.

то это заставляет нас в своем внутреннем голосе озвучивать те фонемы, которые мы выписываем. Это внутреннее звучание суть восстановление того фонетического строя речи, который предшествует письму. Далее, письмо есть сообщение о некоем содержании. Оно обладает способностью осмысливания и возвышения смыслов. Письмо обладает способностью говорить о высоком: о Боге, о трансцендентном, производстве смыслов, которым, вероятно, в меньшей степени свойственен жест. Жест, обращенный к Богу в виде коленопреклонения, слишком прост. Также молитва, обращенная к Богу, в ее фонетической форме тоже, наверное, в недостаточной степени отражает то высокое значение, каким в молитве человек сближает себя с Богом. Только письмо, наподобие «Исповеди» Августина, в большей степени воспроизводит смысл этого высокого, божественного по сути дела, отождествления человека и Бога, то, что Н. Бердяев называл обожением человека. Таким образом, в работе с телесностью нужно иметь в виду все те усложнения, которые связаны с переходом от просто – языка, который включает жест, голос и письмо – к пониманию того тела, которое у нас есть. Нет ничего более иллюзорного, чем якобы непосредственная данность нам тела. То, что у нас есть тело, вовсе не означает, что оно дано нам, напротив, я существует как интонационное тело, как тело речи, взгляда, как тело письма и т.д. Нужно иметь в виду, что мы не существуем в некоем едином теле, его просто нет. Наше тело – это некое образование, которое состоит из очень многих слоев. Когда вместо сознания мы пытаемся анализировать тело, то на самом деле ввергаемся в область гораздо больших иррациональностей, чем все химеры сознания. Если сознание обладает способностью производить иллюзии, заблуждения, утопии, фантазмы и т.д., то тело обладает этим в гораздо большей степени. Отсюда столь трудны попытки сознания, о-сознания тела. Однако у нас нет другого пути представить ясным образом данность данного нам тела. Эта данность есть, но она дана нам только в регистре речи, текста или жеста. Нет другой возможности прояснить эту данность телесного, кроме как начать говорить, писать или производить означивание с помощью жеста. Нужно отметить, что жест и жестикуляция – это абсолютно разные вещи. То, что в психологии называют невербальным общением – это жестикуляция, потому что она уже лишена весомости подлинного жеста; она является только дополнением к речи, потому что речь уже есть. Она пытается встать на место того, что уже занято, т.е. речь в человеке уже есть. Всякие попытки интерпретировать, что значит, например, «почесывание левой рукой правого уха», ничего не могут дать, т.к. этот жест ничего не значит. У нас есть речь и способность придать значения или отказать в значении жесту. Мы всегда можем придать любому жесту смысл, а если мы этого не делаем, то мы совершаем тот самый интенциональный акт усмотрения, о котором предупреждал еще Э. Гуссерль. Если речь (письмо, текст) уже есть, это значит, что жестикуляция пытается занять место, которое занято. Жест в таком случае может иметь статус некоего непроясненного остатка, чего-то дополнительного. Постольку, поскольку у нас есть речь, у нас есть право придавать этому жесту значение или сказать, что это ничего не значит.

Жест в присутствии речи не обладает никакой заранее установленной весомостью, например, если мужчина приносит цветы – это может означать предложение о любви, а может ничего не означать (жест хорошо воспитанного человека). В данном случае, с какими фрагментами смысла мог бы работать психолог? С выражением значения на уровне жеста, связанным с признанием любовного желания или с его отрицанием на уровне речи – «это ничего не значит», а следо-

вательно, с неготовностью субъекта принять на себя ответственность на уровне сознания. Мы полагаем, что работа по выявлению смыслов должна происходить на разрыве: жеста и речи, бессознательного влечения и сознательного отказа от него, с разрешением и запретом и т.д.

Способность сознания ясным образом представить то, что оно мыслит, не может отказаться от ее выраженности в телесных феноменах – протожесте, речи, письме, но ни один из них не занимает привилегированного положения в бытийствовании индивида, что вызывает необходимость подробной и осторожной аналитики каждого фрагмента, а также соотнесения с целым – личностью человека.

Тема 5. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВЗГЛЯДА: ЗРЕНИЕ И УМО-ЗРЕНИЕ

Постановка данной проблемы инициирована размышлениями по поводу работы П. Флоренского «О прямой и обратной перспективе», книги М. Мерло-Понти «Око и дух», текстов Ж. Деррида и др.

Под зрением понимается способность визуализировать предметы, создавать их визуальный образ. Нас не занимает вопрос: каким образом человек видит как телесное существо, так как эта проблема находится вне поля философского осмысления. Даже в случае, если человек временно утрачивает зрение или оно нарушается, то при его восстановлении способность визуализации оказывается измененной, т.е. он может обнаружить, что видит только вблизи себя или, наоборот, вдали себя, могут быть размыты границы предметов, т.е. визуализация может быть затруднена. Визуализация как инстинктивная телесная проблема лежит больше в рамках медицинских интересов. Нас интересует не сама способность видеть в смысле телесного опыта, а способность визуализировать вещи, предметы, окружающий мир, людей, себя, как целое, состоящее из частей (органов). Так, например, при наблюдении за своей рукой, тянущейся к какому-либо предмету, мы обнаруживаем способность визуализировать себя как некую предметность, т.е. создавать визуальный образ того, что отделено от нас самих. Проблема заключается в том, что когда мы видим руку, протянутую к чему-то, мы отчетливо осознаем, что это предмет, который имеет характеристики, сходные именно с предметом. Рука по своим предметным свойствам не отличается ничем от любого другого предмета, так как оба оказываются вынесенными за пределы «Я». Когда мы видим предмет вблизи или вдали, фиксируя его как видимый, это означает, что мы создаем дистанцию между собой и предметом. Эта дистанция между нами есть то, что мы называем визуализацией или способностью смотреть. В русском языке существует два глагола: смотреть и видеть. Смотреть, как нам кажется, и характеризует процедуру, связанную с опредмечиванием видимого, т.е. «Я» отделяет себя от того, что оно видит, когда «Я» не совпадает с видимым. «Я» – это видящее, а видимое мною – это то, что находится по отношению ко мне на определенной дистанции. Эта дистанция может быть дистанцией близкого или далекого. В данном случае мы не должны напрягать ассоциации, связанные с изменением точки зрения М. Хайдеггера¹ в работе «Вещь», где он рассматривает проблему «близость дальнего» и «дальность близкого». В этом тексте он разрешает проблемы интенционального видения.

¹ Хайдеггер М. Указ. соч.

Мы рассматриваем способность смотреть, как работу телесного органа. Смотреть – это способность телесного образа визуализировать предмет, отделять его от «Я» и определять по отношению к предмету дистанцию. Дистанция имеет размеры и мы определяем ее в метрах и других единицах измерения длины. С позиции работы зрения как телесного органа, мы не видим то, что слишком близко к нам, как и то, что слишком удалено от нас, т.е. в понятие дистанции между видящим и видимым включается мерность, мера того расстояния, которое укладывается в эту дистанцию между видящим и видимым. Такая способность визуализации означает, что внешнее предмета – его внешняя форма – доминирует над всем внутренним предмета. Форма предмета скрывает его содержание, и если мы видим, например, вазу, а это видение, как правило, дистантно, то мы не замечаем всех трещинок, выбоин и царапин на ней. По существу, мы не видим присутствия истории данной вазы, т.е. внешняя форма «победила» внутреннее. Когда мы смотрим, мы приближаем не содержание предмета, а то внешнее, что приходит к нам посредством визуализации. С этой точки зрения такое овнешнение взглядом или, точнее, то, что взгляд ведется за внешним обликом предмета, закрывает нам путь к усмотрению сущности. В данном случае очень легко рассуждать о предмете (вазе) потому, что необходимость проникновения в сущее предмета, скорее всего, минимальна, и наше удовлетворение внешним вполне понятно. Так, например, если мы хотим выпить чашку чая, то нам вполне достаточно видеть, что чашка целая, не имеет трещин, т.е. обладает способностью удерживать воду. В этом случае визуализация приучает нас удовлетворяться внешним, закрывая путь к внутреннему (сущности). Визуализация минимизирует ожидания, связанные с усмотрением сущего. Особенно это характерно для человеческого взаимодействия, когда, например, в ситуации личностного общения женщина пытается обратить внимание мужчины на свои чувства, свои внутренние переживания. Она предлагает мужчине взглянуть на ситуацию «ее глазами». Зачем ей это необходимо? Ее призыв направлен не на внешнюю ситуацию, а на чувства, которые с ней связаны. Опора на внешние признаки зачастую оборачивается «непреодолимой слепотой», из-за которой не видно сущего. В призыве «посмотреть глазами Другого» заключена просьба этого другого, чтобы «Я» прекратило визуализацию, свернуло с легкого пути к Другому, связанного с распознаванием внешнего облика. Таким образом, визуализация все время разрушает ожидания, связанные с дальнейшим движением: от внешнего к внутреннему, т.е. снаружи – вглубь. Эта тенденция движения от явления к сущности отчетливо прослеживается в классической философии, в том числе у Г. Гегеля, в его науке логики. Система категорий построена на движении от феноменального уровня, т.е. от уровня некоторых внешних очевидностей – вглубь, к понятию, сущему. Возникает вопрос: почему это движение от внешнего к внутреннему так трудно дается человеку? Вероятно, именно потому, что он нагружен зрением, этой способностью видеть, отделить Я-видящее от видимого. Между видящим и видимым неизбежно возникает дистанция, которая удовлетворяет первичные ожидания, связанные с легкостью распознавания формы. А, это ваза! Среди хаоса предметов мы обнаруживаем то, что поддается нашей визуализации в данный момент. С этой точки зрения, может быть, Ж.-П. Сартр прав в оценке того, что взгляд – это всегда садистский взгляд, взгляд распознавания и учета, определения на местности, определения того места, где должна быть эта вещь. П. Флоренский, сравнивая взгляд художника с садистическим актом, пишет: «Касание в динамике касающегося. Садизм подобного рода взгляда снимается у

Флоренского постольку, поскольку цель художника состоит в том, чтобы вывести нас за пределы чувственного восприятия (синестетически не равного самому себе)»¹.

С другой стороны, визуализация связана с движением к классификации предметов, например, по размеру, форме. Все это мы делаем благодаря визуализации. Если бы зрение было касанием, то, возможно, предметы разной формы, которые в касании обнаруживают теплую или холодную, гладкую или рельефную поверхность, классифицировались бы нашей способностью иначе, т.е. по другой схеме. Замечено, что человек предпочитает даже в самых незначимых ситуациях включать систему визуализации. Классифицировать предметы на основании внешней формы гораздо проще, привычнее. Скорее всего, наша интуиция в данном случае не очень глубокая, та, что ведет к визуализации. Например, если мы хотим расставить книги разного размера по полкам, то мы их сортируем по принципу визуального признака. Визуальная классификация и есть интуиция повседневности, которая заставляет нас выделять себя не посередине вещей, а вещи на расстоянии от нас. Эта мысль М. Мерло-Понти², вероятно, очень точная. Она заключается в том, что, когда мы смотрим, мы определяем только расстояние, дистанцию между видящим и видимым, и мы видим себя не посередине вещей, не посередине мира, а вещи и мир на определенной дистанции по отношению к нам. В психологии мы могли бы обозначить такое явление, как нарциссическая иллюзия. То, что мы так видим мир, отражает и поддерживает нашу нарциссическую природу. Человек – это нарцисс, о чем свидетельствует многое в человеческой истории. Даже теория Ч. Дарвина нарциссична, так как помещает человека на высшую ступень среди живых существ, полагая, что человек есть венец творения, т.е. человек мыслит себя в ряду живых существ только таким образом: я – наверху, а все остальные – внизу или ниже, чем я. Такой взгляд скрывает основы бытия, уводит от видения существа дела.

Рассуждая об этом взгляде, М. Мерло-Понти полагал, что зрение открывает нам основы бытия. Философ аргументировал на манер Кузанца: видит видимый. Но французский экзистенциализм, разумеется, утратил религиозность Ренессанса: видит видимый не Богом, видит – видящий себя, т.е. нарцисс. «Зеркальная стадия», на которой, по Ж. Лакану, дитя преобразуется в человека, формирует у М. Мерло-Понти из человека художника. Живопись – ближайшее опровержение кантовских «вещей – в себе». Видящий видимый способен поместить себя вовнутрь вещи.

Вероятно, мы можем допустить, что в нарциссической схеме видения действуют те же самые приемы визуализации, т.е. размещение предметности мира на определенной дистанции по отношению к «Я». Но «Я» тем не менее всегда остается центром дистанцирования. Мы размещаем вещи только на определенной дистанции по отношению к нам, тем самым стягивая мир к центру «Я». Весь мир – это лишь то, на какой дистанции он находится по отношению к «Я».

Такое восприятие Другого только по отношению к «Я», т.е. по отношению этому нарциссическому «Я», закрывает путь к диалогу, к усмотрению человека в его существе. Мы часто оказываемся заложниками тех визуальных ожиданий, которые спровоцированы нашей способностью смотреть. Например, мы видим

¹ Sheridan A. Discours sexualite et pouvoir initiation a Michel Foucault. – Paris, 1980. – С. 146.

² Dosse F. Histoire du structuralisme. – Paris, 1992.

приближающегося к нам человека. Предположим, это сумерки. Он одет в хороший спортивный костюм, обувь, у него в руках спортивный инвентарь, и наша визуальная проекция тотчас определяет этого человека как порядочного, приличного, т.е. человека, который нам не угрожает. В результате, мы продолжаем свое движение. С этой точки зрения визуализация служит тому, чтобы определить мир как безопасный, как тот, который нас не пугает, либо, напротив, страшный и угрожающий. В визуализации имеются нейтральные аспекты, связанные с тем, что когда мы видим человека как нечто внешнее по отношению к нам, но это видимое оправдывает (подтверждает) наше ожидание (как в приведенном выше примере), то эта визуализация, эта определенность мира обуславливает то, что человек проходит не через меня, а мимо, т.е. как и многие вещи (предметы) мира. Они не входят в нас. Они есть в нашем поле зрения, но они всегда находятся по отношению к нам на расстоянии, потому мы не «знаем» вещей, которые нас окружают. Мы их не понимаем. Это вещи, которые являются результатом наших визуальных ожиданий. Они подтверждают наши ожидания исчисляемости мира, его опознаваемости, распознаваемости, его определенности. Такая визуализация уменьшает наш страх перед неизвестным, ту опасность, которая могла бы исходить от незнакомого предмета или человека. С этой точки зрения у нас возникает вопрос: когда мы пытаемся понять человека на основании жестов, позы тела, мимики и т.д., то что мы на самом деле делаем? Например, мы пытаемся определить значение жеста: руки в боках означают одно, а протянутая вперед рука с вытянутым указательным пальцем означает другое. Таким образом, психологическими характеристиками наделяются внешние телесные движения. Возникает вопрос: насколько правомерно устанавливать такие связи между внешним и внутренним? На основании чего мы могли бы это делать? Каковы условия интерпретации жестов, имеющих только визуальное выражение? Например, насколько человек, проходящий мимо нас поздним вечером, расценивается нами как угрожающий (походкой, выражением лица, жестами). Почему мы пришли к такому выводу, почему данные визуализации, которые возникли и дошли до нас как угроза, восприняты нами именно так? Что позволяет нам от внешнего (жеста, позы тела) перейти к внутреннему – агрессии, страху? Мы безошибочно улавливаем эту связь и стараемся переместиться из зоны опасности. Мы делаем это правильно, хотя до конца точно не можем этого знать. Возникает вопрос: как, каким образом от этого внешнего видения перейти к внутреннему? Мы это легко делаем на уровне обыденного сознания. Но то, что мы делаем в повседневности, обычно это не оправдание, так как в философии любой жест обыденности может быть поставлен под вопрос. Мы можем сформулировать проблему: зачем мы это делаем? Почему мы переходим от созерцания внешнего к внутреннему, т.е. от распознавания внешнего к распознаванию внутреннего, от стратегии «смотреть» к стратегии «видеть». На наш взгляд, в данном случае возникает необходимость ввести категорию умозрения. Правильно расставляя акценты, следует настаивать не на умозрении, умном зрении, а на умном видении. Видение, которое определенным образом настроено. Если говорить о стратегии смотреть, то ее основной недостаток и, может быть, даже порок, заключается в этом пороге, на котором останавливается зрение, как бы цепляясь за внешнее, останавливаясь на границе внешнего и внутреннего, т.е. удовлетворяясь формой. Эта победа внешнего над внутренним – это то, что может не оправдать в дальнейшем наших ожиданий, а содержание может не соответствовать форме. Наша слишком поспешная визуализация может оказаться очень упро-

щенной, поспешной, не истинной, т.е. не бытийственной; может увлечь нас внешним и закрыть доступ к внутреннему. Таким образом, зрение необходимо настроить определенным образом и для этого важно изменение перспективы.

М. Мерло-Понти вместе с М. Хайдеггером предлагают изменение позиции, которая заключается в том, что необходимо сделать центром мира не «Я», а само «Я» поместить в видимое, т.е. чтобы видящий «растворился» в видимом. Видящее становится соразмерным видимому. Примером такой соразмерности в виде метафоры мы можем использовать кадр из фильма А. Тарковского «Андрей Рублев». Этот фильм начинается характерной картиной: русское средневековье, эпоха религиозного живописца А. Рублева и сцена изготовления воздушного шара. Люди сделали пузырь, надули его, прикрепили корзину и привязали веревками к земле. Когда этот шар наполнен и у него достаточно силы подняться – в корзину садится человек в крестьянской одежде (этаким фанатиком воздухоплавания) и поднимается вверх. Что в данном случае для нас важно? Интуиция художника Тарковского, на наш взгляд, безупречна, т.к. когда шар находится низко над землей, взгляд еще различает: церковь с колокольней; несущееся стадо; людей, идущих по дороге; березовую рощу вдаль. Эта способность видеть основана на том, что человек находится «посреди» мира, он как бы включен в него. Человек является частью видимого и соразмерен миру. Когда расстояние возрастает и шар поднимается все выше – он становится похож на «глазное яблоко». Как будто это взгляд какого-то существа, может быть Бога, может быть титана, циклопа, но это уже нечеловеческий глаз. Если бы человек имел такую глазницу, то он был бы уже не соразмерен миру. Он не мог бы распознать этот мир, так как не был бы его частью. Видящий в этом случае не является частью видимого, то есть часть не является принадлежностью целого, как заметил бы Х.-Г. Гадамер. Что же показывает нам А. Тарковский? Хаос вокруг. Из той высоты, того другого взгляда мир теряет свои привычные очертания, он переворачивается, т.е. земля накрывается, границы мира расползаются. Нас начинает подташнивать из-за этой несоразмерности видимого видящему. Мы начинаем реагировать на это тошнотой, т.к. утратили пространственную определенность. Мир теряет свои границы, свои очертания, теряет формы привычного. Ожидания визуализации не оправдываются и мир оказывается как бы потерянным. Он становится тем первозданным хаосом, из которого, чтобы вновь родилась земля, с ее лесами, полями, монахами, сумасшедшими, должен появиться какой-то новый субъект, новый метод сборки этого мира, так как существо видящего изменилось. Тот, кто имел бы такой взгляд, трансцендентальный взгляд, мог бы быть Богом (или художником), конечно, имеет другой взгляд на мир. Но насколько это другой взгляд? В случае абсолютного Другого, видящее изменилось бы в своих границах, формах и, следовательно, в своей опознаваемости. Если представить, что эта перспектива каким-то образом оказалась бы доступной для человека, и он, однажды проснувшись, оказался бы среди мира, который он не распознает. Насколько эти видимые миры птицы, жука и человека различаются и различаются по одному признаку, а именно соответствию видящего и видимого? По существу, умозрение – это есть настройка, подстройка видящего под видимое. Это изменение перспективы, когда человек из центра, который структурирует мир, стягивая вещи к себе, к центру – «Я» – делает обратное движение, т.е. как бы растворяется в мире. Он принадлежит этому миру, как «слышащее ухо», как «видящий глаз», как «берущая рука» – рука землепашца, пахущего землю, как шаг человека, который соразмерен пути, который может быть пройден человеком.

Попробуем взглянуть на сегодняшнюю несоразмерность. Для того чтобы пройти мир пешком в размерности нашего шага, мы должны сделать телесное усилие, и если оно будет даже очень значительным, мы все равно сможем пройти только некоторое расстояние. Будем ли мы двигаться по экватору или по какому-то более сложному периметру, мы все равно не сможем охватить мир в целом. В случае нашего пройденного пути как человеческого пути, который только и есть наш мир, когда мы прошли его шагом, а еще лучше, если мы шли босыми, мы не сможем забыть те тропинки, изгибы и повороты, скалы, берег моря и т.д., которые мы извели. Это и будет наш мир, где видящий находится посреди видимого, посреди мира. Какова разница, когда мы со скоростью хорошего автомобиля минуем пространства, вещи, людей.

Что у нас сохраняется в восприятии? Остается только мелькание форм, которые не входят в нас частью своей мерности. Конечно, каждая вещь есть часть мира, но когда мы преодолеваем расстояние на машине, у нас остается только память о движении машины и память на протекторах, которые изнашиваются.

Таким образом, мысль М. Понти, как и М. Хайдеггера, заключается в том, что переход от внешнего зрения к внутреннему усмотрению может быть произведен только в результате встраивания себя в мир, т.е. формирования способности видеть себя не центром мира, а посреди мира.

В случае, если мы обратимся к тому, как мы видим другого человека, то найдем изменение перспективы, если мы находимся в стратегии умозрения. Мы можем понять Другого только в том случае, если мы обладаем способностью переместиться в его мир, т.е. стать для него тем, что входит в его мир. С другой стороны, этого Другого нам необходимо сделать частью нашего мира, частью нашего смирения перед миром, нашей смертности, нашего мирения. В этих смыслах есть масса ассоциаций, о которых пишет М. Хайдеггер. Мы можем распознать Другого, распознать за внешним внутреннее, если мы смиримся с его присутствием в нашем мире. Мы смиримся с тем, что он есть в нашем мире не как нечто внешнее, которое прошло мимо нас в акте визуализации, а как то, что присутствует в «Я». Удовлетворившись только визуальной проекцией, которая возникла в нас, она останется всего лишь намеком, проводником к внутреннему, а мы разрешим себе поспешную интерпретацию. Так, например, если Другой замахивается для удара, то мы можем задать себе вопрос: нет ли в нас того, что вызывает жест Другого? Это и есть переход от внешнего к внутреннему. Это переход не от внешнего Другого к его внутреннему, а переход от внешнего «Я» к себе внутреннему. Задача философской рефлексии заключается в том, чтобы распознать мир как мир и людей в этом мире через усмотрение себя. В «этом умном» зрении найти в себе то, что ведет от внешнего к внутреннему. Подобное понимание себя через Другого мы называем психологической перспективой взгляда.

Когда Другой интуитивно производит выбор, пусть визуальный, не в пользу Я (встречает по одежке), а в пользу других, можно оправдать себя тем, что у него плохой вкус и т.п., а можно перенаправить взгляд, т.е. направить взгляд на себя и спросить: а что в нашем визуальном образе вызывает у Другого такой выбор? Почему выбрали другого человека, а не меня? В этом случае не помогут ссылки на отсутствие вкуса. Важно перенаправить взгляд не вовне, для оценки Другого, а во внутрь, т.е. на самого себя. Это, на наш взгляд, и есть умное зрение, которое не подвергает жест Другого поспешной интерпретации, а напротив, Другой становится зеркалом, которое возвращает наш собственный взгляд и направляет его на само «Я», на наше внутреннее. Мы должны понимать, что наши

внешние, визуально опознаваемые жесты являются большей частью результатом нашей внутренней, душевной и духовной работы. Если работы нет, то и жесты случайны, неупорядочены, часто бессмысленны, возможно агрессивны и т.д.

Если эта работа есть и она уже преобразовала это внешнее, то на основании закона соответствия между внутренним и внешним внутреннее содержание человека переформирует себя в соответствующий внешний облик – все окружение «Я»: жесты, позы тела, мимику в то, когда они со-ответствуют. Наблюдательный взгляд художника (И. Репина) предоставил в наше распоряжение облик Льва Толстого в старости, когда внутреннее писателя настолько преобразовало его внешнее, что все признаки старчества кажутся несущественными. Дух как бы расположился в центре его лица, и облик Льва Николаевича незадолго до смерти не отражает смерти, разрушения, его старость прекрасна. Когда лицо становится местом духа, то мимика и вся телесная форма в целом начинают быть проводником от внешнего к внутреннему. Таким образом, человеческое общение оказывается двойным усилием, усилием того, кто видит, кто настроил свой взгляд, чтобы распознать за внешним внутреннее, а с другой стороны, это способность видимого оказываться преобразованным и измененным своим внутренним, той формой, которая достигла компромисса между внутренним и внешним.

В завершение можно заметить, что точка зрения обратного хода, т.е. от внешнего Другого к его внутреннему, на наш взгляд, не совсем верна. Нам кажется, что схема понимания разворачивается иначе. Она идет от внешнего Другого к Я – внутреннему. Умозрение рассматривает Другого только как зеркальную проекцию, как визуализацию собственного «Я». Внешний ответ Другого и есть напоминание или направление взгляда, который «Я» должно обратить на самого себя, в этом заключается понимание. Проблема состоит в том, что доступ к пониманию Другого открывается только через самопонимание, т.е. насколько «Я», будучи понятным самим для себя в единстве своей мимики, жестов, позы тела, своих характерных движений, насколько Я понимает себя в этом внешнем, настолько Я может понять Другого, не просто распознать его как вещь среди вещей, а понять, в чем существо его внутреннего движения, движения души.

На наш взгляд, интерпретировать Другого без понимания себя (своей напряженности, замкнутости, истеричности и т.д.) невозможно. Часто мы не видим себя, но с легкостью интерпретируем Другого. Такая схема понимания прямо противоположна традиции гуманистической философии и психологии в лице В. Дильтея, Х.-Г. Гадамера, М. Хайдеггера, Э. Фромма, В. Франкла, К. Роджерса, А. Маслоу и др. Нельзя соблазняться легкостью визуализации, которая дана нам как телесная способность взгляда проецировать вещь в мир и размещать его в этом мире. В нас есть эта способность и мы с поспешностью этим пользуемся, оценивая, если Другой сделал этот жест, то это означает то-то. Основной вопрос, который мы должны задать: почему Другой это делает? В любом взаимодействии есть обоюдное влияние, жест Другого, его речь или письмо – это ответ Я. Этот путь понимания прямо противоположен тому, что предлагает популярная литература по психологии. Она допускает: вот схема жестов, а вот система интерпретаций. Нам предлагают пользоваться этим механически. На самом деле, жест Другого – это всегда ответ в диалоге. Именно поэтому нам необходимо разобраться в этой способности смотреть, которая в своем облегченном варианте разрешает нам визуализировать, дистанцировать и интерпретировать. Тогда как стратегия понимания заключается в том, чтобы разместить себя посередине мира, в качестве партнера с этими предметами, вещами, природой и другими

людьми, разместить себя не в качестве центра «Я», которое занимает королевское место, и всех размещает на этом шахматном поле вблизи или вдали от себя. Есть гораздо более гуманистическое осмысление, которое требует ответственности и, прежде всего, ответственности перед собой. С этой точки зрения, на наш взгляд, идеи гуманистической психологии неглубоко проникли в сознание российских психологов. Вызывает озабоченность все большее использование манипулятивных техник, касающихся стратегий нейро-лингвистического программирования и бихевиоризма, т.е. стратегий получения быстрого эффекта, определяющих человека как объект.

Тема 6. ЧЕЛОВЕК КАК ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЕ СУЩЕСТВО

Человек говорящее существо и не просто случайным образом говорящее, а по преимуществу говорящее. Одновременно он действующее и поступающее существо. Из конфигурации его действий и поступков возникает то, что мы называем событием человеческой жизни. Например, событие встречи, свидания, свадьбы, рождения ребенка.

Событие оказывается структурированным дважды. С одной стороны, это то, как человек поступает, второе то, как он рассказывает об этом. При этом событие и рассказ могут не совпадать. В этом смысле человек является драматическим существом.

Приведем в пример фразу возлюбленной А.П. Чехова, которую она сказала ему: «Я пережила драму, а вы написали драму». Она участвовала в событии любви, а он написал повесть «Дама с собачкой».

Событие и рассказ не совпали, но не в одном и том же субъекте. То, что для дамы было событием, для А.П. Чехова – рассказом. Одновременно эта дама в своем сообщении также перевела событие любви в некий комментарий. В этом случае мы имеем совершенно другую позицию: несовпадение между событием и рассказом в одном и том же субъекте.

Итак, событие и рассказ вступают в определенные отношения, которые мы будем называть конфигурациями.

Отсюда наш первый тезис: человек – это драматическое существо. Всякая фраза – это драма, не говоря уже о более обширных формах повествования.

Возьмем такую фразу: «Ты моя жена и ты последуешь за мной». Очень легко понять весь драматизм этой фразы: когда-то вы дали слово, стали чьей-то женой, но проходят годы, и мужчина уже не так хорош, а может быть болен, возможно, у него какие-то романтические приключения имели место в жизни. Но вы остаетесь его женой. Он говорит: «Ты моя жена и ты последуешь за мной во всех моих несчастьях, страданиях, радостях и т.д.». Женщина может поддержать это сообщение: «Да, я твоя жена (и с этим ничего не поделаешь, к сожалению)». Но женщина может сказать: «Да, я твоя жена, но я не хочу участвовать в дальнейших событиях твоей жизни». Когда человек говорит, «ты моя жена», он напрягается, у него есть сомнения, тревога и даже страх – каков будет ответ. Будет ли это сообщение поддержано или будет отвергнуто. В одной фразе содержится вся драма этого брака. И его прошлое, предположим, если мужчина изменял, а сейчас его одолели болезни, вы оказываетесь ответственной за всех тех женщин, которые прошли с ним, но вы остались единственной. Разве это справедливо? Ты моя жена – основа и исход драматического конфликта.

Между событием и рассказом о нем всегда существует зазор. Легко ли восстановить все события жизни человека? Конечно, нет. Но их можно собрать в рассказе. Содержание события бесконечно, оно совершает некое действие в судьбе не только этого человека, но и в судьбе супруги, родителей, детей. При данных семейных обстоятельствах (перечень этих обстоятельств может составить не один десяток страниц психоаналитического отчета) дети вырастут именно такими. Дочь будет неуверенной в отношениях с мужчинами, не будет доверять им. Сын будет чрезмерно самовлюбленным и самоуверенным.

Событие не имеет конца. Всякое событие бесконечно в пространстве и времени, а также в своей интерсубъективности, в воздействии на других людей. Как событие отзовется в нашем будущем, не говоря уже о настоящем, и какие прошлые события привели именно к этому событию, мы никогда не сможем ответить исчерпывающим образом. Поэтому человеку необходим рассказ. Событие бесконечно, рассказ всегда устремлен к концу. Необходимо событие превратить в историю.

В рассказе событие собирается с одной точки зрения. Во фразе «Ты моя жена и ты последуешь за мной», все события жизни, вся неопределенность поступков, все то, что между ними происходило – все забыто. Осталась только история, которая центрируется сообщением о том, что она его жена.

Итак, событие и рассказ никогда не совпадают.

Конфигурации этих несовпадений могут быть следующими. Укажем только на некоторые. Содержание события может быть трагическим, а рассказ повествовательным. Это одна конфигурация.

Так, например, трагедия, связанная с пребыванием в тюрьме по ложному доносу, обвинению. Часть наших соотечественников в известный период советской истории оказались в лагерях, не будучи виновными. Они были вынуждены находиться рядом с уголовными преступниками, претерпевать тиранию, репрессии надзирателей, издевательства и даже пытки следователей. Событие – трагическое, но рассказ о нем может быть повествованием, просто комментарием о фактическом положении дел.

Эту конфигурацию разбирает В.А. Подорога, исследуя дискурсивный стиль В.Т. Шаламова в «Калымских рассказах». Он говорит о том, что, когда вы познакомитесь с биографией Шаламова, то будете потрясены трагедией этого человека, более трагическую историю трудно придумать. Однако, как говорит В. Подорога, его «Калымские рассказы» – это повествование, сообщение о событиях, которые имеют и случайный характер, и смешной, и нелепый. Трагедия здесь превращается в некое сцепление случайностей, в котором «трагедия» не чувствуется. Он не напрягает ситуацию, он – повествователь, он рассказывает о событии. Как это может быть? Может быть, это сила духа человека, может – способность к прощению, ведь он христианский человек.

Совершенно другое – А.И. Солженицын. У него другая судьба, она не столь трагична, как у В.Т. Шаламова, и даже более того – благополучна. Если мы проследим его судьбу, то можно сказать, что он «закончил хорошо». Он стал пророком в своем отечестве, у него была возможность телевизионного вещания на всю страну, возможность говорить о том, как обустроить Россию и т.д. Судьба благополучна, но драматизм его рассказа об одном дне заключения в лагере («Один день Ивана Денисовича») таков, что мы оказываемся глубоко потрясенными. Рассказ – это подлинная драма, в отличие от события судьбы.

Вторая конфигурация заключается в том, что рассказ о событии производится рассказчиком, который остался жив, а все участники этого события умерли. Приведем в пример поэму А.А. Ахматовой «Без героя». Участники этого события умерли, остался только рассказчик, который и договорит. В данном случае событие не завершено, хотя его авторы физически умерли или уехали из России, но осталась одна и она договорит.

Участники этого диалога: Н. Гумилев – расстрелян, возлюбленный А. Ахматовой – уехал за границу, О. Мандельштам к этому времени находился либо в воронежской ссылке, либо где-то на пути в лагерь.

Участники этого диалога уже умерли, остался только рассказчик, тот человек, который и конституирует событие. «Кто выжил, тот и расскажет». Тот, кто берет слово, единственный выживший, он и есть конституэнт события. В данном случае событие делает рассказ. Очень много подобных примеров в истории России, когда событие сохраняется с точки зрения рассказчика, который остался жив, и он становится единственным означающим произошедшего события.

Следующая конфигурация – дискурсивная наррация с элементами драматизации в отношении события, малозначимого самого по себе.

В истории философии мы можем найти, для примера, диалог «Пир». Незначительность этого события подчеркивается тем, что герои этого диалога собираются для разговора, будучи во хмелю. Часть участников этого диалога приходят с пирушки. Почему они позволяют себе это? Они собираются говорить о любви. А какой мужчина будет говорить о любви трезвым? Необходимо каким-то образом возбудить, воодушевить себя. С другой стороны, все мы знаем о незначительности этих разговоров, догадываемся, о чем мужчины говорят, выпив в компании, что они говорят о женщинах и о любви. Все знают, что это – болтовня. Таким образом, незначительное событие превращается у Платона в диалог «Пир», который, на сегодняшний день, является одной из лучших разработок темы любви. Идеи, которые высказывают участники диалога, это непреходящая сокровищница культуры. Говорить серьезно о повседневном. Попробуйте возвышенно, философски говорить о любви – это очень трудно. Но, открыв диалог Платона, вы сможете приобщиться к такого рода диалогу.

Конфигурация этого события такова: событие незначительно, но рассказ, посредством драматизации, превращает его не только в интересное событие, но и делает интересными его участников. Мы забываем, что Сократ пришел босым, Алкивиад – пьяным, Диотима, вероятнее всего, там не присутствовала, хотя вводится в качестве участника события. Она среди мужчин – единственная женщина, гетера. Многие комментаторы этого диалога сходятся на том, что Диотиму не позвали. На мужскую пирушку звать женщину, хотя бы и гетеру, неприлично. Греки все-таки воспитанные люди. Ее там не было, но слово ей дали, и, скорее всего, это слово принадлежит Сократу, они разыграли женское присутствие в мужском диалоге. Итак, рассказ гораздо более драматичен, более интересен, чем само событие. Например, слово «пир» во французском языке звучит как «банкет», праздник с едой и питьем.

Приведем еще один пример – драма Чехова «Дама с собачкой». Начало этого события крайне ничтожно – курортный роман, известный каждому в отношении незначительности самого события, а также его последствий. «Кто не имел курортных романов, тот плохо прожил свою жизнь». С другой стороны, кто делал слишком серьезные выводы из своих курортных романов, тот тоже несерьезный человек. Мы знаем, что «курортный» отъезд из семьи имеет «освежающее

действие» для человека и даже для семейных отношений, но делать серьезные выводы из курортных, дачных и прочих романов никому не придет в голову.

Чехов конструирует драматический конфликт, создает ситуацию такого напряжения, в котором мы чувствуем присутствие драматического элемента, обосновываемого тем, что это они – участники – интересные, глубокие люди. Чехов разрабатывает рассказ таким образом, что само событие – курортный роман – незначительно, но через драматизацию, через введение значительных, глубоких характеров мы вдруг интересуемся тем, что с ними происходит. У нас возникает интерес не к событию, оно ничтожно, о нем не стоит говорить; у нас возникает интерес к героям. К чиновнику из высшего петербургского общества, к даме, которая заперта в провинции в доме своего мужа. Переписка, редкие встречи в какой-то съемной гостинице, приезд героя в провинциальный городок и прочее. Постепенно через эти драматические эпизоды мы все больше и больше увлекаемся историей этих героев.

Интерес усиливается не интригой, а высвечиванием сложности характеров, их глубины и достоверности чувств, переживаемых героями.

Для писателя не существует малозначущих событий, важно наличие таланта. Если талант есть, то и курортный роман может быть драмой. Драматическое событие, даже трагическое, ничто, если отсутствует талантливый рассказчик.

Таким образом, мы приходим к выводу, что событие – историческое, личное, семейное – не имеет конца во времени и не может быть закончено, но человек как драматическое существо превращает его в рассказ, требует конца истории.

Здесь мы переходим к следующей идее, заключающейся в том, что бесконечности события и тому хаосу, который это событие несет, мы противопоставляем событие рассказа, который всегда чем-то начинается и чем-то заканчивается. Человек как драматическое существо не может пережить, если у истории нет конца.

Двусмысленность «истории» как раз заключается в том, что история как событие принципиально не завершена, а история как рассказ требует конца. Требование конца принадлежит к числу потребностей, неисполнение которой приводит к фрустрации.

Событие любви исчерпало себя, все уже ясно, но влюбленный Вертер требует последнего разговора, хочет, чтобы его возлюбленная сказала, почему она выбрала другого. История такова, что все уже ясно, не надо унижаться и спрашивать о том, что уже произошло. Но нужно, чтобы она сказала...

Например, в «Горе от ума», Софья выбирает Молчалина, Чацкий негодует, обличает это общество во главе с Фамусовым, аффект этого человека связан с тем, что его не выбрали, его не любят, а любят другого. Конечно, трагедия, здесь уже все ясно, но он все равно требует последнего разговора, – обличения.

Требование конца – важная характеристика человека как драматического существа. Ему нужно знать, «чем сердце успокоится».

Откройте любой детектив и попробуйте его читать, зная, что у него нет последних страниц. Вы не узнаете, кто убийца. Вы бросите этот рассказ с пренебрежением, потому что в нем нет конца. Преступление без конца – этого не может быть. Раскольников убил старуху и не раскаялся, пусть у события нет конца, но роман-то закончен.

Возьмем другой пример, Евангелие. Книга начинается с Благовещения и заканчивается Апокалипсисом. Если говорить о событии рассказа, то драма Евангелия разворачивается между Благовещением, то есть, когда ребенка еще нет, но

рождение этого дитя имеет космическое, даже космогоническое значение. Он рождается, чтобы изменить мир, дать начало новому миру – это космогоническое событие. И заканчивается Апокалипсисом. Человек не может жить в без-размерности события. Само событие не может быть завершено, но рассказ о нем должен быть закончен. Именно так мы сообщаем друг другу все свои истории, и если кто-то нас прерывает, мы перезваниваем заново, мы пытаемся встретиться еще раз, мы стремимся закончить свою историю, и не только свою, но и чужую.

Таким образом, проблема конца рассказа для нас очень важна, потому что само событие рассказывается с точки зрения конца. Мы знаем, что случилось, и всю наррацию выстраиваем с точки зрения конца. Если встреча двух молодых людей завершилась свадьбой, то и мы рассказываем об их встрече с радостью и, может быть, даже с ликованием, мы как бы говорим, что их встреча предвещала такой счастливый конец. Это молодые люди, которые созданы друг для друга. Если же встреча двух молодых людей закончилась разрывом, то с точки зрения конца мы говорим: да, они встретились, но сразу были очень разными, их встреча содержала в себе некую проблему, было уже что-то, что разделяло их, оставляя их слишком непохожими, поэтому, скорее всего, они и должны были расстаться.

Почему мы так рассказываем? Потому что конец структурирует начало самого рассказа, то есть о событии мы рассказываем с точки зрения конца. Из чего следует, что человек зачастую делает невероятные усилия для того, чтобы узнать конец события: любви, преступления, битвы, футбольного матча. Если мы не знаем финала события, мы чувствуем себя фрустрированными, мы знаем, что событие состоялось, но не знаем, чем оно закончилось. Когда нет конца у нас возникает чувство неудовлетворения.

Приведем еще один классический пример истории, которая завершается трагически и рассказана с точки зрения ее трагического завершения, то есть она рассказана с точки зрения конца. Это история Гамлета. Если вчитаться в текст Шекспира, можно понять, что с героем что-то должно случиться. У Шекспира сразу вводит нас в ситуацию напряжения, связанного с тем, что он знает конец истории: все погибнут, все участники события плохо закончат. Если бы Шекспир не знал этого конца, то можно было бы рассказывать историю принца с другими интонациями, не вводить с самого начала тень Отца. Нельзя весело и игриво начинать историю, если в конце все погибнут. Нужно и начинать: тень отца Гамлета появляется, герой встревожен, он полон страхов, он начинает спрашивать старца Полония, о том, что случилось с его отцом. История начинается как трагедия, хотя могла бы быть и историей принца Гуатамы, историей о царском сыне, о роскоши жизни во дворце, о безмятежном детстве и юности, о любви и заботе отца и др.

Рассмотрим средства драматизации. Напомним, что между событием и рассказом возможны известного рода конфигурации, то есть несовпадения. Между событием и рассказом всегда существует зазор и это делает человека драматическим существом, потому что он никогда не попадает в само событие, он попадает только в рассказ, он существует как рассказ о нем. Даже одно слово может быть рассказом. Например, молодой человек приходит на свидание и говорит: «Как грустно...». Ничего хорошего нам ждать уже не приходится. Достаточно сказано. Одно слово, фраза делают человека автором истории и этот рассказ никогда с самим событием не совпадает.

Какими же средствами достигается драматизация?

В истории литературоведения эти приемы достаточно хорошо известны, но нам важно выявить их человеческое измерение, то есть, каким образом человек чувствует себя при подключении к этим приемам.

Первый прием – это драматизация события посредством введения диалога.

Повествование и диалог отличаются тем, что повествование – это процедура, которая вводит нас в состояние покоя и даже расслабленности. Чистая наррация – это то, что уже перестало меня волновать, я успокоился и готов рассказать о том, что произошло. Я пребываю в состоянии покоя, уравновешенности, может быть даже расслабленности. Рассказ может быть вечерним, старческим, гомеровским, может быть близок к некому эпическому размеру. Все уже случилось. После драки кулаками не машут. Я просто рассказываю.

Совсем другое – диалог. Пока событие неясно для меня, пока я еще могу его переосмыслить, пока его конец неизвестен и герои только говорят друг с другом – это и есть драматическое напряжение.

Приведем в пример следующий текст Благовещения: «В шестый же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет. К Деве, обрученной мужу, именем Иосифу из дома Давидова; имя же Деве: Мария. Ангел вошел к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами. Она же увидевши его смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот зачнёшь во чреве, и родишь Сына, и наречёшь Ему имя Иисус. Он будет велик и наречётся Сыном Всевышнего; и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его. И будет царствовать над домом Иакова веки, и царству Его не будет конца. Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдёт на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречётся Сыном Божиим. Вот и Елизавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала в старости своей, и ей уже шестый месяц; ибо у Бога бессильным не останется никакое слово. Тогда Мария сказала: се раба Господня; да будет Мне по слову твоему. И отошел от Нее Ангел» («От Луки» 1:26/38).

Этот текст представляет собой соединение двух драматических конструкций. Одна из них – это повествование («...вошел к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами»). Рассказ имеет эпический размах. Так рассказывает рапсо́д, так сказывается эпос, «Да будет!» – говорит ангел. Будет вот это, потому что «я знаю». Одновременно в этом тексте существуют и диалоги. Мария боится, потому что она предчувствует дитя и ангел подтверждает это, но не имея мужа, она должна быть по закону иудейскому побита камнями и предана смерти. Она говорит ему: «...как будет это, когда Я мужа не знаю?». Это ее основная проблема, ядро ее страха. Она ни о чем больше не спрашивает. Вопрос в сторону причины страха.

Мария спрашивает: «Скажи мне, что со мной будет? Неизвестен отец моего ребенка. Я не могу сказать об этом». – Вот завязка драмы. Самая драматическая точка этого разговора начинается с введения вопроса. Мария спрашивает: «...как будет это, когда Я мужа не знаю?». Диалог продолжается, Ангел говорит: «Святое в тебе и наречётся Сыном Божиим», далее следует пример: «...Елизавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала в старости своей, и ей уже шестый месяц; ибо у Бога бессильным не останется никакое слово».

Каким образом Ангел успокаивает ее? Он переводит диалог в повествование, говоря: «Не бойся, все будет хорошо, радуйся, благодатная». Событие этого рассказа завершается радостью и ликованием.

Драматический эффект, который начинается с введения диалога, заканчивается повествованием, то есть модальность повествования меняется с трагической на повествовательную, успокаивающую.

И этим история Благовещения исчерпывается. Ангел говорит: «Будет сын Твой сыном Божиим», – то есть богом живым, можем мы продолжить. И, таким образом, событие продолжается, но его продолжение разворачивается в схеме повествования, а не в схеме диалога. Перевод диалогической наррации в эпическую приводит к тому, что эта история приобретает совершенно иную модальность. Напряжение (сомнение, страх) переводится в иную психологическую модальность. Через разрядку напряжения – к расслабленности, удовольствию и радости. Именно эмоцией радости завершается эта сцена. Таким образом, напряжение диалогизирующих субъектов разрешается через повествовательную стратегию. Всякий диалог есть дискурс напряжения.

Диалог – это, когда говорят двое, это некий минимум диалога. Участником диалога с Марией является ангел. С кем она говорит? Как возможен ангел? Этот вопрос решается в плоскости сознания, которое постоянно грезит. Оно наполнено легендами, фантазмами, историями из Ветхого Завета, обрывками легенд о пророках, мессиях, о грехе, о заповедях. Мария – иудейская девочка, она сиротой отдана в храм и все время находится среди верующих, иудеев, бог которых – Ягве. И он, надо сказать, это весьма аффективное существо, то посылает манну небесную и перепелов с неба, а то кустом горящим пугает. Это гневающийся, аффективный бог, в отличие от уравновешенного Иисуса. Сознание Марии постоянно грезит, фантазирует, воображает. Она призывает в диалог участника, который бы ее успокоил. Ей нужна разрядка. Ее сознание – это состояние напряжения, страха и сомнения. А ее бессознательное, интуиция девочки, пребывающей под защитой храма и Бога, говорит, что возможно принятие и прощение. Мария не может поверить в свою смерть в столь юном возрасте. Как ей поверить в то, что она будет наказана смертью? Она активизирует свою интуицию, бессознательное, архетипическое, которое пребывает в грезах об ангелах, и этот диалог оказывается возможным. Но на одной стороне говорит ее сознание, а на другой – ее бессознательное. Эти два потока имеют разные психологические регистры. Сознание тревожится и боится, а бессознательное говорит: успокойся, все будет хорошо. В этом смысле ее сознание и психика конструктивны. Она оптимизирует ситуацию и приводит себя к разрядке напряжения через подключение голоса бессознательного (слуховая галлюцинация?). Как возможен ангел? Ангелов нет, но есть среда, в которой возможно в грезах найти именно такого участника для диалога. Не ангел есть, а есть среда, которая создает возможность говорить с ангелом.

Измените среду и все изменится. Сегодня, кто слышит ангелов? Кто слышит – тех подозревают в наличии слуховых галлюцинаций.

У нас среда другая. Иосиф во сне слышит ангела, который говорит: «Прости деву, обрученную тебе, Марию, прими сына». Грезят Мария, Иосиф. Авраам слышит голос, который указывает принести сына в жертву. Это среда, в которой возможен диалог с ангелами, Богом, и такая форма драматизации.

Диалог – это разговор двух субъектов, которые изначально не согласны друг с другом. Если диалогизирующие согласны друг с другом, то диалога не будет,

будет некое присоединение, например, в виде симпатии, любви, проникновения – это другое. Диалог – это дискуссия. Это дискурс несогласных друг с другом людей. Поэтому диалог – это всегда напряжение. С этой точки зрения Сократ – крайне неудобный собеседник, потому что он задает вопросы очень неприятные. Например, он спрашивает: «Точно ли вы знаете, что вы говорите правду? Точно ли вы являетесь тем самым справедливым, знающим? Точно ли вы знаете, что есть добро?». Он все время спрашивает, тем самым создавая напряжение. Человек о себе думал, что он добрый, хороший, правдивый, но тут приходит Сократ и спрашивает: «Точно ли вы знаете, что есть добро? Точно ли вы говорите истину?». Поэтому Сократ среди дискутирующих субъектов есть фигура напряжения, он обнаруживает в сообщениях, в дискурсе других людей противоречия, несогласованность, незнание. Все диалоги Платона – это выведение фигуры Сократа, который обнаруживает дефект, недостаток у говорящих с ним. Сократ – это человек, говорящий неприятные вещи.

Каков итог? Как известно, афиняне приговорили его к смерти, одна из гипотез заключается в том, что он, действительно, раздражает афинян. Всякий человек, задающий неудобные вопросы, раздражает. Он драматизирует, напрягает, короче, хочется, чтобы его не было. А как сделать, чтобы его не было? – приговорить к смерти.

Сократ – человек, который запускает дискурсивную машину борьбы, соперничества. Он заставляет участвующих в диалоге соперничать, конфликтовать, в том числе бороться за слово самого Сократа. В диалоге зачастую ситуация разворачивается таким образом, что каждый из диалогизирующих пытается перетянуть Сократа на свою сторону, заручиться его поддержкой, приобретая тем самым фигуру защиты. Они боятся его. Каждый раз, когда он берет слово, они внутренне вздрагивают, напрягаются, потому что Сократ методически обнаруживает, что каждый из них, кто произнес какое-то суждение, не прав. Попробуйте поговорить с таким человеком. Всякий выходит из такого диалога фрустрированным. Сократ подвешивает их как марионеток, выявляя противоречия их знания. Знающего и уверенного он делает незнающим и неуверенным, подающему надежды юноше, Алкивиаду, предавшемуся обычной жизни молодых людей его происхождения, Сократ говорит, что разочарован в нем. Может быть именно по этой причине Алкивиад и напился, он не желал услышать подобного от своего учителя, в которого он влюблен.

Сократ никогда не прибегает к комментарию, он никогда не уравнивает ситуацию повествованием. Он все время удерживает напряжение.

Совсем иное – Платон. Платон переводит сократовский диалог из ситуации напряжения в стратегию повествования. Платон в конце жизни переходит от диалогов к написанию произведений, таких, как «Государство», «Законы», уже лишенных драматического напряжения. Платон обнаруживает большую комфортность, он не диалогизирующий субъект, а педагогический.

Французский философ Мишель Гурина утверждает, что различия между Сократом и Платоном заключаются в том, что Сократ диалектик, драматизирующий событийность, драматический субъект, а Платон – педагог, он использует диалог в педагогических целях, поэтому вводит вымышленных героев, Диотиму например. Это все, по мнению исследователей, платоновские включения. Сократ – драматическая фигура. Его история жизни заканчивается как трагедия. С точки зрения этого конца Сократа события его жизни могут рассматриваться только как трагические. Платон же, в отличие от Сократа, прожил более

восьмидесяти лет, создал свою философскую школу, которая называлась «Академа», у него был блестящий ученик – Аристотель, он написал труды, в отличие от Сократа, который ничего не написал, его история благополучна, поэтому из Платона получился не трагик, а педагог. В этом разница.

Драма, трагедия могут удерживать свое содержание только в диалогах, именно поэтому роман отличается от эссе, драма отличается от повествования тем, что в драме, особенно в трагедии, сплошь диалоги. Люди дискутируют друг с другом. Классическая драма разворачивается через диалоги.

Поэтому, когда мы заставляем кого-то диалогизировать, то есть вступать в диалог, подвешивая человека в вопросе, заставляем его отвечать, мы тем самым драматизируем ситуацию, мы делаем ее напряженной. Но это непереносимое переживание, человек не хочет постоянно быть подвешенным, он не желает быть драматическим существом, он пытается ускользнуть в повествовательность, там, где все будет хорошо. Хороший конец, милые люди, которые тебя не ставят под вопрос, не подвергают сомнению, обеспечивая психологический комфорт. Следовательно, страсти уравниваются не в диалоге, а в повествовании. Поэтому сам Пир является драматической ситуацией, а банкет, завершающий Пир, – это повествование, то есть все уже напилось, начинается банкет. Пир – это драма, а банкет – дружеская пирушка. Хотя все участники те же, но изменилась психологическая модальность.

Кроме стратегии драматизации путем введения диалога, следующий прием, который используется человеком как повествовательным существом, – это неоднократное повторение события с усилением позиции диалогизирующих.

Приведем в пример следующий текст: «Когда Ангелы отошли от них на небо, пастухи сказали друг другу: пойдем в Вифлеем и посмотрим, что там случилось, о чем возвестил нам Господь. И поспешивши пришли, и нашли Марию и Иосифа, и Младенца, лежащего в яслях. Увидевши же рассказали о том, что было возвещено им о Младенце Сем. И все слышавшие дивились тому, что рассказывали им пастухи. А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» («От Луки» 2:15/19).

Первый рассказ о событии Рождества происходит со слов волхвов, людей, находящихся на границе животного и человеческого мира. Они знают языки животных и человека, поэтому их рассказ об Иисусе не отличается пространностью, они только передают сообщение о событии рождения. Далее, о событии рождения говорят халдеи – звездочеты из Месопотамии и, возможно, жрецы из Египта. Они пришли по звезде для того, чтобы увидеть младенца. Они сообщают Ироду: так звезды встали над Вифлеемом, это уникальное звездостояние согласно их космогонии требует свидетельства, они говорят – мы пришли вслед за звездой.

Таким образом, дополнительное усиление наррации от пастухов к халдеям приводит к тому, что они придают этому событию космогонический масштаб. Пастухи говорят о том, что этот младенец будет говорить на языке животных и птиц, халдеи вводят космогонический размах, в младенце сойдутся земля и небо.

Иисус – это младенец, который, согласно волхвам, будет понимать язык животных и птиц, потому что они сами находятся на этой границе. Потом приходят халдеи, звездочеты, они говорят, что под звездой Вифлеема родится великий человек, потому что «звезды так встали». В этот день рожденный под этой звездой младенец будет великим человеком. Они вводят космогоническое измерение в событие рождения Иисуса. «По прошествии восьми дней, когда надлежало

обрезать Младенца, родители, для совершения обряда, отправились в Иерусалим, чтобы посвятить Его Господу».

Следующее усиление: «Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Он был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева; и Дух Святой был на нем. Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня. И пришел он по вдохновению в храм. И когда родители принесли Младенца Иисуса, чтобы совершить над Ним законный обряд, Он взял Его на руки, благословил Бога и сказал: Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром; Ибо видели очи мои спасение Твое, Которое Ты уготовал пред лицем всех народов» («От Луки» 2: 25/31).

В лице Симеона мы видим человека, который остается без смерти, пока не увидит святого младенца. И когда он видит Иисуса, он обретает возможность смерти. Таким образом, событию рождения Иисуса придается размах Господа. Иными словами, он становится тем, кто владеет жизнью и смертью. Он дает позволение Симеону умереть. Что такое человек без смерти? Он устал, он с нетерпением ждет этого помазанника. Он произносит: «...видели очи мои спасение Твое...теперь я могу умереть». Таким образом, событие рождения младенца повышается в своем значении.

Глава заканчивается следующим усилением: «Тут была также Анна пророчица, дочь Фануилова, от колена Асирова, достигшая глубокой старости, проживши с мужем от девства своего семь лет. Вдова лет восьмидесяти четырех, которая не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь. И она в то время подошедши славилла Господа и говорила о Нем всем, ожидавшим избавления в Иерусалиме» («От Луки» 2: 36/38).

Таким образом, последнее усиление заключается в том, что пророчица, восьмидесятичетырех лет, возвещает о рождении младенца, от которого народу израилеву нужно ждать свободы. Пророчица – святая, более, чем Святой Симеон, потому что она обладает способностью пророчествовать о грядущем. Она пророчествует о будущем. Ее статус в этом качестве уже подтвержден тем, что она находится в Иерусалимском храме, она там живет, ей восемьдесят четыре года, и, видимо, пророчества ее сбываются. Когда она пророчествует о младенце, все внимает этому сообщению. Событие рождества приобретает драматический размах. То есть, от волхвов, через халдеев, к Симеону Святому, который обретает человеческое измерение, потому что, если бы он оставался бессмертным, он был бы не человеком, а люди смертны, поэтому Симеон приобретает человеческое измерение, то есть, свое место рядом с младенцем, потому что младенец – бог живой, а Симеон – человек, и, наконец, пророчица. Таково повторение о рождении младенца с усилением. Поэтому, когда человек хочет подчеркнуть значимость события, он рассказывает его не один раз. Он рассказывает его дважды и трижды и более. Таким образом, это событие пробивает себе дорогу в психике через рассказ.

Инерция психики человека такова, что всякое новое событие психика готова воспринимать как уже бывшее, как повторение того, что было, как повторение того же самого. Психика инертна, она глуха к новизне. Когда совершается некое новое событие, нужно в психике пробить след для того, что последует, что пре-будет. Каким образом это сделать? Возможно, произвести перепись всех произошедших с человеком событий, с тем, чтобы сказать: «вот этого события не было». «Все твои прежние встречи – лишь мелкие интрижки, и только эта

встреча – настоящая». Необходимо пересказать все прежние события, приведя их к ничтожению, к некоей несобытийности, к пустоте. Так поступают люди в любовном чувстве, которое только начинается. Они минимизируют все предыдущие события, как бы говоря, что прежде, «до тебя», ничего не было. Ничего не было серьезного. Это – первое событие любви. И мужчина, и женщина для кого-то хотят быть первыми, как первый мужчина и как первая женщина, как Адам и Ева. Такова стратегия человеческого существования. С одной стороны, люди требуют уникальности, тем самым отрицая повторение, поэтому ничтожат предыдущие события, с другой стороны, нуждаются в подтверждающих знаках, таких, например, как стояние звезд. Значение события усиливается через перечисление знаков, как правило, используют «сильные» знаки – расположение звезд например.

Когда все знаки собраны, проработаны, мы с уверенностью говорим, что это событие новое, ни на что не похожее, уникальное. Наша инерция психики отступает, и история пробивает себе путь в виде нового знания, нового события, нового героя. Таким образом, драматическое повторение имеет целью сделать событие фактом сознания, тогда как инерция сознания имеет целью ничтожение события.

В своей работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд говорит о том, что сознание – тонкая оболочка, защищающая человека от внешних воздействий, характеризуется тем, что оно отторгает внешние воздействия, фильтруя и ничтожит их.

Чем было бы наше сознание, если бы мы всякому внешнему и внутреннему импульсу давали место в себе? Мы были бы амебами, пребывающими в судороге от внешнего или внутреннего воздействия, в постоянном аффекте. Но наше сознание напоминает фильтр, ничтожащий часть как внешних, так и внутренних импульсов. Чтобы что-то произошло, необходимо в сознании пробить брешь, создать напряжение. В частности, это напряжение создается через многократное повторение.

Если вы хотите воспитать в ребенке нечто, вы должны быть неутомимы в повторении одного и того же. Все, кто учат, – педагоги, врачи, политики – знают, что надо сто раз повторить одно и то же, пока в сознании не пробьют путь для сообщения. Если же мы этого не делаем, то не будет возможности событию проникнуть в личную историю. Таково свойство психики – не желает знать.

Событие требует реагирования, ответа в виде рассказа, истории, но пробиться в сознание не так легко. Неоднократное повторение, с подкреплениями, задействование разных модальностей: визуальной, слуховой, активирование неких слоев психики, сознания, позволяет через повторение пробить дорогу событию. Нет события самого по себе, есть только усилие рассказывающего субъекта. Например, есть только усилие педагога, который может внедрить в ученика эту событийность. А там, где нет усилия, там нет и результата. Однако в «усилии» слышится и «насилие» – нельзя быть добрым, люди не услышат, надо вменять себя. Как говорит Иисус: «Истинно говорю вам» – и не один раз.

Следующий прием – это уклонение от сообщения, утаивание. О событии нельзя сообщать сразу и все. Это связано с тем, что событие может фрустрировать, ранить, травмировать. Общающиеся не готовы воспринять, не готовы слышать. Многие слушают, но не все слышат. Для того чтобы говорить, нужно произвести оценку слушающих. Если слушающие не готовы к тому, чтобы слышать, нужно сообщить только часть события, остальное утаив, то есть «много

званных, но мало избранных», – говорит Иисус. Есть способность слушать и она у всех одинакова, ибо это природа, но способность слышать – разная.

Утаивание события возможно по нескольким причинам. В частности, в мифе герой не сообщает всего, потому что ему известно божественное знание, способное убить непосвященного. Возьмем мифологическое событие, встречу героя с Бабой Ягой. Баба Яга знает, где Кощей, и знает, где он удерживает невесту героя, но она не сообщает ему об этом заранее. Герой не подготовлен, он не знает своей истории. Яга приглашает его в избушку, где накрыт стол, банька истоплена, постелена постель, герой остается в избушке целую ночь. Что она ему рассказывает? – это неизвестно, но герой выходит утром готовым отправиться в странствие по нити пути и достигает успеха. Возникает вопрос, кто такая Баба Яга? Это мифологическая героиня, женского типа, сестра Кощея Бессмертного, вместе с которым они относятся к сфере божественных существ, а герой – простой человек. Он ничего не знает, идет туда, куда ему укажут. Он не выбирает, он не знает своей истории, он ничего не знает, как и «принцесса на горошине», как Крошечка Хаврошечка и т.д. Всегда есть божество, обладающее истинным знанием, и герой – дурак, которого нужно привести к этому знанию. Но миф никогда не делает этого сразу, потому что масштабы предначертанного герою могут поразить его своей грандиозностью и видимой невозможностью свершения, так что герой побоится приступить к его исполнению. Знание необходимо вырастить в ученике, ему нужно дать время. Миф с этой точки зрения сообщает о процедуре инициации. Всякая инициация позволяет мифу сообщить о знании с отсрочкой. Миф отличается тем, что нагружает героя событийностью не сразу, а с отсрочкой и, может быть, даже с выбором. Например, когда герой подходит к избушке Бабы Яги, то вокруг избушки находятся одиннадцать колец с черепами предыдущих претендентов найти смерть кощею и невесту, чьи претензии оказались неисполненными. Вероятно, Баба Яга говорит одно и то же, как всякий миф, но есть герой, который способен слышать, и есть те, кто не способен слышать. Те, кто не способен слышать, были убиты. И только один был способен услышать.

Следующий пример – Зевс и Прометей. Зевс – бог, восседающий на греческом Олимпе, Прометей – тоже бог, но он совершил проступок: похитил огонь и отдал его людям. За это Зевс наказывает его, приковывая к скале, ежедневно посылает коршуна клевать его печень? Герой наказан Зевсом, однако, Зевс не говорит с Прометеем. Он посылает к нему сначала Гефеста, который приковывает Прометея, он не ритор, поэтому он тоже молчит, затем Зевс посылает Гермеса, сообщающего Прометею приговор Зевса. Таким образом, отсутствует прямая коммуникация. Прометей бунтует, оправдывается, жалуется, рассказывая окружающим его весталкам, эринниям и другим о своей судьбе, говоря: «Зевс не прав, наказывая меня, я же украл огонь для того, чтобы научить людей ремеслам». А Зевс молчит, отказывая тем самым Прометею в диалоге. У нас возникает мысль, что Зевс не говорит, потому что он знает больше, чем Прометей. Прометей наивен, самовлюблен, самодоволен, и главное, непослушен, и Зевс не хочет с ним говорить. Что знает Зевс? Из трагедии Эсхила мы понимаем, что Зевс – то самое божество, которое знает больше, чем Прометей. Потому что люди сделали из огня не только средство для изготовления орудий, но и оружие – извратили дар. Они употребили это оружие для убийства себе подобных, а также для того, чтобы своим могуществом сравниться с богами. Вот в чем смысл прометеевского бунта – неведение. Он попросту дурак божественный, а Зевс – бог, он знает

больше Прометея, знает коварство людей, знает, что они употребят силу, данную им богом, во вред себе и богам. Зевс не говорит с Прометеем, не сообщает и даже не комментирует. Таким образом, бог отказывает Прометею в статусе участника драматического действия. Он закрывает путь для диалога. Между Зевсом и Прометеем диалог невозможен. Зевс отказывает Прометею в диалоге, он наказывает его молчанием. Сообщение, жалоба Прометея не могут достигнуть ушей Зевса – вот его наказание. Он говорит: «Я не буду говорить с тобой, потому что ты не слышишь. Я точно про тебя знаю, что ты недостойн моей речи, я не буду говорить с тобой».

Запрет на говорение («Я не буду говорить с тобой, потому что ты не достоин») – один из педагогических приемов, известных в даосизме. Когда ученик, мешая учителю, пытается ему что-то сказать, учитель отсылает его «за тысячу ли», то есть очень далеко, чтобы не путался под ногами, пока ученик не слышит. Учитель понимает, что не время передавать ученику сокровенное, божественное знание, потому что он употребит его как Прометей – негодным образом. Поэтому, если ученик не слышит, надо отправить его за тысячу ли, когда же он приобретет опыт и мудрость, вернется к учителю. Тогда между ними состоится диалог.

Прометей демонстрирует нам пример, когда для него отлучение от диалога с Зевсом оказывается сильным наказанием. Не говорить с Зевсом, не иметь возможности к нему обратиться, оправдаться – вот самое жестокое для него наказание, потому что Прометей бессмертен. Зевс не может наказать его смертью, он его наказывает отказом от диалога. Он не дает ему слова. Таким образом, поведение Зевса можно рассматривать, с одной стороны, как проявление некоего садизма, наказывая, он мстит. Это известная в истории стратегия, потому что бог не должен быть слишком разговорчивым и аргументировать свои действия, потому что ему известна божественная истина и задачей человека остается только послушание. В этом случае мы переходим к истории Авраама.

Когда Господь говорит: «Авраам, возьми дитя свое единственное и принеси его в жертву на горе Мориа». Авраам не спрашивает, а послушно исполняет. Прометей герой, но бессмертный, Авраам – патриарх, но смертный. Происходит понижение статуса участвующего в диалоге, приводящее к тому, что Авраам не перечит, он не спрашивает Бога: «Почему ты так сказал? Ты же обещал мне дитя?». Так позволяет себе разговаривать Прометей с Зевсом, потому что сам статус субъекта – другой. Авраам не говорит, он не спрашивает Бога, потому что он знает, что божество обладает абсолютной истиной. Он располагает каким-то знанием, которое превышает знание Авраама. Он покорно берет сына и идет на гору. Наконец Господь говорит: «Не заноси руку свою на отрока, ибо вижу я, что вера твоя велика». Бог отменяет свое действие, тем самым сообщая Аврааму, что его поведение было послушанием. Бог так хотел, Авраам именно так себя повел. Бог знал, что делает, а Авраам не стал вступать в дискуссию.

Иногда поведение ученика и должно быть именно таким. Не время спрашивать, надо попытаться проникнуться мудростью, а потом спрашивать. Уклонение от сообщения может заключаться и в том, что учитель щадит слушающих и говорит намеренно невнятно, то есть он говорит загадками, уводя сообщение от своего истока. Рассказ уводит от события.

Пример из Евангелие, история тайной вечери («От Луки», глава 22). Иисус говорит: «Среди присутствующих есть тот, кто предаст меня». Он подвешивает это знание в виде афоризма: есть тот, кто предаст меня. Ученики в панике. Они спрашивают: «Не я ли предаю тебя?». Иисус отвечает: «Тот, кто вслед за мной,

первым обмакнул кусок лепешки в мед, тот и предаст». Но кто это сделал? Это загадка. Иисус говорит загадками, тем самым уводя рассказ от истоков. Он пророк, он знает, что ситуация предательства входит в историю Иисуса. Это часть События Иисуса. Но кто способен предать? Вот вопрос Иисуса.

Ученики испуганы, переглядываются, они не способны предать, но все-таки найдется один, который способен. Тайная вечеря нам ничего по этому поводу не проясняет. Только следующая сцена, в которой Иуда идет к наместнику и первосвященнику и говорит о том, что Иисус замышляет восстание..., открывает истину того, что Иуда – предатель. Но Иисус не называет его впрямую, он сообщает об этом событии через обходной путь.

И более того, сообщает в форме, отклоняющейся от истины очень далеко, в виде афоризма. Афоризм сложен тем, что знание отсрочено, отложено, причем, таким образом, что его истолкование представляет собой ответ с неодинаковыми значениями. Каждый может быть предателем, но может не предать ни один. Таков исход этого афористического запроса Иисуса. Но он знает, что сила его воздействия велика и что кто-то из учеников последует согласно его запросу. Это Иисус посылает Иуду, который оказывается достаточно сильным для того, чтобы исполнить знание учителя. Если бы никто не предал, то афоризм Иисуса был бы подвешен, тогда это знание не было бы божественным, а Иисус не был бы богом. Поэтому, если Иисус говорит, что есть тот, кто предаст, то должен быть кто-то, кто исполнит это знание, иначе Иисус не бог. И Иисус это знает, и Иуда это знает, они вдвоем знают. Это очень рискованная ситуация, потому что, если это знание никем из участников драматического диалога не подтверждается, оно ставит под вопрос самого говорящего. В этом риск иисусовского афоризма.

Говоря об уклонении от сообщения, мы называли стратегии отсрочивания, утаивания, рассматривая афоризм, как один из способов утаивания. Существуют, по-видимому, и иные стратегии.

Одна из процедур драматизации заключается в том, что первым говорит тот, кто знает. Это «конституирующая роль первого лица в диалоге». Как правило, берет слово первым тот, кто знает. Его сообщение является определяющим в отношении истины события. Таковы позиции педагога, пророка, Сократа, президента, например. В лингвистике существует правило конституирования истины в высказываниях от первого лица. Знает тот, кто говорит первым, а также знает тот, кто говорит от первого лица. Вот как Иисус говорит: «Истинно говорю вам». Я начинаю говорить первым и говорю от себя. Достоверность этого знания определяется тем, что я беру слово, потому что знаю. В этом случае мы имеем дело с правильной формой диалога, когда первым говорит тот, кто знает. В современном мире произошла инверсия, то есть превращение, деформация речи от первого лица. Часто первым говорит тот, кто не знает. Как говорили даосы: если не знаешь, говори в сторону реки. Потому что ее шум заглушит твою глупость.

Ясно, что, если первый, кто говорит – не знает, то второй, отвечающий, в принципе не может попасть в правильный ответ. При этом на первом больше ответственности, так как тот, кто говорит первым – должен знать. Сегодня произошла деформация говорения первым, в том числе и говорения от первого лица. Почему? Потому что некоторые из наших политиков, даже самого высокого ранга, не говорят от себя, являясь некими медиумами, через которых говорит кризис, финансовое положение, дефицит бюджета.

Замалчивание, отказ от речи от первого лица и означает – безответственность: «Я не сам говорю, это кризис». Никогда ни один политик не скажет:

«Истинно говорю вам», – потому что от себя, потому что Я так думаю. Сейчас все избегают ответственности, не говорят от себя, в стратегии первого лица, хотя и говорят первыми. Эта двойная инверсия приводит к тому, что сегодня политический дискурс является тотально ложным. В нем вообще нельзя вычленивать истину события. Рассказ есть, а события нет. Потому что то, о чем они говорят, к событию, а тем более к истине события не имеет никакого отношения. Возможно, что сама речь, деформированная, фальшивая, ложная, конституирует событие, которое на самом деле не может быть истинным. Политический дискурс является сегодня одним из наиболее ярких образцов тотальной деформации рассказа. Не говорит от первого лица, хотя и говорит первым, тем самым нарушаются правила драматургии: говорит первым тот, кто знает, и говорит от первого лица.

Таким образом, мы можем сказать, что сегодня рассказ, наррация, комментарий имеют следы деформации, искажения. Это ситуация постмодерна. Что произошло с драматизацией? Приведем только некоторые выводы.

Незначительные события через драматизацию превращаются в событие. Рассказ о событии есть – события нет. Есть событие – нет рассказа. Это все связано с тем, что событие и рассказ расходятся все дальше и дальше друг от друга. Такова ситуация постмодерна. Она приводит к тому, что рассказ становится единственным событием. Сегодня к истории, к событийности как таковой мы не можем пробиться, мы существуем в стратегии тотальной наррации. Есть говорение, нет события. И мы никаким образом его не можем свести в рассказ, отделить истину от лжи, достоверность от вымысла. К чему приводит этот разрыв? К тому, что на место диалога, повествования, комментария приходят сказки и мифы. Это не драматическая, а утешительная иллюзия, которая прекращает поиск истины, закрывает путь к событию и имеет целью заморозить, успокоить, увлечь в некий сон и тлен. Драма существует для людей ищущих и знающих, а сказки и мифы – это утешительная иллюзия, которая существует для глупых и бедных. А глупцом является тот, кто не ищет истины, кто удовлетворяется теми сказками и мифами, которые ему рассказывают. Сказка утешает. Это одна из самых древних и психологически простых нарративов. Почему для бедных? Поиск истины требует образования, путешествий, опыта, разговоров с умными людьми.

Ситуация постмодерна такова, что истина становится недостижимой, потому что драматический дискурс меняется на утешительный, формами которого являются миф и сказка. Реклама – иллюзия того, что мы можем потреблять эти вещи.

Драматическое существо, каким был человек, сегодня становится сонным, комфортным, расслабленным, вечно отдыхающим, вечно пребывающим в состоянии мифологической или сказочной иллюзии. Сон разума – это состояние постмодерна. Человек постмодерна не может преодолеть разрыв между рассказом и событием, истиной не озабочен, более того, уже не спрашивает о ее существовании.

Сегодня ценность научного диалога, ведущего к истине, крайне минимизирована. Лауреаты нобелевских премий, зачастую, являются не фигурами научных истин, а фигурами эстеблшмента. Они выдвинуты в результате интриг, давления, протектирования. Принципы научного диалога – это общезначимость, вневременность истины, сообщаемость, то есть научное знание не утаивается, научное знание произносится публично, оно дискутируется.

По всем этим характеристикам истина является отложенной, потому что сегодня истина, особенно в гуманитарном знании, не является общезначимой, сообщается не теми субъектами, которые ее производят, не имеет характера публичности, следовательно, ее верифицируемость, доказуемость находится под вопросом.

Даже гуманитарное знание, имевшее в качестве субъекта драматическое существо, для которого были характерны диалог, повествовательность до эпической разверстки, комментариев, повторение, отсрочка, утаивание, также меняет свои стратегии на стратегии утешения и иллюзии. Комфортное существо, которое мы получили в ситуации постмодерна, является изначально и тотально утешительным. Мы перестали быть драматическим существом, а стали иллюзорным. А иллюзия имеет функцию утешения, а не истины.

Тема 7. БЫТИЕ ЕДИНСТВЕННОГО И ЕГО ТУПИКИ

Основная идея бытия единственного состоит в том, что одиночество рассматривается как необходимое, неотменимое условие становления собственно *субъективности*, за спиной которой и перед лицом которой неминуемо встает образ Другого (языка, тирана, безумия, смерти, опыта чуждого, метаморфозы бес-субъектности и др.), который пре-следует Я, наступает, а потому средством спасения оказывается опыт от-стояния (отшельничества, уединенности, безумия, ускользания).

Перечислим концепты, в границах которых осмысливается бытие единственного

1. Естественна-научная или объясняющая парадигма описывает опыт одиночества как конфликт изолированность – общность, сопровождающийся феноменами неустойчивости существования, нарушением иерархий, потерей равновесия и др.

2. Феноменологическая позиция позволяет рассмотреть вопрос о субъектах редукций, ввести понятие об уровнях субъектности. Привилегированным объектом одиночества является бытие-к-смерти, а выделенные субъектные инстанции феноменологической редукции позволяют усмотреть его трансцендентальный образ.

3. Одинокое бытие предстает в онтологических типах пре-ступления, самоубийства, не-вменяемости человека; феномен одиночества допускает «опыт сдвига» в бессознательное, в безумие.

4. Герменевтика одиночества позволяет рассмотреть вопросы о со-общаемости от Я к Другому как фонетический образ, жест и текст.

5. Одиночество действует не только в рамках социальных феноменальностей (отношение Я с Другими), но затрагивает самое первичное отношение к Другому (любовь, дружбу), что делает бытие единственного негарантированным, а попытки настоять на себе ведут к садизму и мазохизму.

6. Постмодернистский проект «бытия без...» природы, языка, сознания, Другого сводит феномен одиночества к «нулевой степени».

Последовательно рассмотрим каждую из парадигматических позиций.

«Естественно-научная и культуро-центристская парадигмы в исследовании одиночества» тематизирует возможности и границы применения объективирующего подхода в исследовании бытия единственного – одиночества.

Анализ работы зарубежных и отечественных авторов показал необходимость выделить ту их часть, в которой исследуются биологические предпосылки одиночества. С методологической целью была подробно рассмотрена работа американского ученого Дж. Рэфа Оди «Человек – существо одинокое: биологические корни одиночества», представляющая точку зрения объективирующего описания. Автором отмечено, что объективное *объяснение* одиночества у животных является выводом из наблюдения и эксперимента над объектом,

не имеющим вербального и субъектного измерений (популяция крыс). Попытки определить одиночество как объективный феномен сведены к характеристике частоты и скорости контактов животных, способности переносить искусственную и естественную изоляцию, уменьшение или отсутствие контактов с особями одного с ними вида и следующих из этого фрустраций, т.е. наблюдаемых и измеряемых фактов. Совокупность указанных научных фактов характеризует одиночество, наблюдаемое в биологическом объекте.

Далее отметим, что методологические предпосылки антропологического исследования (Э. Канетти «Масса и власть») характеризуются как *понимающая* парадигма. Антропология имеет дело с объектом, имеющим лингвистические характеристики, что вызывает необходимость исследовать то, *что* он говорит (речь тирана, вождя, представляющих персонификации одинокого бытия). Нельзя не учитывать субъективные качества самого наблюдателя – его биографию, происхождение, степень включенности в исследуемый объект на уровне языка и т.п. Приемы такого исследования мы относим к духовно-психологическим, *интерпретирующим, понимающим*, однако не сводимым к своеобразию мнения отдельной личности, как это имеет место в искусстве.

Бытие единственного имеет биологические и антропологические предпосылки, но наибольшую глубину и разнообразие одиночество приобретает в человеческом существовании.

Бытие рассматривается как то, что не может существовать без существующего. Назначение человека состоит в его особом присутствии в бытии, в его заботе, ответственности за это вступление в бытие. Бытие, вслед за М. Хайдеггером, рассматривается как то, что *есть*, но оно не может воплотиться во всей его полноте без акта *индивидуализации*.

Выделим онтологические типы одиночества, *первым* из которых является преступление Эдипа. Он интерпретируется как онтологический тип: бытие «судьбы» как ничейный акт существования так и остался бы «ничьим», анонимным роком, если бы не свобода Эдипа, принявшего на себя ответственность за *все* бытие. Другой Эдипа убивает отца, женится на своей матери, это тот, кто пребывает в акте рас-тождествления со своим *Я*, сохраняет связь с судьбой, как ее понимали греки, и потому он *не виновен*. Возвратившись к бытию самим собой, Эдип расценивает свое прошлое не как судьбу, а как преступление, как преступление, принимая тем самым вину на себя. Свобода Эдипа – это свобода преступления, благодаря которой он овладевает бытием в той части, которая оставалась бытием Другого (судьбы, рока). Это вступление в бытие сопровождается виной и одиночеством (его изгоняют из родного города).

Вторым онтологическим типом является *самоубийца* Кириллов из «Бесов» Ф. Достоевского. Рассматриваются две версии проекта самоубийства. Согласно Н.А. Бердяеву, самоубийца заступает на место Бога, и *вся полнота* бытия оказывается его собственным уделом. Если Н.А. Бердяев остается философом, который мыслит в присутствии Бога, то А. Камю рассматривает самоубийство как один из актов преодоления абсурдности жизни.

Нами проводится своя линия, характеризующая самоубийство как акт существующего, в котором одна из сторон противоречия бытия и сущего уничтожается. Самоубийство как попытка вступить в бытие в отсутствии иных гарантий присутствия уничтожает самого существующего. В самоубийстве человек оказывается неспособным выступить в бытие человеческим способом, что характеризует это бытие как *от-единенное*, как одиночество. В добровольном отказе

жить усматривается последний, отчаянный человеческий жест, суть которого состоит в том, что существующий уступает место бытию для того, чтобы оно могло развернуть свои определения в другом субъекте. Самоубийство – это один из способов вывести бытие из анонимности, утвердить свое присутствие в нем. Во всех случаях это настолько единичный, одинокий жест, что своей субъективности *Я* уже никогда не может избежать, ему необходимо *заняться собой* (Эдип) или умереть (Кириллов). И в том, и в другом случае существующий одинок, потому он разорвал непрерывность бытия собственным временением (преступлением, самоубийством), став началом времени и свободы, что обернулось заботой о бытии-самим-собой, т.е. ответственностью (в ситуации Эдипа).

В целом, забота о бытии содержит всю весомость материальности: тяготы тела, болезни, увлечение социальными ролями, обязанности отцовства и т.п. Одиночество становится спутником жизни, фактом повседневного существования человека, не находящего иных гарантий присутствия кроме бытия-самим-собой.

Третьим онтологическим типом является человек повседневности – мелкий чиновник Йозеф К. из романа Ф. Кафки «Процесс». Это жизнь обывателя, не преступающего закон, не знающего о своей судьбе и не подозревавшего о существовании Бога. Как замечает С. Киркегор, глубокая тайна невинности состоит в том, что она в то же самое время есть страх. Попадание под процесс, постановка под вопрос, попытки «вменения» вины могли бы побудить обывателя обратить взгляд вовнутрь, сделать бытие предметом осознания. Но суть бытия повседневности, которое М. Хайдеггер называет неподлинным бытием, состоит в его захваченности внешним – фактичностью бытия. «Герой» романа отказывается быть, не может быть «жизнью, проживаемой в просвете бытия» (М. Мамардашвили).

Отметим, что случай человека состоит в том, чтобы найти баланс между бытием и сущим, делая иногда бытие прозрачным, невесомым – отказ от вещности, фактичности бытия, а также отказ от следования судьбе (Богу) с тем, чтобы увеличить силу последующего вступления в бытие. Присутствие в бытии оказывается актом одиночества, онтологически предопределенным диалектикой бытия и сущего.

Вторая парадигма в тематизации одиночества состоит в серии «редукций» одиночества. В споре феноменологии против эмпиризма разделяем взгляд «нового рационализма» Э. Гуссерля, потому что характеристики содержания возможного опыта одиночества столь многочисленны и противоречивы, что процедура описания может выглядеть «дурной бесконечностью», или быть недостаточной. Процедура феноменологической редукции позволяет «вывести за скобки» излишне субъективное, слишком личное содержание и сосредоточиться на распознавании эйдоса одиночества.

Путь от эмпирического *Я* к феноменологическому с необходимостью предполагает наличие инстанций, приближенных к опыту усмотрения сущностей, очищенного от каузальных, случайных связей.

Эйдетическое содержание одиночества раскрывается посредством *соединения* опытов бытия-к-смерти, являющегося привилегированным объектом одинокого бытия, ибо его нельзя перепоручить Другому. На пересечении опытов героев повести Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» благодаря их дистантности и сцепленности образуется то целое, которое именуется одиночеством бытия-к-смерти. Результатом многоликого варьирования этого опыта, который характеризуется посредством выделения субъектных инстанций феноменологического описания, является способность иначе-видения, благодаря чему понимание становится все более насыщенным, плотным, свободным от узкой эмпиричности индивидуального существования.

Опыт редукций «бытия-к-смерти» представлен персонажами повести Л.Н. Толстого. Далее последовательно рассматриваются субъектные (эмпирические) инстанции, отвечающие на вопрос, *что* есть бытие-к-смерти, содержание ответов которых позволяет конституировать его как *феномен* одиночества.

Первая инстанция – это сослуживцы Ивана Ильича, в опыте которых доминирует «чтойность» мира, его фактичность, характеризующая способность того «нежелания знать», что сопровождается рядом телесных феноменов. Отказ от того, чтобы помыслить смерть, хотя бы в каком-то приближении к себе, обнаруживает себя парадоксом радости. «Самый факт смерти близкого знакомого вызвал во всех, узнавших про нее, как всегда, чувство радости о том, что умер он, а не я» (Л.Н. Толстой).

Второй инстанцией, демонстрирующей «отказывать знать» о смерти, мучительном одиночестве ввиду ее приближения является медицина. Для врачей «невступление» в бытие-к-смерти характеризуется его объективированием, обнаруживающим себя в пустяжных разговорах о пульсе, температуре, состоянии почки, слепой кишки и т.п. Проблема смерти для врача существует только в регистре «*что*» (боль, притупление звука при прослушивании, пульс, дыхание и т.д.). Такова позиция всех так называемых специалистов, конституирующих мир, в том числе свой собственный, с точки зрения тех частных предикаций, на которых их принуждает сконцентрироваться их профессия. Когда же соответствующее событие совершается, то оно производит в субъекте опустошения, сравнимые с катастрофой, и поражает невозможностью разделенности с другими людьми, ведущей к безысходному одиночеству.

Третью инстанцию удаленности от смыслопонимания бытия-к-смерти представляет супруга Ивана Ильича. Ее тип отказа, «нежелание знать» является самым агрессивным: она чувствует вину и смещает ее на более слабый объект – умирающего. Содержательная сторона подобных отказов от понимания выражается в упреках и обвинениях, адресованных тем, кто, по их мнению, виноват в случившемся.

Отклонение вины, отказ от при-знания рассматривается нами как способ не-быть-присутствующим, существующим, в основании которого лежит страх смерти. Признание вины означало бы разделенность этого бытия-к-смерти с Другим, питало бы надежду на со-чувствие родных (дочери, сына) и т.д. Исключение Другого в его бытии-к-смерти из опыта Я, неспособность интегрировать, принять это бытие, замыкает Я в одиночестве неразделенности как в модуле «теперь-бытия», так и в будущем.

Инстанцией приближения к усмотрению эйдоса смерти в собственном бытии-к-смерти является фигура главного героя – Ивана Ильича. Его движение к усмотрению сущности совершается от «*заклучения в скобки*» всего *предшествующего фактического* бытия с его страхами болезни и смерти, завистью к здоровым – жене и сослуживцам, обвинениями в том, что они не могут его пожалеть и понять, и завершается итоговым – вся его жизнь была «не то», к прорыву к свету. Разрыв с эмпиричностью бытия создает возможность выхода к сущему, что образует существо нового взгляда: в просвете иного видения открывается объектность предыдущего не-света, не-чистого сознания.

Движение субъекта к трансцендированию опирается на опыт бытия-к-смерти, абсолютная принадлежность которого этому Я необходимым образом оборачивается одиноким существованием.

Герменевтика одиночества

Отметим, что феноменология Э. Гуссерля с ее «дискрепитивным долготерпением» (Г. Гадамер) не может прийти до окончательной очевидности, достоверности и ясности в обнаружении энергии одиночества, идущей от таких фигур, как Ф. Ницше, М. Пруст, Гельдерлин, Рильке и т.п.

Необходимость в *герменевтике* возникает на почве допущения существования таких переживаний, такого *уникального опыта* одиночества, которые не могут быть схвачены общими понятиями, общими высказываниями, общими выводами. Ведь часто высказывается мнение, что феноменология, будучи весьма гибкой и утонченной методологией, все-таки оказывается философией объекта (Ж. Деррида, Э. Левинас).

Герменевтика, в отличие от метафизики, даже в варианте феноменологии, допускает, что желание знать, *что* есть одиночество безумия, невменяемости, смерти и т.п. не может быть исчерпано, оно всегда остается разговором о..., диалектикой в сократовском духе, бесконечной одиссеей интерпретаций.

Исходной точкой для герменевтики, ее началом мы избирали опыт одиночества, осуществлявшийся зачастую в сверх-языковых формах (за-языковых, «по ту сторону» языка), каковыми являются тексты Ф. Ницше. Предметом и пределом герменевтики определен дискурс безумия, вовлекающий в диалог такие его модусы, как сумасбродство, экстравагантность, невменяемость и др., т.е. те смыслы «безумной речи», которые не могут иметь хождения на территории феноменологии, потому что «каждый сходит с ума по-своему».

Уточнение о месте герменевтики состоит в том, что она не признает равнозначности всякого индивидуального опыта, а, скорее, выделяет те индивидуальные формы, которые при-останавливают автоматизм понимания, основанный на подобиях – психофизической идентичности, происхождении, традиции, морали.

Безумие Ф. Ницше не является той территорией для умалишенных, на которой он случайно оказался, плененный коварством психологического действия, которое обыкновенно называют душевной болезнью. Все началось с «переоценки ценностей» – нравственности, христианской морали, героики Заратустры, т.е. тех «невинных» экспериментов, не выходящих за пределы обычных рассудочных актов, которые лишь позволяют выявить ту долю условности, что содержится в человеческих суждениях о добре, добродетели, мужестве, красоте и т.п.

Эксперимент по «переоценке ценностей» не дал желаемых результатов: мыслить иначе не получилось, поскольку критика христианской морали не поколебала существа рационалистских схем мышления и не дала необходимого потрясения оснований декартовского *cogito*.

Ф. Ницше настаивает, повторяя «Бог умер», создает прецедент тавтологии, мысль, которую невозможно удостоверить проверкой понятий, а только онтически пережить в *аффекте* безумия. Аффект же исчерпывает себя в единичности, он несообщаем. Тем самым Ф. Ницше открыл ту сферу опыта, в которой не обмениваются мыслями, где действуют центробежные силы, принуждающие Я к де-центрации, рас-согласованию в самом Я, отчетливо выраженную в множественности именований: Я – Дионис, Я – танцующий, Я – Заратустра, Я – Христос... Безумие оказывается сферой не-сообщаемости, тотального одиночества, в котором исчерпан онтологический минимум Я.

Задуманный Ницше эксперимент слишком разносторонен, он отсылает по очень многим направлениям, чтобы ему мог соответствовать какой-то один метод (герменевтика), речь может идти лишь о том, чтобы наладить диалог между

разумом и безумием. Мы настаиваем на мысли о связи безумия с молчанием, упорным одиночеством *пре-рванного* слова.

Далее переходим в анализ многозначности и многоуровневости коммуникации и выражения ее смысла в речи, языке. Особая сложность заключается в распознавании того, насколько способность выражения (язык, речь, текст) может контролировать такой аспект коммуникативного взаимодействия, каким является одиночество. С одной стороны, в одиночестве имеется не-выразимый слой (одиночество соотносится с молчанием), а с другой – голос, речь часто лишь симулируют коммуникацию, не размыкая существо одинокого бытия.

Обсуждению сформулированных противоречий посвящается дальнейшая тематизация опыта.

Фонетический аспект отношения Я и Другого: одиночество в речи может быть прояснен как со-общение человека (Авраама) и Абсолюта (Бога).

Следуя тем радикальным изменениям, которые произошли в философии конца XX века (попытка начать мыслить не с Я, а с места Другого), предлагаем сместить акцент рассмотрения с одиночества Авраама, что уже предпринял С. Киркегор, на проблему одиночества Бога, того сверхзначающего, каким всегда остается для человека его божественный собеседник.

Особенностью указанной коммуникации является ее опосредованный непрямой характер. Обычная же коммуникация совершается непосредственно, потому что субъекты большей частью связаны единством времени, телесности, традиции, языка, практик жизни, а потому сообщения общающихся неизбежно являются партикулярными, частными, неполными и не удовлетворяют их желанию найти себя во всеобщем – мире, космосе, Боге. Как раз потому, что люди имеют опыт *непосредственности*, они зачастую не могут общаться глубоко, на уровне сущего, такое общение усугубляет их взаимное одиночество.

Общение Бога и Авраама, а именно этот тип коммуникации мы предприняли, является абсолютным богоотношением, опыт которого не может быть выражен в *прямой форме*.

Другой (Бог) одинок в *двойном* отношении: тогда, когда, пренебрегая сообщениями быть обманутым (Он всеведущ), Он говорит, его сообщение может быть истолковано напрямую. Ведь Авраам принимает обращение Бога – «Авраам, где ты?» – непосредственно, в своей единичной субъектности, исполняется воодушевлением и отправляется в путь. Три дня длится путешествие Авраама, и когда жертвоприношение подготовлено, Бог отменяет сообщение, оставляя в неприкосновенности невыразимость своего желания, указания.

Второй смысл одиночества Абсолюта заключается в том, что его речь не может быть услышана во всей полноте. Двусмысленность обращения Господа – «Авраам, где ты?» – очевидна: «здесь ли ты» – это один смысл вопроса, «ты ли это» – другой его смысл. Истина высказывания могла бы быть удостоверена голосом, интонированием, телесным подтверждением, предположение же о телесности Бога было бы недоразумением. Другой (Бог) размыкает молчание и говорит. Речь (голос) является формой живого опыта, имеет отношение к чувственности, а не к духу.

Голос слышат и забывают: действие фонетического означивания не может быть подтверждено иначе, как способом снова начать говорить. Будучи «ничем» помимо эмпирических зависимостей телоса, голос не обладает способностью восстанавливать абсолютное означающее как само-присутствие.

Когда Авраам отдается воздействию субъективной близости живого настоящего, каким является его кровное родство с сыном, – его дыхание, его вопль, который он слышит, – вступает второе фонетическое означающее – речь сына: «Отец мой», – и производит в субъекте (Аврааме) действие рассеяния, часть божественного сообщения не остается чем-то единым, а размыкается, коннотируется.

Таким образом, произведенный анализ позволяет заключить о причинах «божественного» одиночества: коммуникация является не прямой, а опосредованной; использование формы речевого со-общения ведет к рассеивающему означиванию; бестелесность Бога не позволяет удостоверить сообщение, подтвердить его дофонетическими формами (интонацией, тембром голоса и др.). Во всяком случае, сообщение Абсолюта не является той окончательностью выражения, тем конституированием бытия, которое бы не нуждалось в экстазе жертвоприношения, освободило бы человека от тревоги и одиночества.

Представляет интерес, вслед за Ж.-П. Сартром, исследовать формы интимности, какими являются любовь и дружба на предмет избавления от одиночества.

Показано, что любовь могла бы быть событием без-одиночества, если бы она могла быть и оставаться личным отношением общающихся. В любовном отношении, казалось бы, наиболее окрашенном цветами избирательности, уникальности, незаменимости субъектов, власть Другого над Я осуществляется либо в форме прямого господства, подчинения любимого на уровне вещи, либо в виде духовного порабощения Я, разрушении его ценностного мира. Ж.-П. Сартр показал, что господство Другого в Я, сведение его к некой фактичности, не является случайным осложнением первичного отношения к Другому.

Присутствие Другого в мире Я двояко: оно производит размыкание одиночества Я, делает его бытие-с-другим радостным, счастливым, либо, напротив, исполненным гнева, обиды, ненависти, но в любом случае, наполняется тем, что Я страстно задевает, трогает, не оставляет равнодушным. Но, с другой стороны, этот Другой в отношении к Я приобретает способность переструктурировать его универсум так, что в нем появляются новые интересы, вещи, люди. Другой как бы ускользает, разворачивая вокруг себя свои собственные дистанции, чем погружает Я во фрустрацию и одиночество-с-другим (другими).

Ловушки любовного отношения захлопываются в том случае, когда Другой овладел Я как объектом, и окончательность подобного порабощения обнаруживается в таких телесных феноменах, как отвращение, бесстыдство и т.п., что на феноменологическом уровне может рассматриваться как отказ от парности, от бытия-в-паре и погружение в бездну, мрак (а не тайну!) одиночества.

В отношениях дружбы, как она понимается нами, каждый из участников остается в пределах своей субъективности, потому что их отношения опосредованы третьим, идеальным посредником, каковым может быть любовь к музыке (в случае Моцарта и Сальери). Другой – это ожидание отношения с чем-то абсолютным, непостижимым, вечным, что должно прийти (смерть, страдание, музыка и др.). Поскольку в дружеском общении нет желания «обладать», «схватить» человека, как это имеет место в любви, то неудачи провала в одиночество более редки. В со-бытии-с-другим, каким является дружба, Я может изредка отступить в одиночество, например, Моцарт не открывает другу тайну того, кто приходил (черный человек – смерть), равно как Сальери не сообщает о своей зависти. Присутствие Я, тем не менее, не является *вполне одиноким*, потому что

сохраняется общение с «дальним» Другим в модусе разделенности (радость, восхищение, удивление и др.).

«**Бытие единственного в постмодернистском проекте**» мы рассматриваем как проблему жертвоприношения (убийства) Другого, что означает сведение феномена одиночества к нулевой степени.

В постмодернизме бытие-с-другим подвергается критике, потому что Другой как язык, Другой как сознание, Другой как социум рассматриваются в контексте власти, насилия, репрессии. Мыслители этого направления (Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Батай, А. Глюксман и др.) пытаются опереться на доязыковое поле, отказаться от сознания в форме личности, отдавая приоритет доиндивидуальным произвольным сингулярностям, выстроить мир без Другого... природы, смерти, языка, семьи, пола и т.п. Место сверхзначающего пусто не только потому, что «небеса пусты», но потому, что Я оказывается неопределимым, тем Единственным, который экспериментирует на себе, отваживаясь на диагноз: Другой должен быть принесен в жертву.

Воплощением Единственного становится маркиз де Сад (с точки зрения М. Бланшо), а также бродяги, люмпены, мошенники, которых Ж. Батай называет более нищестанствующими, чем сам Ф. Ницше. Ж. Бодрийяр в книге «Символический обмен и смерть» рассматривает остроту, сновидение, поэтический режим речи как дорогу для сообщения Другого Я (бессознательного), которое не является Другим субъектом, а только желанием, некоторым говорящим «оно».

Бытие Суверенного, Единственного объявляется бытием-без-остатка, которое растрчивает себя «здесь и теперь», не оставляя Другого в виде бытия смерти, Бога, Абсолюта, природы.

Понятие одиночества поэтому оказывается лишним термином, невостребованным смыслом, тем содержанием, которое вынесено за скобки. После «заместительной жертвы» Другого (Р. Жирар), благодаря проявленному единодушию, кладется конец одиночеству и заменяется сцеплением сингулярностей вне высокоперсонифицированной формы – Бога, Природы, Культуры, Сознания, Истины.

Тема 8. ПОЗИЦИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ГУМАНИТАРИСТИКЕ

В философии с Р. Декарта предпочтение отдавалось субъекту, который существует как «Я мыслю». Декарт сформулировал это таким образом: «Я мыслю – следовательно, я существую». Таким образом, оказывалось, что мыслящая субстанция является основой всего сущего в человеке, т.е., разворачивая логос «я мыслю», человек проходит не только через стадии психики в виде аффектов, как это понимает Б. Спиноза, но и в виде самосознания, рефлексии. «Я мыслю» завершает себя в качестве мыслящего существа. Его существование оказывается собранным и структурированным этим «Я мыслю».

Таким образом, с Р. Декарта инстанция «Я мыслю» являлась решающей в определении субъекта. Субъект способом «Я мыслю» создает в себе все слои опыта, это «Я мыслю» пронизывает все слои жизненного мира. Такая точка зрения сохранялась вплоть до Э. Гуссереля.

С М. Хайдеггера начинается поворот в сторону бытия, в сторону онтологии, т.е. попытки отказаться от мыслящего Я в пользу бытия. М. Хайдеггер полагает, что есть некое бытие как присутствие, которое есть следствие человеческой субъективности, которая в нем опредмечена. Присутствие – это то,

что имеется в виде призыва к субъективности, но ответ на этот призыв таков, что присутствие то, что имеется, есть застывшая, опредмеченная субъективность. Разрыв заключается в том, что присутствие есть прошлое этой субъективности, а зов, который бытие направляет к субъекту, есть его настоящее. Ответ присутствующего заключается в том, чтобы ввести это присутствие как прошлое и таким образом сделать его живым, настоящим. Такова стратегия М. Хайдеггера, где оппозиция логоса и бытия переворачивается, т.е. центр структурирования субъективности перемещается на бытие, а присутствующее становится тем, что зависит от качества этого присутствия.

М. Хайдеггер не вводит инстанцию «другого» в качестве проблемы. Между другим и друговостью существует различие, оно заключается в том, что субъективности противостоит нечто абсолютно другое в виде смерти, неизлечимой болезни, непереносимого страдания, сиротства и еще чего-то, по отношению к чему субъект не может стать в позицию овладения. Овладеть смертью нельзя, как и овладеть смертельной болезнью, т.к. в развитии состояния болезненности есть такой этап, где субъект не может присвоить себе эту болезнь даже актом отчаяния или абсурда. Здесь никакое мужество даже в виде отчаяния или самоубийства невозможно. Это и есть то, что Э. Ливенас называет «другое», т.е. оно другое в смысле иного, в смысле неспособности быть моим, в смысле моей неспособности овладеть этим другим в качестве другого, потому что другой – это отношение «Я» и «Ты». И здесь мы можем сослаться на М. Бубера, говоря о том, что личностное отношение – это связь, где другое отвечает «Я» либо в форме признания, либо в форме отказа, либо даже в форме насилия. Но это в любом случае отношение.

Тогда как «другое» – это то, чем субъект не может овладеть в качестве субъективности, поэтому «другое» никогда не может стать другим. Итак, когда мы вводим инстанцию другого, мы ясно понимаем, что ввергаемся в сферу отношений, которые мы могли бы назвать взаимодействием, коммуникативностью, общением, т.е. это отношение, в котором другой вкладывает в меня какие-то значения или по крайней мере он требует от меня означивания, он требует от меня ответа. Другой мне говорит: «Ты – моя жена, поэтому ты должна следовать за мной», т.е. ты в качестве жены не можешь отказать мне в том, чтобы за мной следовать, что бы со мной не случилось. И в моей нищете, и моем одиночестве, и в моей страсти, и в моей любви, и т.д. – такова твоя сущность жены, а не возлюбленной, например. Другой говорит этому Я, что ты – мой раб, или ты – моя жена, или ты – мой электорат, как политический лидер говорит массе: я – тот, кто тобой владеет. И у массы нет другого пути, кроме как последовать за своим харизматическим лидером и исполнить то, к чему он способен, таким образом оказывается, что мужество толпы на самом деле это не ее собственное качество. Это мужество, проект, свобода того харизматического лидера, который этой массой овладевает. Именно он заставляет ее действовать, аффектировать, строить баррикады и т.д.

Отношение власти – это и отношение Я – Другой, где Другой определяет свойства и качества этого множественного «ячества», которое, по сути, субъектом не является. Лица, составляющие массу, субъектами отношения не являются. Субъектом отношения на самом деле является лидер. Это схема отношения Я – Другой, где значения в Я приходят от другого, т.е. Другой вкладывает эту способность значить. Сама по себе масса ничего не значит, она приобретает значения от Другого. Это одна форма взаимодействия Я – Другой в форме власти.

Есть еще одна форма взаимодействия Я и Другого – это, например, форма труда. Сейчас очень редко говорят о труде и особенно в контексте метафизики, но на самом деле это также отношение, в котором капитал означает трудящегося, пролетария таким образом, что он задает ему качества труда, время труда, интенсивность труда, тяжесть труда. И в этом смысле их отношения таковы, что этот Другой владеет одним качеством, которое мы называем капиталом. Он вкладывает капитал, создавая рабочие места, но тем самым задает пролетариям интенсивность труда и муку труда. И таким образом оказывается, что это тоже отношение Я – Другой, в котором Я на самом деле оказывается подчиненным. Прав был К. Маркс в том, что пролетарии не формируют своего собственного сознания в качестве сознания эксплуатируемого, это сознание привносится из вне, т.е. внутри этого правящего класса – буржуа – формируется некоторая прослойка, которая называется интеллигенцией, по сути дела – сознание диссидентов, которые отрицают власть капитала, по крайней мере подвергают его сомнению, таким образом они вносят стратегию бунта, сопротивления и протеста в пролетарское сознание, которое само по себе скорее имеет качество бессознательного. Это качество субъектности, которое не формирует личность и не предъявляет себя в качестве личности, а предъявляет себя в качестве бессознательного, оно таково, что этот другой – капитал – подчиняет и структурирует их бессознательное согласно своей воле и своему господству. В данном случае это ситуация, когда господин говорит: «Ты – мой раб и ты будешь делать то, к чему я тебя предопределил». Здесь нет гегелевского превращения раба в господина, хотя на самом деле такую попытку в виде пролетарской революции можно признать в качестве оборачивания гегелевского противоречия. Как Г. Гегель предвидел: «Наступит момент, когда раб становится господином господина». Это и есть идея пролетариата, но сформированная внутри этой бессознательности и субъектности, которая не является личностью, тем более, свободой. Пролетарий никогда не знает, что делать после того как господин уничтожен.

Власть, труд – это формы, в которых отношения Я – Другой поляризованы таким образом, что значение находится на стороне другого, т.е. способность значить находится в руках властвующего субъекта – вождя, тирана. Во втором случае значения исходят от господина, который владеет капиталом, т.е. это господство денег, это власть денег. В этом случае отношения между Я и Другим не являются личностными. Как только они переходят на стадию личностных отношений, они изменяют существо дела. Капиталист, который вступил в личностные отношения со своей работницей (этот сюжет рассматривался Ф. Лангом в фильме «Метрополис»), где сын господина полюбил пролетарку, он относится к ней уже не как к работнице, а как к личности, отношения Господина и раба меняются, они становятся личными отношениями двух молодых людей со всеми вытекающими отсюда последствиями: преследованиями, уклонениями, сомнениями, страстью, отказом, препятствиями, которые влюбленные должны преодолеть, т.е. все, чем характеризуются романтические отношения, когда отношения Я – Другой являются личными. В этом сущность любви как романтического отношения, где, конечно, отношения Господин – Раб отменены.

Следующей формой отношений Я – Другой является любовь. Любовь, понимаемая в самом широком смысле, не только как эрос и секс. Любовью называется отношение, в котором Я вступает в отношения с Другим как раз потому, что Я осознает его друговость, а потому любовью не является отношение Я – Я, это лишь нарциссическая проекция Я в другого. Если я владею другим без

остатка, подчиняю его себе в форме тождественности, это отношение исчерпывает себя мгновенно, акт отождествления одновременно означает смерть любви. Отношения Я – Другой могут существовать длительное время только потому, что Я вступаю в отношения с Другим, осознавая его друговость, точно так же, как другой признает в моем Я инаковость, терпимую для того, чтобы сохранять отношения. Это и есть любовь, в которой отношения приобретают личностный характер. Здесь важно то, что Другой оставляет Я его свободу так же, как Я оставляет Другому его свободу. Это отношение не для порабощения, не для реализации власти и господства, это не отношения капитала. Когда богатый мужчина содержит молодую женщину и тем самым подчиняет ее себе, покупая ее как вещь, это любовным отношением не является, что хорошо проработано в литературе, кинематографе и т.д. Философски это понято, как то, что если Другой покупает вещь, то он вступает в права владения, использует ее до исчерпанности своих возможностей обладать ею. На самом деле, исчерпанность наступает не потому, что на стороне вещи наступила растрата и какое-то повреждение и т.д. Господин устает владеть Рабом, т.е. его собственных интенций оказывается недостаточно. Превращение Другого в вещь делает ее пассивной, инертной. Следовательно, значение нужно постоянно в эту пассивность вносить и таким образом оживлять, т.е. делать ее ревливой, страстной, подозрительной, нежной и т.д., ведь в самой вещи – ничего этого нет, все значения нужно вкладывать. Ответ, который получает Господин, – это всего-навсего ответ на его собственный запрос, а отношение с самой собой быстро приходит к исчерпанности.

Такова, к сожалению, природа господства, неизбежно на стороне Господина оно оборачивается скукой, деструктивностью и желанием разрушить вещь. В самом разрушении заключается последнее наслаждение, которое также не может длиться бесконечно. Например, в фильме Л. Висконти «Людвиг» разрабатывается сюжет о вожделинии, которое главный герой испытывает к несовершеннолетней девочке, нимфетке. Его вожделиние именно такой природы, что он увлекается только ее детскостью, т.е. ее неспособностью лично ему противостоять, отвечать ему лично, сопротивляться, желать и проч. Он прививает ей свой вкус, подчиняет своему стилю, навязывает свое желание. Что это за тип власти? Или когда богатый человек покупает «молодость» другого, как бы желает через него. В данном случае существенным является различие между способностью к воле, которая еще есть у господина, и неспособностью тела аффектировать, т.е. воля как сознание воли присутствует для того, чтобы господствовать, но тело уже этому не отвечает, потому что это тело импотента. Оказывается, что этой воле необходимо аффектировать, но уже не своим собственным телом, потому что оно растрчено, остается желать посредством тела Другого. Другой попадает в эту ситуацию только потому, что у него нет его собственной воли, у него есть только тело для аффекта. Он очень легко увлекается теми смыслами, которые вносит в него господин. Он заставляет его прыгнуть с парашютом, молодой человек получает необыкновенное наслаждение от этого парения в воздухе, но он сам воли к полету не имеет, она в нем не сформирована, т.е. его субъективность этих значений не производит. Господин использует его тело только как тело аффекта. Очень интересна и сложна их любовная история: молодой человек увлекает женщину, уже почти соблазняет ее, соблазн доходит до кульминации, когда женщина готова отдаться, и в этот момент вступает подлинный субъект – Господин. То тело, которое должно было соблазнять (молодой, прекрасный юноша с блеском в глазах, мужская динамика тела очень хороша)

выполнило свою аффективную функцию. Женщина откликнулась. На место этого аффектирующего тела вступает воля, которая этот аффект породила. Именно эта воля овладевает женщиной по справедливости, потому что это он ее соблазнил, это его добыча. Ответ, который молодой человек способен дать на эту волю к власти, которую проявляет Господин, один единственный – это аффект вонзенного жала. Он просто всадил в него нож, т.к. на самом деле он не может победить его субъективно, т.е. лично, и продолжит аффектировать. Он продолжает действовать как аффект, который породила чужая воля, наконец, она сформировала аффект, который связан с тем, чтобы уничтожить источник этой аффектации. Юноша убивает своего господина, возникает вопрос: что он будет делать дальше? У него нет своей собственной воли, убив источник воли, он останется неопределенным, неструктурированным, т.е. под взглядом Другого он приобретает и способность получать наслаждение, и способность выбирать, соблазнять женщину и т.д. Что будет? Он уничтожил эту волю к власти, а что дальше? Надо было бы встать на место Другого, т.е. стать той самой волей, которая подчинит, во-первых, его аффекты, структурирует их и позволит аффектировать другим, т.е. находить другие объекты для того, чтобы подчинять, но способен ли к этому этот молодой человек? Уничтожая эту волю к власти, он уничтожает себя. Акт убийства не является его триумфом, оно является только выражением аффекта ненависти, зависти... На самом деле, ситуация невозможности субъективности сконструирована очень хорошо. Сейчас кинематограф иногда задает такие темы и разворачивает их таким образом, что современная философия едва ли способна их схватить и адекватно поставить проблему. Висконти, Пазолини, Феллини особенно в контексте аналитики повседневности дают непревзойденные образцы подлинной философичности... Они слабо философски осмыслены, а заслуживает того.

Любовь не связана с эротическим и тем более с сексуальным аффектом – это периферийные качества, которые любви не отменяют. Очень важно различать эрос как личностное отношение от собственно секса. Секс, по сути, есть обмен аффектами, обмен органами, которые предназначены природой к соединению ввиду их дополнительности друг другу или парности. Поэтому возможны и гетеросексуальные и гомосексуальные отношения. Но к сути любви это имеет весьма периферийное отношение. Ни их отсутствие, ни их присутствие не отменяет любви, равно как и не гарантирует. Потому что любовь – это подлинно личностное отношение, где Я – Другой выступают в форме личностей. Причем таким образом, что Я сохранит субъективность Другого как ценность: я не хочу уничтожения другого, именно потому, что он другой – мужчина, герой, личность и т.п. Более того ценность моего отношения увеличивается в зависимости от того насколько Другой может наращивать определение инаковости, т.е. он также способен развиваться в своей друговости, как и Я может развиваться в своей субъективности, тогда эти отношения могут быть длительными, продуктивными. История некоторых пар такова, что, действительно, говорить о сексе уже несколько неуместно.

Канал «Культура» в одно время запустил проект, который назывался «Больше, чем любовь», предложив несколько сюжетов любовных отношений людей, которые сохранили себя и другого как личности. К ним можно отнести истории Ландау и его супруги, Лихачева и его жены. Это, действительно, отношения, которые являются личностными, причем так, что никто не поработает Другого, напротив, моя субъективность поддерживает в Другом его друговость.

Равно как друговость Другого поддерживает во мне мое Я и не дает ему схлопнуться. В том смысле, что в личности способность наращивать значения, создавать смыслы не бесконечна, мы не являемся тем пауком, который может вытянуть из себя паутину и создать сеть значений, в которые он поймает Другого, поработит его, соблазнит и пленит. Возможность ткать из себя эту паутину не безгранична, когда-то наступает момент и значения исчерпываются, мне скучно. Скука – это невозможность создавать означающее для Другого. Мне скучно, потому что его друговость оказывается недостаточной, для того чтобы вкладывать значения в меня, он перестал развиваться. Исчерпанность наступает, потому что ты видишь, что Другой остановился в своем развитии, он подчинился тебе и не хочет ничего, кроме твоей воли. Это и есть смерть личных отношений. Другой, живущий своей собственной жизнью и движущийся в сторону инаковости и друговости, а иногда даже чуждости, все равно сохраняет во мне больший интерес, потому что мои качества личности также изменяются. Сравнивая себя с ним, можно сказать, что этого опыта у меня не было или это чувство мне не знакомо, например, сострадание, дружеская поддержка. Другой ценен тем, что он создает в Я новые качества и свойства. Делать он это может только потому, что он живет своей собственной жизнью. Основная проблема любовных отношений состоит в том, чтобы оставить Другого настолько, чтобы он сохранил эту друговость, но и не отпускать его, чтобы эта друговость не превратилась в чуждость. В охоте за смыслами он может найти другие источники отношений, уйти к другому, оставить Я в безнадежности, ревности, отчаянии, как возлюбленная оставила Вертера и он покончил с собой. Риск оставить Другого самому себе заключается в том, что этот Другой может уйти. Но это необходимо предполагать и допускать. Если этот страх является чрезмерным, то Я делает дистанцию по отношению к Другому слишком короткой и не дает возможности развиваться человеку, который находится рядом с тобой, но он также личность, он также свободен, независим, он также ценность. Не цель и не средство, а ценность. Но удержать дистанцию чрезвычайно трудно, поэтому многие неудачи в любви как раз и заключаются в том, что отношения с Другим становятся либо слишком фамильярными, т.е. Я уже знает Другого настолько, что не ожидает от него никаких изменений, никакой новизны, никакого творчества, Я поражает скука, либо если Другой позволяет себе жить по своим собственным причинам и со своими собственными ценностями, то дистанция может увеличиваться до такой степени, что Я упускает Другого, потому что не достает воображения силы, чтобы его удерживать. Он становится далеким, и это далекое и чуждое уже невозможно приблизить, т.е. оказывается, что отношения исчерпаны.

Если говорить в целом о том, как возможен Другой, то мы должны отграничить это от случаев, когда Другой в принципе невозможен, т.е. это ситуация, когда Я противостоит Другое в виде отношений невозможности обладания. Нужно ясно понимать, что смерть – это Другое, это то, в отношении чего мы не можем вступить в личностные отношения. Посмотреть в лицо смерти – это всего лишь метафора. Даже тогда, когда человека убивают пуля или снаряд, – это то, что просто наступает, посмотреть в глаза этому нельзя, это то, что случается, это то, что наступает с неизбежностью того, что содержит в себе война, уничтожение всякой субъективности, что содержит в себе концлагерь, например, и такие люди, как Э. Левинас, В. Франкл или О. Мандельштам это вынесли. Трудно себе представить, каким испытаниям подвергается субъективность в этом случае, потому что бессознательное, в котором остается только необходимость выжить, и

страх не выжить, настолько оставляет тебя вблизи смерти, что возможность действия воли и даже отчаяния оказываются парализованными. Когда видишь кадры кинохроники:....через евреев, которые идут в газовую камеру в отсутствие какого бы то ни было протеста, никакого аффекта, никакого отчаяния, т.е. действие почти гармоничное, напоминающее, как если бы муравьи тянулись к какому-то источнику, который они только чувствуют, когда они просто подчинены слепой воле своего чутья. Это действие поражает и одновременно приводит в состояние ужаса, ты понимаешь, что в этой ситуации, я была бы тем же, что и все, а не тем, что может субъективность в смысле мужества, воли или просто героического шага, пусть бессмысленного, абсурдного, но оказывается, что бывают ситуации, когда и это невозможно. Например, М. Хайдеггер – это, конечно, человек героической эпохи, как и немецкая культура, которая в основе своей впитала греческие корни мужества и достоинства перед лицом опасности и смерти. Под давлением оккупационных властей, унижении суда, над ним произведенного, он удаляется как Заратустра на вершину Шварцвальда, где живет одинокий в своей хижине. Это жест Заратустры, это жест свободного человека. Нельзя представить себе, что такое можно было бы в случае Э. Левинаса, человека высокого духа и сознания не меньшего, чем М. Хайдеггер, но обстоятельства другие – невыносимые, даже не обстоятельства, а вступление в мир чего-то, что больше чем воля человека. Это Другой, который уже лишен лица, это Другое, даже не ясно, кто тебя насилует, точно ли это те самые охранники, начальник концлагеря или министр национальной безопасности или Гитлер. Проблема заключается в том, что нельзя посмотреть в лицо этому насилию. И все попытки Нюрнберга, т.е. суда над нацизмом, вторичны, потому что невозможно встать лицом к лицу с этим насилием, потому что оно безлично и бессознательно. И в этом заключается его безостановочность, неотменяемость. Это насилие такого уровня, которое нельзя отменить, как смерть. Нам, русским, которые пережили тоталитаризм, особенно понятно, что есть эпохи, когда выйти на Красную площадь и встать рядом, плечом к плечу против машины власти почти невозможно, это не-выносимый жест, потому что уровень насилия такой, что он парализует субъективность. И более того, специфика этого насилия заключается в том, что оно безлично. Там нет Кто, а Я может противостоять Другому только в форме Кто, только в форме субъекта.

Если меня изменяет, пытается подчинить Другой как субъект, Я могу ему ответить в виде отказа, протеста, договора, контракта, либо в форме уничтожения. В крайнем случае, Я могу ненавидеть так, что могу убить, но это все равно личные отношения. Убить фашизм нельзя, потому что в нем нет ничего личного, точно так же как нельзя овладеть фашизмом как формой насилия или овладеть смертью. Это Другое, в отношении которого фигура Другого не формируется. У Я не хватает усилий субъективности, чтобы из этой друговости сделать Другого. Как потом многие оправдывались в Нюрнбергском трибунале: «Я поступал как все, я подчинялся приказу, я действовал не по своей воле, а только согласно той безличной воле, которая поставила меня в окопе, в охране концлагеря с тем, чтобы быть аргументом насилия или агентом насилия». Тема Другого и друговости проблематизированная Э. Левинасом. Он вслед за М. Хайдеггером дает нам возможность эту друговость понимать как бессознательное, как то, что никогда не может стать сознанием и, следовательно, не может быть фигурой Другого.

Имея перед собой письмо, «друговость» следует писать с маленькой буквы, друговость как безличность, как бессознательное, а «Другого» прописать с

большой буквы, подразумевая под ним лицо, т.к. это встреча одной воли с другой волей, одного человека с другим человеком. Это и есть подлинное человеческое отношение, в границах которого существуют модификации – это власть, труд как власть капитала, любовь, которая завершается чадородием. Прав Э. Левинас, говоря, что любовь как взаимодействие, как отношение одного человека с другим на уровне личностей, на уровне «лицом к лицу» продуктивно, т.е. это действительно порождающее отношение, которое дает некое Третье – Дитя. Что такое Дитя? Каждый из нас, имеющий детей, знает, что это свое Иное родителей. Конечно это мое, но я в нем прочитываю Другого. Но одновременно и Другой смотрит на него, как на свое, и одновременно прочитывает Другое. Это есть то Третье, что нас соединяет, – Дитя, играющее, но играющее таким образом, что запускает в игру и меня, и Другого. Отношение между людьми, которое поддерживается только Третьим, это Дитя. Это случай, когда личные отношения между Я и Другим могут быть исчерпаны, но есть Дитя, которое запускает в нас какие-то значения, т.е. продуцирует какие-то смыслы, воспоминания, нежность, жалость, например, мне жалко оставить ребенка без отца. Отец думает, что нельзя оставить свое дитя без помощи в этом мире, в нашем жестком социуме. Некоторые мужчины формулируют: «Я поставлю ребенка на ноги, дам образование или оставлю наследство, потом буду свободен для того, чтобы вступить в отношения с другой женщиной. Для него Дитя оказывается тем, что структурирует, оживляет остывшие отношения в паре... Но Дитя в данном случае – это только метафора или предлог, потому что продуктивность отношения Я – Другой может быть поддержана и воспроизводится не только в виде ребенка, существуют иные опосредствующие вещи, например, совместные цели борьбы, революции, музыки, творчества, кино и т.д. Переходные объекты, на которых сосредоточивается совместность Я и Другого, весьма многочисленны и разнообразны.

Опасность Другого заключается в том, что он оказывается в своей воле слишком террористичным. Этот терроризм Другого вызывает во мне агрессию. И, по сути, этим отношения разрушаются. Чем хороши сироты, странники, безумцы, по убеждению Э. Левинаса, тем, что они блаженны, в них нет терроризма, агрессии, в них нет воли, которая определяется эгоизмом и себялюбием. Трудно себе представить странника – нарцисса или вдову, которая была бы эгоистична, сироту, который бы слишком настаивал на себе, следовательно, это состояние ангелоподобия. Они послушны чему-то другому, гораздо более высшему, чем свое собственное Я, чем свой эгоизм, себялюбие. Ситуация сироты научила его следовать не порядку эгоизма, а абсолютным образом полагать Другого, они послушны бытию, они способны ему угодить, способны ответить так, чтобы не разрушить отношений. В этом смысле они благодарны Другому за его субъективность. Они таковы, что не могут ответить на твою заботу агрессией, насилием, отказом. Сродни ему послушание святого. Если у Я есть свой проект Другого, а другой пребывает в собственной субъективности, в своем собственном проекте, то им никогда не договориться. Ж.-П. Сартр совершенно прав, описывая выход из этой ситуации как насилие со стороны Другого. Взгляд другого мертвит, взгляд Другого – насилие, присутствие Другого есть власть, а потому мое отношение к Другому – паранойя. Я боюсь этого Другого, потому что у него захваченность его собственным проектом такова, что исключает послушание, вслушивание в Другого. Это война (Гумилев – Ахматова). Можно выбрать бегство...

Бежит тот, кто слабее. Утвердиться можно только в присутствии Другого, только перед лицом Другого, но это требует у-силія и на-силія. Можно принести доказательства своего самоутверждения, восстановить свое Я в отсутствии Другого, вернуть этот знак, что тебя признали. Это подтверждение, которое еще должно быть признано тем, кто тебя отверг. Да, ты можешь вернуться со шкурой леопарда, как Гумилев, ты можешь заселить свои картины женщинами-таитянками, но это ничего не значит, если Другой, признания которого вы добиваетесь, не подтверждает твою субъективность. Поэтому иногда бегство, возвращение с трофеями оказываются бессмысленными, т.е. женщина говорит: я не люблю тебя, ты не мой герой.

Мне хотелось бы разобрать варианты рефлексии друговости – это теории, которые появились в XX веке. В них осмыслено появление друговости в качестве невозможности овладения субъективностью, невозможностью овладения ею в форме субъекта, а потому невозможности вступить в отношения. Некоторые западные теоретики признали наличие некоего сокрытого, непознаваемого, тайны в самом себе, такой друговости, которая не может быть озарена светом разума, не может быть рационализирована.

Каковы эти теории? Во-первых, это теория бессознательного Фрейда. Он утверждает, что бессознательное – это то, в отношении чего невозможно встать в позицию Я. Он пишет, что там, где было Оно, должно стать Я. Это его парадигмальная позиция, максима, которую он требует от субъекта. Она потому и максима как категорический императив Канта, что она не исполнима. Я никогда не стану бессознательным, я никогда не стану своим бессознательным, тем более Я никогда не станет коллективным бессознательным. Другое бессознательного – это друговость, в отношении которой я не могу стать в позицию субъекта. Я из этой друговости могу только выделить то, что является моим Другим. Я могу, например, вступить в отношения толкования со своим сновидением, со своими оговорками, со своими ошибками речи, со своим неврозом, но это все равно только часть бессознательного, образующего поверхность симптома. В психоанализе принято рассматривать невроз как симптом, это та фигура бессознательного, которая предъявлена мне в качестве возможного опознания. Я могу овладеть своим неврозом, но это всего лишь симптом, который бессознательное предъявляет в качестве возможной познавательной конфигурации. Бессознательное – это друговость, которая только частью превращается в симптом, в отношении которого я могу вступить в поле интерпретации, в герменевтическое положение (как И. Кант говорит: Друговость находится с той стороны языка). Да, друговость находится с той стороны Другого, т.е. она просачивается сквозь какие-то мембраны бытия и создает сочетание – «пакет дхарм», которое называют симптомом. В отношении к этому симптому возможно говорение, что позволяет разрядить аффект, сделать это проявление симптома порционным, покрыть его символом, чтоб не испугаться. Например, меня преследуют страхи, но я не могу дать им имени, формы, смысла, поэтому я говорю: у меня в доме живет барабашка. Я собираю все свои страхи в некий символ и говорю – Барабашка, какой-то мелкий демон, который что-то делает против меня (ворует продукты из холодильника). У меня была такая клиентка, которая говорила, что у нее в доме живет Барабашка, который украл у нее из морозилки курицу. Этакий плотоядный Барабашка, но, с другой стороны, ее тревога превращается в некий рассказ о Барабашке и тревога уходит. Здесь можно чуть-чуть посмеяться, этот Барабашка уже не страшный, тем более, что питается от чем-то вполне человеческим, ест то

же, что и я. Правда, может, он сырую курицу съел, потому что признаков кулинарии не наблюдается. Тем самым мы вступили в отношения со своим симптомом, мы его проговорили и сделали безобидным, то с чем я разговариваю, меня уже не пугает, оно не может напугать меня до смерти. Слово убивает, но это только метафора. Пока мне удастся разговорить свои страхи, тревогу, они не могут меня убить. Задача, как и в «1000 и одной ночи», заключается в том, чтобы не дать бессознательному замолчать, затаиться и вредить, нужно, чтобы бессознательное говорило постоянно, пока страхи не будут исчерпаны. Учение о бессознательном – это концепция друговости, способ ее опознания в виде структурной и динамической теории. З. Фрейд совершил революционное для XX века интеллектуальное действие, обозначил присутствие в субъекте того, чем мы не можем овладеть. Это не наша сексуальность, это не наш эрос, это не безумие. Бессознательное – это Другое. Что касается символов сновидения, я могу вступить с ними в отношения. Это не Другое, это – Другой. Я могу с ними взаимодействовать, интерпретировать, т.е. могу создать герменевтическое поле и поддерживать его усилием своей интерпретации до тех пор, пока симптом не будет исчерпан. Такова позиция психоанализа.

Еще одна очень важная теория, которая возникла в XX веке, это опознавание Другого в пространстве, то что сделала антропология. Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс ввели в европейское сознание содержание мифологического мышления, которое отличается от современного европейского по многим параметрам, но не тем, что оно мыслит оппозициями. Как раз антиномичность мышления осмыслил Кант в учении об антиномиях разума. Заслуга Л. Леви-Брюля и К. Леви-Стросса заключается в том, что декартианское мышление мыслит противоположности души и тела как дуальные, несопоставимые. Нечто есть либо дух, либо тело. Первобытное сознание мыслит таким образом, что эти противоположности со-существуют рядом друг с другом как в пространстве, так и собственно в мысли. Называется это травестийностью, тотальная опосредованность одного другим, например, сырое и одновременно вареное, или мужское и женское, живое и мертвое. Что такое мертвая вода: она не мертвит, а сращивает. Нужно сначала омыть мертвой водой, а потом живой и целостность восстановится.

Между мужчиной и женщиной всегда есть трикстерские фигуры, как между умом и глупостью. Например, Иван – это дурак, до того, как он щуку поймал. Трикстеры-мальчики-с-пальчики, солдаты, пришельцы, поэты и т.п. Действительно, этнографы нашли мышление, которое во многом не сходно с качествами рационального мышления, со свойствами европейского мышления, воспитанном на греках, Декарте, Канте. Оказалось, что мифологическое мышление другое, то Другое в отношении к чему рациональность не всегда может выделить себя в качестве способности его понять. Рационально понять миф нельзя. Мы можем вычленивать структуру мифа, но тем самым мы этот миф разрушаем, после нашего преобразования миф перестает работать. Рационализация, когда я пытаюсь овладеть этим мышлением как Другим и сделать его оппозицией для рационального мышления, уничтожает друговость мифологического сознания. Миф умирает в деконструкции К. Леви-Стросса, В. Проппа, Ю. Лотмана. Миф возможен только как целостность. В отношении мифа возможна только одна ситуация, когда ты отказываешься от своей рациональности и погружаешься в миф, отождествляясь с ним на уровне агента, носителя. Но проблема доступа к друговости бессознательного остается, я не могу свою рациональность переструктури-

ровать через миф. Рациональность этим ключом не открывается. Какие-то телесные или какие-то психические аффекты можно с помощью мифа проговорить. Сказка на ночь для ребенка, отвар, приготовленный с добрым чувством, воспоминания о каких-то страхах, которые вместе преодолели, пережили и выжили – все это можно прочесть через миф, т.е. проработать часть аффектов, часть неизвестной эмоциональности – гнев, обиду, уныние, которая не стала словом. Ведь не все в своей аффективной жизни мы превращаем в слово. Но то, что не превращено в слово, оно настаивает на себе, мучает и тяжелит. Поэтому мы нуждаемся в проговаривании и превращении в символическое. На этом построены эффекты символ – драмы. Эта часть может быть преобразована с помощью мифа, символа, но остается то, что мы называем рациональностью, ментальностью, идеальным. Рациональность – это мое личное качество, оно не совершается как результат коллективного опыта. Если посадить пять человек, избранных, имеющих приблизительно одинаковые качества мышления и учить их Декарту, Канту, Гегелю, никто не может гарантировать формирования рациональности одинакового типа. Рациональность как интеллектуальная процедура не является продуктом коллективного мышления. Рациональное не может совершаться как акт совместного действия. Рациональность как процедура не нуждается в соплеменниках, это не то, что совершается в кругу, это то, что совершается в одиночестве мышления. Как бы мы не передавали друг другу книжки, пересказывали какие-то идеи, не делились своими собственными мыслями и не пытались их отразить в другом или воспринять от другого, все равно наш ментальный опыт является результатом нашего одинокого мышления. Если это что-то лично не продумано в одиночестве, в сосредоточенности мысли, это никогда не станет твоим. Структурная антропология во многом открыла западному мышлению его возможности трансгрессии через границы рациональности, туда – к бессознательному, к друговости не личностного, а коллективного характера. Через миф мы можем осваивать границы невозможного для рациональности. Рациональность – это всего лишь одна из форм овладения словом, смыслом.

Наконец, третья теоретическая концепция европейского сознания XX века – это Другой в истории. Огромная заслуга в осмыслении друговости как прошлого принадлежит В. Дильтею, до него – Ф. Шлейермахеру и позднее – Х.-Г. Гадамеру. Это попытка представить историю как Другое, но одновременно как такое Другое, которое может стать Другим. Они сделали из истории не Что истории, а Как истории (сюда же примыкает концепция личностной истории Ф. Броделя и М. Феро). Они попытались историю сделать личностной. Они написали не историю фактов, какая уже была со времен Тацита, М. Блока, имеется в виду линия истории как фактичности. Но фактичность истории привела к тому, что мы в отношении к этой истории не можем встать в личностные отношения. Она оказалась для нас потерянной и бессмысленной. Вернуть историю как переживание, говорит В. Дильтей, нужно поставить себя в такое отношение к историческому прошлому к его слоям, к его опыту, к его личностям, к его фактам, чтобы эта история стала твоим переживанием, чтобы она вошла в твой личностный мир. Это не значит, что можно найти в себе качества Ивана Грозного, эту бесконечную жестокость власти, которая не пощадила сына и заставила его расправиться со своими родственниками. Но признать, что в русской ментальности есть что-то от этого бесконечного рабства, сформированного безудержным насилием, т.е. насилием, не знающим границ и меры, которое порождает рабство. Свобода возможна только в том случае, когда государство применяет насилие в ограни-

ченных пределах. Как говорит Августин: «Если власть требует от вас совершить что-то, что противоречит вашей совести, противоречит вашей вере, следуйте своей вере». Но это позиция римского христианского государства. Даже абсолютистские государи Европы были подчинены католической церкви, были христианами. Абсолютистский государь Людовик, но он и христианин тоже. Поэтому Запад очень рано понял, что власть следует применять в определенных границах. Следовательно, свобода возможна. В восточных тираниях, в России в том числе, власть применяла насилие безгранично, что делало отношение субъекта к ней только лежачим, т.е. рабским. Если история понимается таким образом, она перестает быть сборником фактов, превращается в понимание содержания унаследованной от поколений рабов ментальности русских.

Восток не знает такого отчуждения к своей истории, как Запад. Современное молодое поколение уже не знает, кто такой Сталин, кто такой Гитлер, кто победил во второй мировой войне. От Грозного и от Петра Первого остались только символы, эта часть исторического сознания просто утрачена. Человек не встречается лицом к лицу со своей историей как общей судьбой Европы, даже просто с историей своей страны и своего рода. Многие из нас не могут ответить на вопрос о том, кто их прародители, кто их предки уже в третьем поколении, особенно в России. Это связано с тем, что пролетарский котел переварил много судеб и костей, где уже потерялись и деды, и прадеды. Что было до 1918 года, часть этой памяти была насильственно отсечена и сейчас она с трудом возвращается. Многим из людей недворянского происхождения, например потомкам казаков или сельских кулаков, как их назвал Сталин, восстановить эту историю очень трудно.

В Петродворце регулярно проводят костюмированные балы, где дамы и господа флиртуют в платьях эпохи Екатерины. Кажется, что эта костюмированная история к пониманию не имеет прямого отношения. Может быть, участие через изготовление костюма, овладение приемами боя, стратегиями дуэли или поединка запускают механизмы сознания и оно тем самым историей реализуется? Но понимание не реализуется на стороне зрителей.

Сосредоточимся на позиции Э. Левинаса: каким образом возможен этот Другой из друговости, которая субъектом не может быть присвоена. Существует то, что мы не можем присвоить в качестве субъективности, по отношению к чему мы не можем стать лицом к лицу. Эта друговость есть в пространстве, овладение которой возможно: буквально стать этнографическим телом, как П. Гоген например. Майкл Джексон – это попытка освоить друговость в буквальном смысле. В Таиланде девочки, оказывая услуги белым мужчинам, много используют дорогой косметики, которая имеет целью сделать их более белыми. Они даже идут на пластические операции с изменением разреза глаз, меняют цвет волос, будучи желтыми, они хотят стать белыми. Но нечто из в этой друговости – европейскости или китайщины – не может быть радикально присвоено, этим нельзя овладеть. Настораживает стремление многих европейцев иметь черных или желтых подружек. Много пар, которые так строят свои отношения, что они эту друговость превращают в Другого, т.е. друговость как алжирскость, как негрость, как турецкость они превращают в подружку, бой-френда, который является как раз турком, арабом (а потом дети не могут усвоить эту архаическую культуру, отсутствует коммуникация с родовой телесностью). Такая пара формирует аффекты, чувственность, но нет сформированного желания быть французом (они не знают, как его сформулировать). Если они формулируют желаемое

Я как французы, то они должны просить работу, образование, а если как бедуины или цыгане, то их вышлют. Но это новое поколение, которое в месте рождения своих предков никогда не бывало и не будет. Они не знают ни этого ландшафта, ни этой стратегии тела, которое как-то иначе должно спать, питаться. Оно тогда и будет формулировать. Если это тело бедуина, то ему нужны: длинный плащ, чалма, конь или верблюд и женщина на привязи.

Французы не могут решить проблему идентичности метисов, если бы они ее решили, не было бы таких аффектов. Вопрос об их идентичности может решить их историческая родина, но, видимо, в отношении ограниченного числа этих людей. Это тот паразитарный слой, который уже не может быть означен в силу их неискоренимого дрейфа, они попали на дрейфующую льдину и не могут пристать ни к тому берегу, ни к другому. Они обречены. Французы хотели легко решить свои проблемы после второй мировой войны. Они привлекли дешевую рабочую силу из Алжира, Турции, чтобы быстро восстановить свои заводы. Временно понадобилось большое количество простой рабочей силы, которую быстро можно было бы обучить на заводах Рено, в самолетостроении и т.д. Платили им мало, в результате стало возможным быстро восстановить экономику на хорошем уровне, потому что мозги и технологии были французскими и американскими, а руки были алжирскими или турецкими. Так же отчасти сделали западные немцы. Аналогичные проблемы де-территоризации, утрату идентичности, трудности вписаться в друговость – все это мы имеем и в России.

Тема 9. ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ ЖИЗНЕННОГО МИРА: НИЦШЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

В продолжение темы о различии присутствия и присутствующего хотелось бы ввести фигуру Ф. Ницше как предшествующую экзистенциализму, потому что традиционно философия жизни и экзистенциализм рассматриваются как близко стоящие философские идеи при необходимости различать то, что в них не совпадает.

Необходимо ввести Ф. Ницше, потому что это, во-первых, безусловно, фигура XX века, его ни в коем случае нельзя оставлять в XIX в., т.к. философия классической эпохи завершается Г. Гегелем. Ф. Ницше стоит здесь особняком, с Ницше начинается совершенно другая философия – это философия XX века: философия жизненного мира и попыток его экспликации, что находим у В. Дильтея, Х.-Г. Гадамера, М. Хайдеггера и т.д. Идея жизненного мира заключается в том, что человек существует не в сфере мысли, его горизонтом является мир как целое.

Таким образом, Ф. Ницше необходим для того, чтобы прояснить начало экзистенциального проекта XX века, а, с другой стороны, чтобы Ф. Ницше сделать в какой-то мере мыслимым, потому что специфика мышления Ф. Ницше, особенности его стиля заключаются в том, что его очень трудно встроить в какую-то парадигму, систематизировать, за исключением его первой философской работы «Рождение трагедии из духа музыки», которая написана достаточно традиционно, почти классически, где он различает дионисийское и аполлоническое начало мира и человека и приходит к выводу о том, что теоретическое начало жизни противоречит дионисийскому. Фигура, которая персонифицирует аполлоническое начало, – это греческий бог Аполлон, дионисийское – это греческий

бог малазийского происхождения Дионис, а теоретическая экспликация разума представлена фигурой Сократа.

В Ф. Ницше коренится коренная причина отличия философии жизни от немецкой классической философии, начиная с Р. Декарта и заканчивая Э. Гуссерлем.

Об этом лучше, чем И. Кант, не скажешь – о том, что чистый разум возможен, что очищение теоретического мышления от феноменов жизненного мира может дойти до того, что этот чистый разум может мыслить в категориях высокого уровня всеобщности, которые И. Кант называет антиномиями. Это тезисы, которые он формулирует в самой общей форме: мир имеет начало во времени и мир не имеет начала во времени – он бесконечен и т.д. Антиномии разума – формулировки самого предельного уровня обобщения, потому что, спускаясь по лестнице живых и неживых существ, мы можем найти доказательства как первому тезису, так и антитезису, таким образом, теоретический разум, действительно, вступает в противоречие с самим собой, то есть формулирует антиномии и на этом, собственно, деятельность разума заканчивается.

В данном случае И. Кант очень точно дал понять, что у чистого разума есть свои пределы и в формулировании антиномий чистый разум доходит до предела возможного, то есть дальше разум пойти не может, т.к. возникает вопрос – кто опосредствует антиномии? Или это неразрешимое противоречие? Разум может не решать. Однако, несмотря на антиномичность разума, человек не может перестать жить, в своей жизни, в своем действии, тем более в своей воле и нравственности он вынужден эти противоречия разрешать.

Таким образом, И. Кант утверждает, что сфера практического разума, то есть сфера морали и нравственности – это область действия категорического императива, именно там противоречия чистого разума разрешаются. Нравственность, по мнению И. Канта, является ответом на заблуждения разума. Но И. Кант, по сути, выбирает все-таки разум, хотя оставляет место вере. В этом заключается, по-видимому, та двойственность позиции Канта, на которую часто указывали исследователи. Его заслугой остается то, что он сформулировал проблему классически ясно. Так же, как Ф. Ницше формулирует эту проблему в отношении Сократа, он пишет, что греческий «даймон» в варианте Сократа приходит к тому, что теоретическое мышление начинает мыслить диалектически, т.е. мыслит противоречиями, сущность же мысли такова, что она кроме как в поддержке другой мысли ни в чем не нуждается. Если мы вдумаемся в диалоги Платона, в которых содержится квинтэссенция сократического метода, поймем, что аргументировать за Сократа или против Сократа можно только мысленно: ответом на сократовскую мысль является другая мысль. Обмен аргументами, мыслями – есть область теоретического мышления. Нельзя аргументировать иначе – нельзя доказывать иное на основе чувства, интуиции, из того, что «таков мой практический опыт». Сократ четко и однозначно занимает позицию мысли.

Начинается это, конечно, не с Сократа, а с Парменида и его ученика Зенона, который, как известно, исследует противоречие движения и приходит к тому, что попытки теоретически помыслить движение приводят к неразрешимым противоречиям, в результате которых движение как теоретическая фикция не может быть обосновано.

Один из учеников на тезис Зенона: «движенья нет» – сказал мудрец бородатый», – возразил ему и стал ходить, за что, как сказано, был бит палками. Суть этой притчи заключается в следующем: Зенон пытался сформулировать проблему движения в теоретических понятиях и пришел к неразрешимым противоре-

чиям, суть которых заключается в том, что до конца доведенная мысль о движении делает его невозможным. Ученик попытался аргументировать не мыслью, а продемонстрировать практически, перемещая тело в пространстве, мелькая перед глазами учителя. За что правильно был бит, потому что Зенон оговорил условия: «я требую на свой теоретический аргумент опровержение таким же чистым аргументом, ненагруженным жизненными смыслами, практическим опытом и интуицией», все непомысленное должно отклонить, то есть произвести некоторую редукцию, как скажет потом Э. Гуссерль, и, таким образом, оставить мысль в её чистоте, в её собственной природе. Аргумент Ф. Ницше против Сократа заключается в том, что мы мыслим не разумом, а всем тем, что заключено в содержании человеческого существа. Мы мыслим, как воля, точнее, воля к власти, мы мыслим, как аффекты, мы мыслим даже иногда, «ударяя молотом» (известная работа Ф. Ницше «Как философствовать молотом»). Суть заключается в том, что иногда нужно так парадоксально, так зло, так несправедливо (как Ницше против Иисуса Христа) сформулировать тезис, чтобы он задевал не только мыслительную сферу, чтобы вызвать эмоциональное переживание, связанное с мыслью, на это способны не многие философы. Критика в сторону И. Канта направлена против излишней теоретизации мысли, точнее, разделении разума на чистый и практический. А. Шопенгауэра волнует не сама мысль, а та подкладка в виде жизненного мира, в виде воли, в виде чувств, которые эту мысль поддерживают. Для дионисийствующего Ф. Ницше воля к власти является даже не столько поддержкой, сколько основой его мысли.

Отмыслить из Ф. Ницше его дионисийство, восторг Заратустры, его злую мудрость, его злую одержимость в «Антихристианине», и что останется от Ф. Ницше? Да очень мало, потому что, действительно, Ф. Ницше нужно читать либо в молодости, либо в старости. Середина жизни мыслящего человека на Ницше не попадает. Почему в молодости? Потому что Ф. Ницше дает упаковку для аффектов, которые содержатся в юноше, который начинает мыслить. Но мыслит он, не как И. Кант или Р. Декарт из места разума, а мыслит, будучи волнуем своими чувствами, переживаниями, своими страданиями, страхами, тревогами. Ф. Ницше, собственно, дает упаковку этой эмоциональности, одновременно выводя эту эмоциональность в сферу мысли, то есть, иначе говоря, можно злиться, как Ф. Ницше, негодовать, восхищаться опьянением дионисийства, можно его даже практиковать. Но при этом Ф. Ницше дает возможность как бы опереться на этот жизненный мир и возвыситься над ним в форме мысли. Заратустра Ф. Ницше и «Рождение трагедии» – это всё равно мысль, которая вплетена в ткань жизненного мира.

Для молодых людей в Ф. Ницше содержится огромный соблазн, потому что слишком велика в них область эмоционального. В старости Ф. Ницше читать полезно, потому что эмоций как раз-таки не хватает. Если мысль ничем не волнуется, она перестает быть разнообразной. Мысль, не поддержанная жизнью, по сути, превращается в схоластику, известную как историко-философская форма мысли. Особенно схоластика в духе Фомы Аквинского. Здесь многое можно сказать. Почему мысль Фомы Аквинского столь выхолощена и догматична? Как раз потому, что у него не было чувственного опыта. В 5 лет он был отдан в иезуитский орден, не знал женщин, не был женат, не имел детей, душевных друзей, интимности. В 52 года наступила творческая исчерпанность, в том числе и эмоциональная, он перестает писать за 2 года до смерти. Мысль иссушила самое

себя, опираясь только на свое собственное основание, она, в конце концов, его исчерпала.

В этом смысле Ф. Ницше неисчерпаем, потому что он живет страстями, аффектами, эмоциями. Слишком много страданий ему доставляет его больное тело, его взаимоотношения с родными: с сестрой, матерью, его взаимоотношения с коллегами и непонимание, которое он встречает, будучи отвергнутым со стороны классической филологии. Каждый раз, перечитывая Ф. Ницше, поражаешься, насколько он жив как человек. Его мысль, каждый раз разнообразная, гибкая, парадоксальная и глубокая вдохновляет, восхищаешься богатством его эмоционального мира, его способности перерабатывать свои страсти, чувства в мыслительный опыт.

Старческой мудрости не хватает страстности, иссушается мысль. Поэтому Ф. Ницше интересен молодым людям и людям, находящимся в стадии профессиональной зрелости, когда мысли отделяются от жизненного мира и тем самым утрачивают свою почву. Вопрос о возрастах жизни и пригодности Ф. Ницше к тому или иному возрасту, конечно же, весьма спорный, тем не менее, оглядываясь на собственный опыт, можно отметить, мы его читали в 23–25 лет, а чуть позже – перестали читать совсем, т.к. полагали, что мышление Ф. Ницше слишком несистематично и недисциплинированно. Однако, со временем дисциплина мысли повысилась в связи с работой над текстами Г. Гегеля, Э. Гуссерля, который крайне дисциплинирован в мышлении, хотя пафос его философии заключается в борьбе с логоцентризмом, в обосновании своих идей он чрезвычайно рационален. Э. Гуссерль холоден, его ум точный, подвижный, но вовсе не его жизнь, как кажется. Ф. Ницше оказался востребован нами в том возрасте, когда хочется движения и поддержки со стороны эмоциональности. Как рассуждал Ч. Дарвин, если бы вернуться во времена моей молодости, я бы поставил себе задачу прочитывать не менее двухсот стихотворных строк ежедневно, для того чтобы не иссушить свой ум в борьбе за законы природы. Его ум иссох, как он считал, в этой борьбе, а поэзия – это то, что его воодушевляло.

Возвращаясь к Ф. Ницше, отметим, что Ф. Ницше критикует теоретическое мышление, и эта критика обрушилась почему-то на Сократа. Таков был выбор Ф. Ницше и весьма спорный, кстати. Но основная идея Ф. Ницше состояла о том, что теоретический разум в своем движении исчерпывает себя в антиномиях и становится бесплодным. Ф. Ницше прав, не ссылаясь на И. Канта, но, тем не менее, повторяя кантовскую мысль об антиномиях чистого разума.

Что предлагает Ф. Ницше? Он утверждает, что философствование возможно только как воля к власти. Что же такое «воля к власти» у Ф. Ницше? Вопрос на самом деле непростой, несмотря на известную расхожесть этой формулировки. С одной стороны, мы понимаем, что Ф. Ницше «вышел» из А. Шопенгауэра. У А. Шопенгауэра воля – это безличностное хотение, которое имеется. Воля как то, что пребывает в наличии как безвременное и безличностное начало предшествует всему – индивиду, сознанию, мысли. Это то, что предлежит воле к власти, поэтому у Ф. Ницше получается, что, с одной стороны, есть воля как некое безосновное, безличностное начало, как то, что имеется, и есть воля к власти как способность придать этой воле направленность, способность к продвижению своей силы и своего могущества. Дело в том, что воля Ф. Ницше – это вовсе не то, что имеется, это не то, что равнонаправленно, это векторы воли, сталкивающиеся друг с другом.

Это не просто борьба волей, хотя всякая воля к власти в человеке встречается с волей к власти в другом человеке и даже с волей к власти, например в животном (как властвуют над нами домашние животные, об этом можно достаточно много говорить, у них тоже есть воля к власти). Мы совершенно ясно понимаем, что наша воля к власти иногда сталкивается с волей к власти животного. Как сверхсущество, мы иногда уступаем животному в форме игры, но никогда не уступаем всерьёз. Но это касается только взаимодействий человека и животного, человека и растения, человека и минерала. Здесь борьба волей такова, что побеждает всегда сверхчеловек, потому что он по отношению к органической и неорганической материи всегда выступает как сверхчеловек.

Но когда мы вступаем в зону человеческих взаимоотношений, то наша воля противостоит воле другого человека. И в этом столкновении волей мы уже не всегда побеждаем. Мы, встречая столь же выраженную волю к могуществу в другом человеке, можем победить, если мы сумеем договориться. Ф. Ницше говорит, что бороться за реализацию воли, бороться за могущество среди равных не нужно, потому что это приведет к истощенности. Это всё равно, как если бы сразились Ахилл и Гектор. В итоге, погибает один хороший воин, у которого воля к власти очень сильна, но и другой в результате этой победы теряет соперника.

Поэтому Ф. Ницше утверждает, что в борьбе воли равных необходимы нежность и уступчивость; и среди этих «белокурых богов», которые взирают на нас с невозможной высоты Заратустры, царят не борьба и вражда, не соперничество, а наоборот, дух товарищества и даже нежность. Таким образом, у Ф. Ницше воля к власти вовсе не значит безграничное и бесконечное насилие, как иногда думают: если все есть борьба волей, их столкновение, то у человека нет другой возможности, кроме как исчерпать себя в этой бешеной конкуренции с равными и неравными.

Ф. Ницше разделяет формы воли, он говорит, что Заратустра есть сверхчеловек по отношению к человеку, но среди равных Заратустра самый нежный, самый преданный и самый уступчивый, самый мягкий товарищ. В истинном смысле этого слова это не значит, что Заратустра вынимает меч всякий раз, когда встречает адекватную ему волю. Поэтому волю к власти следует рассматривать как направленность воли, как способность утверждать свою форму жизни. Потому и в борьбе волей побеждает достойный, воля к власти, – это воля к истине, как у М. Фуко, а не воля к знаниям и не воля к тому, чтобы утвердить свою идею.

Воля к власти у Ф. Ницше – это могущество, направленное на то, чтобы утвердить, воплотить свой способ жизни, свою форму жизни. Как говорит Заратустра: «Вы смеетесь надо мной? Вы ещё смеетесь? Вы так далеки от моей формы жизни, что вы смеетесь надо мной, как над канатным плясуном, и, более того, я даже ниже для вас, чем этот плясун, который вас хотя бы развлекает, а вы смеетесь надо мной даже не так долго, потому что я вас даже не развлекаю. Это свидетельствует о том, что Заратустра столь благороден, столь нежен и столь приемлем – в смысле способности принять любую форму жизни и воздержаться от осуждения, встретив старца». В самом начале пути Заратустра встречается с мудрецом-отшельником, который говорит ему: «Зачем ты идешь в этот мир? Они никогда не смогут почувствовать весь аромат, всю прелесть той жизни, которую ты им несешь, это бессмысленно, они никогда тебя не поймут. Вот, я

здесь среди цветов и птиц, и зверей и говорю с ними на своем языке, и мы вступили уже в такое согласие этих форм жизни, что борьба воля уравнилась».

И птицы, и деревья, и мудрец, они борются за свой образ жизни, за своё могущество, за реализацию своей воли к власти. Одна форма гармонии возможна для старца, наступил момент, когда он говорит: «Я разговариваю с птицами на их языке, с солнцем на его языке и с животными на их языке», другая – для сверхчеловека. Заратустра говорит: «Я понял тебя, но твой путь мне не подходит, я нуждаюсь в людях». Он оставляет старца, спускается с гор и идет в долину к людям. Заратустра для того, чтобы маниакально утвердить свою волю к власти, мог остаться со старцем, чтобы разрушить его мир. «Ты не мудрец, ты слаб, ни один человек не разделит твой образ жизни, ты один, у тебя нет учеников, какой же ты мудрец?» Он мог поставить под вопрос мудрость старца, но Заратустра этого не сделал.

Поэтому, когда мы рассуждаем, что такое воля к власти у Ф. Ницше, мы сталкиваемся с очень серьезной темой, которая по-прежнему оставляет нас в напряжении – что же выбрать? Потому что есть воля как хотение. Хотение суть пессимизм, который заключается в том, что предлагает отдаться потоку жизни. Можно предаться хотению воли, не становясь волей к власти. Это и есть то, что называет М. Хайдеггер бытием. Это нечто, что имеется. Воля А. Шопенгауэра так же нуждается в человеке, как в высшей форме своего воления в виде теоретического разума и нравственности. Ещё большое значение для А. Шопенгауэра имеет музыка и поэзия, искусство вообще, что традиционно для немецкой философии.

Оказывается, что воля, как то, что имеется, и воля к власти – это две разные стратегии. Воля А. Шопенгауэра – это пессимистическое начало в человеке, это бессознательное, которое в своем хотении допускает и волит к смерти. Тогда как воля к власти, направленность воли, как сосредоточенное усилие. Эта воля к власти уже не есть влечение к смерти. В волении к власти смерти нет, а Заратустра – это не тот, кто идет к смерти, к разрушению, он спускается с гор к людям, как А. Данте, чтобы принести людям волю как радость жизни, как её свет и восторг. В этой части воля к власти Ф. Ницше, реализованная в образе Заратустры, противоречит экзистенциализму, потому что воля к власти есть согласие с жизнью, а потому она не содержит тревоги, страха, страха смерти. Это танец, праздник, восторг, смех. Вот какими качествами наделяет Заратустру Ф. Ницше. Это танцующий, восхищающийся канатным плясуном человек, это восторженный, смеющийся, благородный и нежный – вот портрет Заратустры. Здесь нет традиционных для экзистенциализма состояний тревоги, заброшенности, отчуждения, страха и ужаса. Можно сказать так, что воля к власти Ф. Ницше сформулирована ещё в ту золотую эпоху, когда жизнь не пугает. В этом смысле Ф. Ницше еще не вступил в XX век.

Начало XX века – 1914 год – это перелом эпох, начало первой мировой войны, когда европейские народы вступили в самую бессмысленную кровавую схватку друг с другом, перемололи, перекроили карту Европы, разъединились и соединились вновь по разным случайным признакам. Несправедливый для немцев «Версальский договор» привел ко второй мировой войне. Отсюда и недоверие экзистенциализма к самой жизни.

Экзистенциализм, как и Ф. Ницше, не может отказаться от того, чтобы подкладкой разума была жизнь. С какой тщательностью экзистенциализм в лице Ж.-П. Сартра, А. Камю прорабатывает такие состояния, как одиночество, скуку,

покинутость человека посреди мира, бессмысленность жизни, её автоматизм, тягучую как вар повседневность. Об этом романы А. Камю «Посторонний» и «Чума», об этом же роман Ж.-П. Сартра «Тошнота». Феномены «жизненного мира» в равной степени рассматриваются как предельные основания теоретического разума в философии жизни и экзистенциализме. Вопрос, куда проваливается разум в экзистенциализме? Какова судьба разума в европейской мысли? У Р. Декарта разум возвышается и воссоединяется с Богом, его путь – туда, наверх. Вся немецкая классическая философия видит чистый разум среди божеств. Боги мыслят категориями чистого разума. Бог является гарантией чистой мысли, потому что именно Бог отказывается от своей телесной природы и остается чистой мыслью, чистым разумом.

Куда падает разум экзистенциализма? Он падает в жизненный мир, в повседневность до дна. За исключением самого немецкого среди экзистенциалистов М. Хайдеггера, подкладкой мысли которого является бытие, сказалась закваска крестьянских дрожжей.

М. Хайдеггер во многом христианский мистик, в этом он ближе к Экхарту, в своей трансценденции он ближе к немецкой мысли в её классической форме, чем к экзистенциализму сартровского типа.

Но экзистенциализм французского толка и религиозный экзистенциализм Габриэля Марселя, например, это все равно разум, который проваливается до дна повседневности. Экзистенциализм, как и Ф. Ницше, исследует не путь наверх – это сделала немецкая классическая философия. Очистить разум на уровне И. Канта и Г. Гегеля больше не смог никто. Логика Г. Гегеля – торжество чистого разума, если вы хотите мыслить теоретически – выучите науку логики Г. Гегеля, этого будет достаточно. Но, как говорит Ф. Ницше, теоретический разум иссякает.

Датский экзистенциалист С. Киркегор красиво, образно рассуждает, говоря о том, что теоретический человек для него ниже, чем эстетический и этический. У С. Киркегора существует некая иерархия разума – это теоретический человек, эстетический человек и этический человек. Для него, конечно, рыцарь веры – это Авраам, это абсолютное воплощение разума, но разума, который поступает в соответствии с логикой абсурда.

Авраам – это экспликация мифа о патриархе Аврааме, который открывает эпоху патриархов в иудейской истории, от него остался жест Авраама, который заносит руку для того, чтобы принести в жертву сына, и Господь её отводит. Для С. Киркегора Авраам есть личностное воплощение мыслящего существа, действующего через абсурд. Авраам иудейской истории и Авраам – экзистенциалистской мысли С. Киркегора – разные вещи. Авраам не мыслит, а поступает, интуиция поступка оказывается выше доводов разума. Авраам сберег сына.

Для Г. Гегеля чистая мысль – это одинокое, внеличностное бытие, которое нельзя олицетворить. Какое лицо у чистого разума? У него нет лица, это чистый дух. В экзистенциализме разум приобретает форму жизненности, воплощение в фигурах жизненного мира, в котором наряду со многими другими встречается, например, странничество, к которому был склонен Ф. Ницше как в силу его болезни, так и его неукорененности. Дух живет, где хочет, а Ф. Ницше – воплощенная свобода духа.

Он нуждался в том, чтобы его жизненный мир не был привязан к слишком почвенному, родному, частному, конкретному и т.д. Ф. Ницше – это странник не только на путях своей мысли, но и странник на путях своего тела. Он постоянно

перемещается, исследователи установили, что он долго не живет нигде. Он нуждается в том, чтобы основания жизненного мира все время подпитывались ветром, светом, особенностями климата, временами года, цветениями трав, деревьев и т.д. Его жизненный мир все время находится в обновлении.

Элементы жизненного мира могут быть ограниченными и исчислимыми, но их комбинации неисчислимы – имя им легион. Ф. Ницше из своей жизни создает неповторимое сочетание. Каждый из нас может выбрать: и путешествия, и жизнь в гостиницах, и общение с великими людьми своего времени, в первую очередь Р. Вагнером (музыкальность Ф. Ницше). Ф. Ницше создал из этого неповторимое сочетание, которое называют жизненным миром Ф. Ницше. Многим философам известны пути, пройденные Ф. Ницше. Тот жизненный мир, который создает Ницше и кладет в основание своего разума, – это все-таки мир, отличный от экзистенциального мышления.

Набор экзистенциалов у Ф. Ницше и, допустим, у А. Камю или Ж.-П. Сартра разный. Это тоже феномены жизненного мира, но они имеют прямо противоположные знаки, если у Ф. Ницше знаки жизненного мира положительные, то в экзистенциализме знаки жизненного мира отрицательные – это тревога, страх, отчаяние, страх смерти, ужас. У Ф. Ницше – это восторг, радость, слезы умиления. Он предлагает понять Заратустру не как отшельника и человека, далекого от жизни, а, наоборот, человека, который предан жизни в форме радости.

Одна часть философии Ф. Ницше, которая заключается в том, что он будит эти феномены жизненного мира, как экзистенциалы, полагая, что они находятся не по ту сторону мысли, а по сию сторону мысли. Впервые в лице Ф. Ницше мы видим теоретический разум не в качестве чистого субъекта, а имеем мыслящее существо в контексте всех его жизненных смыслов и проявлений. Оказывается, что можно философствовать телом, аффектами, чувствами, придавая философской мысли эту направленность воли к власти.

На самом деле сталкиваются не мысли, а аффекты, которые являются основаниями этих мыслей. Мысль А. Шопенгауэра против Г. Гегеля – это не мысль против мысли, это мысль одного жизненного существа против мысли другого жизненного существа, но у них не совпадают жизненные миры, у них разные аффекты, следовательно, направления, которые получают мысли, совершенно не одинаковые. А Ф. Ницше в молодости увлекался А. Шопенгауэром. Ф. Ницше для экзистенциализма, безусловно, ключевая фигура.

Существуют еще несколько моментов, которые сближают Ф. Ницше с экзистенциалистами, но одновременно отличают. Например, Ж.-П. Сартр говорит, что человек – это проект, человек – это не то, что его природа, а то, что он делает из себя и делает как проект. Что является основой этого проекта? Насколько мы понимаем, человек – это проект, созданный разумом, поскольку проект создается не тем, что человек вымысливает на основе богатства своего жизненного мира, как бы вытанцовывает, создает из жизненного мира фигуру мысли, форму. Это путь Ж.-П. Сартра, воплощенный в фигурах мысли.

У Ж.-П. Сартра – это проект, который имеет измерение во времени, это, прежде всего, минимизация настоящего и прыжок в будущее. Это рефлексивное действие, которое позволяет пробросить себя в будущее. Сартровский проект требует отказа от своего времени, от своей природы, от жизни и т.д. «Я» не может минимизировать свою жизнь на основании феноменально-логической редукции, жизненный мир сопротивляется интеллектуальной аскезе. Я не способно

минимизировать настоящее без серьезных усилий и самоограничения. Аскеза – это усилие, тренировка, ограничение, реализация воли к власти. Это трудно.

Ницше утверждает сверхчеловека, полагая, что обычный человек должен быть преодолен. Но он не размышляет о формах, в которых этот проект может конкурировать с автоматизмом жизненного мира. У Ж.-П. Сартра экзистенция – это разум. Я – проект, потому что я мыслю себя как проект. Не вы-дельваю себя, не вытанцовываю, как у Ф. Ницше. У Ж.-П. Сартра поступание является результатом рефлексивной деятельности. Не нужно забывать, что Ж.-П. Сартр прошел феноменологические штудии в семинаре Э. Гуссерля.

Это вымысливание себя как проекта, раз-мышление, пробрасывания себя в качестве своей мысли является началом. Далее следует преобразование своего жизненного мира под этот проект. Сначала я мыслю себя как проект, а потом я действую в соответствии с этим проектом. Рассуждение таково: «Каким образом подчинить свой жизненный мир установлению себя субъектом? Будучи эмпирическим субъектом, я слишком нагружен своей эгоистичностью, жизненный мир меня захватывает, он не дает мне войти в состояние трансценденции. На память приходит Э. Гуссерль: «А какова схема восхождения?» Человек как проект есть трансценденция, но каким образом выйти к этому трансцендированию, выйти за границы Эго. Ф. Ницше предложил путь через дионисийство, через Заратустру, через богатство жизненного мира, а не через редукцию. Ф. Ницше ненавидит Иисуса, хотя где-то он оговорился, что этот галилеянин слишком рано умер. Он мог бы раскусить, что такое жизнь, пришел к людям, как Заратустра. Ф. Ницше дает массу прекрасных совпадений Иисуса и Заратустры, быть может, это две модели сверхчеловека. Ф. Ницше посоветовал бы дионисийство, а Э. Гуссерль против дионисийства, он предпочитает аскезу, т.е. последовательность редукций. Что мы должны от-мыслить, с точки зрения Э. Гуссерля, чтобы дать место субъекту? Во-первых, мы должны расчистить место. Место отягощено тем, что в нем размещены тела. Нужно от-мыслить всех, кто находится в этом месте. Нужно подвергнуть редукции, прежде всего, свое тело. В человеческом теле есть две стратегии, вокруг которых вращается весь телесный мир, – это еда и секс. Э. Гуссерль не дает ничего, что касается кулинарии и эроса. Тогда как у Ф. Ницше есть масса гастрономических предпочтений, не говоря о том, что он пишет целую главу о том, как должно поступать с женщиной (попытка обосновать эрос мужчины). Итак, следуем по пути феноменологической редукции.

Сначала необходимо редуцировать место, телесность в пространстве, потом – время как эмпирическое время прошлого, настоящего, будущего. Э. Гуссерль отрицает психоанализ и все феномены, связанные с психологией прошлого. Время у Э. Гуссерля – это длящееся настоящее, такое настоящее, которое может быть растянуто, как жевательная резинка, так, что оно захватывает прошлое и будущее. Это длящееся настоящее есть временение, которое сомкнуто в точке субъекта. Это есть время трансцендентального субъекта. Время эмпирического субъекта – это прошлое, на чем настаивает психоанализ. Поэтому психоанализ является теорией с эмпирическим субъектом.

Далее, по Э. Гуссерлю, необходимо редуцировать мир человеческого общения, то есть нужно вынести за скобки всех других, оставить только чистое Эго без взаимодействия. Проваливаются все: семья, супруги, дети, никакого чадородия, никакой нагорной проповеди.

Итак, мы редуцировали, вынесли за скобки общение, тело, пищу, эрос, время. Таким образом, польза аскезы заключается в том, чтобы редуцировать Эго

до чистого Эго, которого желает Э. Гуссерль в виде трансцендентального субъекта. Трансцендентальный субъект в своей чистоте равен чистоте Бога до воплощения в Сыне, до отражения его и себя в форме своего телесного присутствия в мире.

Ж.-П. Сартр во многом повторяет Э. Гуссерля, во всяком случае, попытка мыслить человеческое существо как трансценденцию имеет плату в виде вынесения «за скобки» эмпирического субъекта. Из-за этого экзистенциализм противоречив в своих предпосылках. С одной стороны, экзистенциализм вводит феномены жизненного мира, как и Ф. Ницше, рассматривая жизненный мир как подкладку теоретического мышления. С другой стороны, когда Ж.-П. Сартр и К. Ясперс мыслят трансценденцию, мыслят её в духе Э. Гуссерля, как аскезу (вынесение за скобки) того же самого жизненного мира, который они вводят другим, первым жестом в попытке мыслить субъекта.

Двойной жест экзистенциализма свидетельствует о том, что его предпосылки растягивают его в разных направлениях. С одной стороны, предпосылки экзистенциализма коренятся в философии жизни, с другой – теоретическим допущением экзистенциализма является феноменология.

И если мы посмотрим на аналитику экзистенциализма, то мы увидим, что, с одной стороны, одни мыслители – А. Камю, Ж.-П. Сартра – сближают экзистенциализм с философией жизни, постоянный рефрен их размышлений заключается в том, чтобы показать, где экзистенциализм совпадает с философией жизни и в чем отличается от нее. Быть может, это связано с «литературностью», романностью мышления А. Камю и Ж.-П. Сартра. Другая стратегия мыслить в экзистенциализме представлена у Поля Рикера, который сближает экзистенциализм с феноменологией. Экзистенциализм противоречив, с одной стороны, он реактивирует философию жизни в контексте жизненных миров, которые чрезвычайно индивидуализированы, случайны, разнообразны. Экзистенциализм – это литература, очень хорошо сделанная – прекрасный А. Камю, утонченный Ж.-П. Сартр, это по-немецки выверенный, очень привлекательный Р. Музиль «Человек без свойств». Но, с другой стороны, метафизическая подкладка экзистенциализма привела к тому, что своим первым шагом они ввели жизненный мир, а вторым шагом его вывели способом вынесения за скобки. Сартровский проект экзистенциализма построен на рациональности, на предпосылках разума. Когда Ж. Деррида критикует лого-фалло-центризм, он, наряду с Г. Гегелем и Э. Гуссерлем, совершенно спокойно называет Ж.-П. Сартра.

Экзистенциализм по отношению к философии жизни – это по-следование, будущее. Но это будущее таково, что оно захватило прошлое первым шагом восторга. Восстановлением мыслящего существа во всей полноте его жизненных проявлений. Но вторым шагом экзистенциализм возвращает разум, сказала метафизическая оболочка всей европейской философии.

Гуссерль создает свою понятийную систему, чтобы описать тот способ мыслить, каким он мыслит, это, в частности, такие понятия, как ноззис, интенциональность, аподиктические суждения, эйдетическая редукция, феноменологическая редукция, эгосубъект. Перечня этих понятий достаточно, чтобы понять, в какую тюрьму он заключает мышление, которое пытается мыслить. Зачастую, за усложненными формулировками Э. Гуссерля скрываются мысли достаточно внятные для истории философии, не требующие таких терминологических усложнений. Э. Гуссерль, подобно Г. Гегелю, создал свою сетку категорий, набросил ее на мир и предложил мыслить в ее границах. Однако полный рационализм

Э. Гуссерля столкнулся с феноменами жизненного мира, хотя бы в варианте В. Дильтея как переживание индивидуального субъекта. Зачем Э. Гуссерлю понадобился жизненный мир в его схеме понятий? Схема субъекта, которую предлагает Э. Гуссерль в феноменах жизненного мира не нуждается. Это лишний ход, довесок, он не работает. Противоречие Э. Гуссерля в том, что он прекрасно понимает, что мыслит живое существо, человек. Но когда он стал о нем мыслить, он все живое в этом человеке вынес за скобки. Поэтому концепт «жизненного мира» теоретически повис, это довесок, который легко удаляется. Если удалить из философии Э. Гуссерля понятие жизненного мира, ничего не изменится. Порядок редукции изложен в схеме мышления: эйдетическая редукция, феноменологическая редукция, трансцендентальная редукция и попробуйте перескочить, нарушив последовательность, никак не попасть из одной редукции в другую.

Если мы прорабатываем жизненный мир с помощью теоретических концептов, предлагаемых Э. Гуссерлем, мы приходим к тому, что частные, конкретные жизненные миры упорядочиваются и они уже возможны для систематизации, обмена, сообщения. Если оставить феномены жизненного мира в виде только страха смерти, тревоги, желаний без феноменологической обработки, ими обменяться нельзя, о чем ясно свидетельствует непонимание в любви. В любви обменяться желаниями нельзя. Нужно пройти феноменологическую редукцию.

По Гуссерлю, существует огромная комментаторская литература. Феноменология исторически сложилась как философская теория и метод, но ни одна из конкретных наук не смогла воспользоваться схемой трансцендентального мышления, которую предложил Гуссерль. О чем это свидетельствует? Во-первых, о недостаточности самих частных наук.

Например, психология до сих пор не пользуется понятием трансцендентального субъекта, он ей не нужен, она не мыслит в категориях трансцендентального субъекта. Чем могла бы быть психология, если бы она приняла эту схему? Стали бы невозможными такие понятия, как эмоции, интуиция, опыт – они были бы вынесены за скобки.

Кроме незрелости наук, препятствием является выхолощенность и схоластическая пустота Э. Гуссерля, которая не позволила бы человеку, занимающемуся биологией, генетикой, медициной, мыслить феноменологически.

Теология восприняла гуссерлианство в варианте Мирча Элиаре. Его труды – это феноменология на почве религиозного опыта: он берет жизненные миры, где верят в морской ветер, в ракушки и т.д. Эти жизненные миры просеиваются через понятие священного предмета, оказывается возможным сформулировать эйдос священного предмета, приводя выведение за скобки эмпирические факты к эйдосу священной предметности.

Разберем феноменологическую процедуру на примере опыта боли. Переживание боли и феномен боли – вещи абсолютно разные. В переживании боли мы совпадаем с болью и её источником. А феномен боли заключается в том, что у нас появляется дистанция как следствие редукции. Вынесение за скобки, которое предлагает Э. Гуссерль, позволяют нам не совпасть со своей болью, а сделать её предметом боли. И тогда, став по отношению к боли в экстатическое отношение, можно сделать из него нравственное или теоретическое отношение, т.е. вступить в отношения с феноменом боли – рационализировать, социализировать. Это допустимо, если это боль, которую причиняет нам наше собственное тело, то мы можем ее сделать феноменом. Если боль нам причиняет другой человек, мы не можем сделать боль феноменом иначе, как вынести за скобки другого че-

ловека. Если мыслить по Э. Гуссерлю, то Я никогда не может «встретиться» с другим человеком как с субъектом, отличимым от нашего Эго, и даже когда мы с ним встречаемся на уровне восторга, эроса, веры, мы должны этого другого как абсолютную друговость вынести за скобки.

Невозможность Другого в том числе, оказывается неспособностью Я переживать боль другого. Против феноменологии выступал Ж. Лакан, который утверждал, что все значения в «Я» приходят от Другого. Структура «Я» как форма субъекта удерживается не самим «Я», а Другим.

Феноменология не допускает возможности превращения субъективных переживаний в форме имеется, когда мы совпадаем с болью, это не мы имеем боль, это боль имеет нас, это не мы любим животное, это мы имеемся для него. Чтобы гармонизировать взаимоотношения Я и мира, мы превращаем переживания в феномен, потому что нам больно, страшно, любовь неоднозначна.

Заратустра Ф. Ницше – это восхищение жизнью, восторг и радость, танец, прыжок, он воспринимает жизненный мир непосредственно. Переживание поддерживает жизнь стратегией прямого хода: мы переживаем жизнь как восхищение жизнью. Отрицательные же экзистенциалы поддерживают жизнь, только обратным ходом. Первый ход – это страдание, боль, страх. Некоторые, между прочим, разрушают себя через алкоголь, наркотики и прочее, потому что не могут преодолеть свой страх, тревогу в положительной форме. Отрицательные экзистенциалы в рамках первого хода отрицают жизнь, они её не поддерживают. В переживании тревоги не существует внутреннего механизма различия: необходимо выделить объект тревоги, источник, установить каузальные связи, выделить основную причину и т.п. Это рефлексивная процедура превращения переживания тревоги в феномен, а это процедура второго шага. Это Э. Гуссерль против В. Дильтея.

Сартр в статье «Экзистенциализм – это гуманизм», написанной для французской философской энциклопедии, отчетливо разделяет экзистенциальное мышление на два шага. Первый сюжет заключается в признании того, что экзистенциализм часто обвиняют в выпячивании отрицательных сторон жизни. Экзистенциализм, якобы, культивирует такие качества жизни как отчаяние, одиночество, тоска, скука, заброшенность. Экзистенциализм не принимает этого упрека, он только утверждает, что таков удел человека – это его судьба.

Далее, второй шаг заключается в понимании Я как проекта, овладевающего своим переживанием в форме само-действия, поступка. Даже в экзистенциализме западноевропейская мысль все равно остается рациональной, а мыслящее существо – теоретизирующим субъектом.

Тема 10. СОЗНАНИЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Сопоставив присутствие и бытие присутствующего, мы установили, что вывести все бытие в присутствие присутствующий не может. Но М. Хайдеггер не ставит вопрос о том, каким образом присутствие присутствует. Он утверждает, что бытие есть то, что оно есть. Более важен вопрос о характере этого присутствующего, которое способно бытие ввести в качестве сознания, бессознательного, речи, языка. Каким образом присутствующее вводит бытие в качестве вот-бытия? Каковы качества этого присутствующего? Нас интересует вопрос о сознании, но не как о чем-то ставшем, а о том, каким образом это сознание возникает. Кроме

того, что это философская проблема, она сегодня в достаточной степени пересекается с психологией и удерживать философский статус рассуждения значительно сложнее, потому что есть соблазн совпасть с психологией сознания: начать рассуждать о том, что сознание есть ощущения, восприятие, память, мышление и т.д. Вполне философичной является формулирование проблемы сознания в психоанализе. Эту позицию важно уяснить, т.к. психоанализ принят как методологическая установка в лингвистике, имиджологии, рекламе, кинематографе.

В психоанализе проблематизация сознания принимает вид связи сознания и бессознательного. Это две стратегии психического аппарата, которые создают две структуры: сознание и бессознательное как воображаемое и символическое (согласно Ж. Лакану). Бессознательное отвечает на вопрос «как-бытия», а сознание – на вопрос «что-бытия».

В контексте психоанализа сознание в целом мыслится в виде двух стратегий. Сознание – это две структуры, собственно сознание и бессознательное (предсознательное), две реальности, каждая из которых структурирована по-разному. Имея в виду неодинаковую природу психического, З. Фрейд приводит такой пример. Представьте себе, что отношение сознания и бессознательного как отношение между пластиной, покрытой воском и целлофаном, которые накладываются на эту пластину. Когда мы тонкой деревянной палочкой пишем на первой ближайшей к нам поверхности, то на второй – восковой – остаются следы. Когда мы приподнимаем нежестко закрепленную поверхность первого листа, то следы начертания на ней исчезают, но остаются на второй пластине. Накладывая пергамент заново, мы отчасти можем восстановить то, что запечатлелось на пластине из воска.

С этой метафорой мы постараемся работать, и зададим её в качестве ведущей, потому что иначе прояснить вопрос о том, что такое сознание, как способ привести бытие в присутствие, решить невозможно. Допустим, первая пластина – пергамент – это то, на чем внешний мир, реальность записывает свои впечатления. Свойство человеческой психики таково, что сознание способно дать ответ в виде восприятия. Бытие присутствует в нас на первой сцене в виде впечатлений, которые в стратегии тождества отражают то, что на нас воздействует. Восприятие и само воспринятое действуют в стратегии тождественности, иначе мы не могли бы обмениваться впечатлениями об одном и том же объекте и приходиться к согласованию этих впечатлений. Мы должны допустить, что бытие присутствует на первой сцене сознания в виде восприятия одинаковым или сходным для всех образом. Это является условием договариваемости, основанием соглашения относительно того, что мы видим и воспринимаем именно этот объект. Если бы у нас стратегии восприятия были не одинаковы, а строго индивидуализированы и формулировались случайным, абсолютно частным способом, мы никогда не смогли бы прийти к согласию, относительно того, что мы – 3 человека, сидя в кругу, видим некий предмет и он запечатлевается в нас таким образом, что это стул, а не стол и не шкаф. Мы должны согласиться с тем, что первая сцена восприятия структурируется одинаковым или сходным для всех воспринимающих субъектов образом. Разумеется, существуют индивидуальные различия, патологии восприятия и т.д.

Далее, для того чтобы это мгновенное впечатление сохранилось, даже если оно является впечатлением согласия и сообщения, необходимо, чтобы оно закрепилось в виде памяти. Если впечатление исчерпывается только эмоцией, которая тратится без остатка, то память не подключается. Например, мы получили

впечатление от человека и испытали восторг, но, поскольку это впечатление не взламывает глубины бессознательного, оно не проникает на уровень предсознания и тем более, на уровень бессознательного. Мы можем согласиться с тем, что некоторые впечатления, которые являются результатом эффекта присутствия, в одних случаях растрачиваются без следа и от них ничего не остается, а в других – они сохраняются в виде памяти предсознательного и бессознательного. Иначе невозможно объяснить, почему одно и то же событие в одном человеке оставляет глубокий след, память сохраняет его присутствие, а в другом человеке впечатление растрачивается, не оставляет никакого следа, не прочерчивает в нем ничего, не оставляет никаких трасс. Даже не пробивает тропинки, которая ведет к воспринятому ранее. Если присутствие исчерпывает себя только первой сценой восприятия, то оно может быть растрчено без остатка, не стать памятью, не стать предсознательным, не стать бессознательным. И в таком случае мы можем допустить, что не всякая доза воздействия достаточна для того, чтобы ввести в присутствие и быть проводником события. М. Хайдеггер говорит, что человек есть пастух бытия. Красивая метафора, но мы знаем, у некоторых пастухов стадо разбегается, оно рассеивается без остатка. Нас, неподготовленных людей, приставь к стаду, чтобы пасти, что с ним будет? Оно рассеется. Это первый уровень запечатлевания, первый шаг приведения бытия в присутствие, который есть то, что имеет измерение настоящего. Это такое восприятие, которое вводит бытие в присутствие и исчерпывается тем временем, в течение которого это восприятие длится. Ввиду полной растраты содержания воспринятого событие оказывается исчерпанным. Возможны две причины: либо событие таково, либо это обусловлено способностью нашего восприятия. В каждом случае следует выяснить, что явилось причиной растраты: слабая интенсивность события или неготовность психического аппарата к восприятию и памяти. На этот вопрос нельзя ответить. Человек, присутствующий при катастрофе, может глубоко нести в себе событие как боль и трагедию, а может – рационализировать и отстраниться, как в романе «Человек без свойств» Р. Музиля. Герои романа, пара – мужчина и женщина одинаковым образом присутствовали при событии смерти, но восприятие в одном случае было исчерпано и растрчено, в том числе через рационализацию, а в другом случае оказало глубокое воздействие, перепахало человека, взломало его психический аппарат, оставив неизгладимый след. Человек после этого опасается столкновений со смертью – боится летать на самолете, быстрой езды на машине, либо ещё каких-то аналогичных событий, которые отягощают его психологическую защиту. Присутствие – это не только первая сцена восприятия, это и след, который это восприятие оставляет на другой сцене, на той восковой дощечке, которая есть наше бессознательное. Несмотря на то, что воздействия, которые оказывают на нас события, одинаково прочерчивают трассы, как на первой сцене, так и на второй, они не находятся в отношении подобия, или тем более тождества, они находятся в отношении различия. Присутствие может оказать столь глубокое воздействие на психический аппарат, что бессознательное сохраняет это в виде следа, памяти и того, что Фрейд называет следом непереносимого переживания. Что такое непереносимое переживание? Это след, оставленный каким-то событием, имеющим значение для человека. Но почему это значение закрепилось в виде следа, почему это присутствие приобрело характер неустраняемой метки, знака, шифра?

Эти позиции мы разберем последовательно. У З. Фрейда есть работа, которая называется «Когда ребенка бьют». В ней он рассматривает случай пациентки,

которая в возрасте 7 лет была наказана за то, что самовольно взяла деньги у отца, потратила их на приобретение красок. Отец отказал ей в том, чтобы ее простить, а мать наказала физически. Характер девочки после этого меняется. Она была открытым, веселым, радостным ребенком. И после того, как она была наказана, девочка стала робкой, пугливой, часто бывала грустной и стремилась остаться одна. Непослушный, радостный, брутальный ребенок стал замкнутым, застенчивым, робким. Это событие отказа в любви в психоанализе называют непереносимым переживанием, которое оставило след, который оказался меткой присутствия, тем событием, которое сформировало след. След остался в виде метки, шифра на второй сцене психического, которую мы называем предсознательным или бессознательным, в данном случае важна динамика, а не структурное деление между сознанием, предсознанием и бессознательным.

Итак, что происходит? Есть дети, которых бьют в детстве не раз, и это не производит на них никакого впечатления, никакого следа в их бессознательном не оставляет. Возникает вопрос – почему одно и то же событие (ребенка бьют, ребенка наказывают, ему отказывают в любви, ребенку запрещают) в одном человеке производит неизгладимый след, а в другом – не оставляет следа и растрчивается без остатка. ...Куда день – туда и ночь: наказали – поплакал, поплакал и хорошо, а потом опять совершил то, за что накажут... Разница в стратегиях очевидна, но какова природа «выбора»? Ответить на этот вопрос трудно – для того, чтобы присутствие оставило след, нужно взломать психологическую защиту так, чтобы трасса, оставленная впечатлением, сохранилась не только на первой сцене, но и на второй.

Таким образом, след приобретает характер знака, он становится шрамом. Мы вводим тему боли. Поскольку след как знак ещё не несет в себе смысловой нагрузки, связанной с болью, а если усилить тезис и сказать, что след – это знак и шрам, в этом случае возникает тема неудовольствия и избегания. Суть дела заключается в том, чтобы оставить след, нужно причинить боль. Не само событие несет боль, а запечатление события происходит в виде следа только в том случае, когда оно сопровождается болью. В итоге, именно боль является тем довеском собственно к ране, что не позволяет восприятию растратить себя без остатка. Боль каким-то образом задерживает впечатление, взламывает психологическую защиту, событие проникает на уровень предсознательного и бессознательного и становится травмирующим переживанием. Становится той самой первичной травмой, которая в дальнейшем определит судьбу человека. Как в случае «Ребенка бьют», пациентка обращается к З. Фрейду. В возрасте 19 лет за её спиной уже неудачная помолвка, она полна переживаний, с которыми она не может справиться, они слишком мучительны для неё. Она находится в остром конфликте с матерью, молодая женщина не пускает её в свою жизнь с мужем. Травматическая для нее самая жесткость позиции: она не хочет разделить свою жизнь с мужем и включить в неё мать. Сложный комплекс переживаний приводит её в психоанализ. В анализе оказывается, что первичным травмирующим переживанием был опыт раннего детства, когда она была наказана матерью и лишена отцом любви. Эта травма оставила след на всю жизнь и реактивация этого следа приводит к тому, что восстанавливается боль, которая сопровождала нанесение травмы. Почему мать, которая угрожает ей своим приближением, вызывает отторжение? Она боится быть наказанной. Первоначально ребенок любит родителей. Пациентка была близка с родителями – она любила отца, мать. Но потом ребенка наказывают, его отвергают, ему причиняют слишком сильную

боль, в результате она боится приближения матери как реактивации боли. У матери новая ситуация – она хочет сближения, считая замужество дочери благополучным, желает участвовать в жизни молодых, обставляя квартиру, но молодая девушка говорит – нет. Вплоть до разрыва с матерью. Откуда это? Попытка сближения вызывает у неё невротический срыв. Она отказывается не потому, что ей от этого плохо, а потому, что она боится, что вернувшись в то же самое отношение близости с матерью, она опять окажется обманутой. Мать снова накажет её за что-то. Казалось, рана затянулась, но шрам остался. Она не доверяет матери, она не может не помнить о боли. Эта невозможность не помнить и есть след. Присутствие травмы оказывается тем непереносимым переживанием, которое не исчерпывается восприятием, остается остаток, след. На данном этапе можно прибегнуть к психоаналитическим терминам. Фрейд использует понятие отреагирования. Отреагирование – это трата впечатления без остатка. Суть стратегии такова: на меня обратили агрессию – я в ответ агрессивую ещё больше. Моё отреагирование растрчивает впечатление, растрчивает эмоцию, не запечатлевается в виде травмы, в виде непереносимого переживания. В другом же случае остается след. След есть присутствие, но не во всей полноте бытия, а в виде остатка. И этим остатком является, к сожалению, боль.

3. Фрейд, исследуя травматический опыт людей, прошедших через первую мировую войну, установил, что именно травма, непереносимое переживание страха смерти – это тот след, который неустраним в психике, который взломал психический аппарат и оставил то, что мы называем бессознательным.

Мы движемся дальше – может ли этот след быть распознан. 3. Фрейд говорит, что нет прямого пути к тому, чтобы восстановить знаки на второй сцене. Возможен только обходной путь. Вернемся к тому случаю, который представлен ранее: на первой сцене события исчерпали себя. Мать не присутствует в жизни дочери, события не повторяются, но сознание связано со своим бессознательным так, что они, как две пластинки, накладываются друг на друга и то, что запечатлелось в виде следа на второй пластине прорастает, активизирует актуальный опыт до такой степени, что, сталкиваясь со сходным событием, даже на уровне метонимии (часть вместо целого), даже если мать обнаруживает только часть своего присутствия – приближается с добрыми намерениями, это приводит к нервному срыву у пациентки. Часть вместо целого – метонимия запускает механизм боли, целое запечатлено на сцене бессознательного, а на сцене сознания оно проявляется в виде признака, или свойства. Мать пока ещё улыбается, но пациентка знает, какие у неё зубы, что она может ранить. Опыт прошлого приводит к тому, что новое сознание, которое уже свободно от воздействия матери, неустойчиво. Вторжение матери реактивирует прошлое, восстанавливает этот опыт мгновенно, вызывая соответствующие эмоции, возможно, и действия.

Психоанализ настаивает на том, что вторая сцена, где запечатлены ходы бессознательного, где сохранены шифры и знаки боли, – это результат очень раннего, часто детского опыта. Мы уже прожили своё детство, но и метонимия, и метафора: одно вместо другого и часть вместо целого – все эти схемы продолжают работать. Вторая сцена, а именно сцена бессознательного реактивируется как то, что запечатлено на этой второй сцене в виде следов и шифров. Ткань бессознательного хранит рубцы от травм, она уже не разглаживается: бессознательное вневременно, стратегии забвения не работают. Забывать нужно учиться. Точно ли, что у бессознательного нет пространства, структуры? Структура бессознательного – это знаки и метки боли, это шифры травм, полученных в детст-

ве, в подростковом возрасте, в ранней юности. Эта сцена – как бы подкладка нашего сознания, которая обуславливает то, почему некоторые события производят на нас впечатление и вызывают реакцию, а другие исчерпываются бесследно и эмоция просто тратится. Ту часть события, которая не соединяется со сценой бессознательного, с меткой бессознательного, можно пережить в чистом виде, как таковое. Как легкость бытия, как праздник, как счастье. Было бы хорошо, если бы наше сознание было устроено таким образом, что все то, что вводится в присутствие одновременно переживалось бы в виде эмоций любви или симпатий, а не в виде более сложных чувств – неудовольствия, раздражения. Главное, чтобы присутствие было отреагировано. З. Фрейд показал, что в нас действуют две психические реальности – реальность сознания и реальность бессознательного. Сознание структурировано по схеме времени, а бессознательное – по схеме пространства. Это пространство есть та восковая дощечка, на которой записаны все наши метки, знаки и шифры боли. А сознание мыслит в категориях времени. Иногда мы склонны рассуждать: наше воспоминание исчерпано, в нашем времени этого события уже нет, оно стало прошлым, не нужно его вытаскивать, не нужно идти рекурсивным путем, не надо перебирать свое прошлое, ведь его уже нет. Есть настоящее. Это мышление, которое может себе позволить сознание. Сознание мыслит в категориях времени. А бессознательное времени не имеет, оно имеет только структуру. И она такова, что все метки и шифры боли в нем удерживаются. Как только в нашем новом восприятии возникает нечто, что цепляет эту рану подобно тому, как на шрам попадает теплая вода, которая кажется горячей, возникает неудовольствие. Если бы кожа – бессознательное – была нормальной, то мы бы не почувствовали этого воздействия. Но поскольку у нас есть рана, то даже минимальное воздействие вызывает более активный ответ, чем само присутствие. Ничтожное событие, вдруг вызывает поток слез. Например, некий брутальный мужчина говорит женщине: «Нет, ты не в моем вкусе», что вызывает поток слез и рыдания. Сколько мужчин, которые не совпадают с данной женщиной, и сколько женщин, которые не совпадают именно с этим мужчиной. Но у неё есть некий след, некая травма, связанная с тем, что в ее опыте был брутальный мужчина, отец, который отказал ей в любви: «Я не дам тебе денег на краски, ...я просто не хочу тебе их дать». Он отказывает без причины. Скрытый трагизм подобных событий заключается в том, что никто не придает им значения. Если бы этому отцу сказали, что его отказ произвел такое неизгладимое впечатление на ребенка, девочку, оставил такой страшный след, стал травмирующим событием, он был бы очень удивлен. З.Фрейд замечает, что попытка восстановить в памяти отца этот эпизод из детства дочери не привела ни к каким результатам – он не помнит. Оказывается, что одно и то же присутствие в одном случае исчерпывается впечатлением, которое отреагировано и осталось в том самом прошлом, которое уже нельзя вернуть, оно не стало памятью, не оставило никакой тропинки. Память отца – чистая доска в отношении этого события. В отношении дочери – это след, травма, непереносимое переживание, то, что не забывается, то, что служит основой для отклонения отношений с матерью и отцом. Заслуга психоанализа в том, что он открывает этого Другого в себе и сегодня, по крайней мере, после психоанализа никто не может сказать, что «я есть я» и не более того.

Сегодня сознание понимается как структура, которая в любом случае структурирована дважды. Есть первая сцена – сознания и вторая – сцена бессознательного. Эти структуры формируются по-разному, имеют неодинаковую при-

роду: сознание – темпорально – оно прерывисто, полно разрывов и благодаря этому способно к забвению, то есть сознательное забывают. Бессознательное сформировано на основе боли, потому что взламывает психический аппарат не радость, не счастье, а боль. Основной труд З. Фрейда называется «По ту сторону принципа удовольствия». Бессознательное – это то, что находится по ту сторону удовольствия. Удовольствие – это стратегия сознания, оно может его проживать и забывать о нем. Говорят, что радости забываются. Боль не забывается не потому, что таково свойство сознательного, а потому, что таково свойство бессознательного. Оно превращает боль в след, след в травму, в шифр. Почему в шифр? Потому, что некоторые следы боли невозможно расшифровать. Они остаются тем, что мы называем конфигурацией бессознательного, шифром бессознательного. Мы говорим: «Да, что-то там есть, почему-то мы именно таким образом реагируем на этого мужчину или эту женщину т.п. В нашем первичном опыте есть некоторые ответы, которые построены на схемах бессознательного, но эти схемы от нас закрыты. Это шифры. Мы на них отвечаем каждодневно, но не знаем причину именно такого ответа. Психоанализ предлагает пройти через свободные ассоциации на вторую сцену, на сцену бессознательного и разобраться в тех кодах, шифрах, которые оставили бытие в качестве боли, которая прорвалась в присутствие в виде симптома. Психоанализ стоит на той точке зрения, что не радость оставляет в человеке память о событии, а боль.

Можно вспомнить о фильме Марины де Ван «В моей коже». Суть сюжета в том, что молодая женщина получает доступ к своим чувствам через причинение боли. Этот фильм – метафора того, как устроены эти две сцены. Она служит в офисе, встречается с мужчиной, у неё есть друзья. Но она ничего не чувствует на сцене сознания, эти события не оставляют никаких впечатлений, они исчерпываются тут же. Совершается секс с мужчиной и ничего не происходит: нет никаких последующих сцен нежности, понимания. Акт обмена между органами мужчины и женщины. Нет чувств. В офисе – то же самое, эмоциональная пустота. На вечеринке друзей каждый предоставлен сам себе, каждый сам выбирает себе коктейль, подходит к стойке бара и никто ни к кому не обращается, такое броуновское движение. Все всех знают, все всех обтекают, не касаясь. Ощущение полного коммуникативного вакуума. Общение отсутствует. Она пытается найти что-то в себе, что ещё способно чувствовать. Оказалось, что к чувствам можно получить доступ только через боль. Она пытается соединиться с чувственностью, пытается чувствовать, пробует вернуть опыт жизни. И причиняет себе боль. Схема чисто фрейдистская. Как пробиться на эту вторую сцену? Нужно взломать первую, на которой она ничего не чувствует. Надо добраться до того следа, который вызывает её бесчувствие. Нужно восстановить эту первичную травму, но она не достигает в этом успеха. Она причиняет себе все больше ущерба, разрушает себя физически, но доступа ко второй сцене не получает. След, оставленный в ней событием, которое является констипация того единственного события, не прочитывается. Она не может пройти к этому следу.

Можно ли самостоятельно открыть доступ к шифрам бессознательного? З. Фрейд относился к этому отрицательно, он говорил, что для того, чтобы восстановить работу психического аппарата, чтобы эти системы привести к оптимальному, нужен психоаналитик. Нужен Другой, который восстанавливает следы, находит их, открывает шифры и предъявляет их сознанию, которое, благодаря подобному предъявлению, получает доступ ко второй сцене.

Карен Хорни, ученица второй волны психоаналитиков, ввела ограничение, говоря, что возможен психоанализ в форме самоанализа. Несколько слов критики. В самоанализе происходит имитация фигуры Другого. Это имитационный процесс, потому что в реальности «Я» не может стать на позицию Другого и получить доступ к сцене бессознательного, к шифрам и следам присутствующего, оказавшего травмирующее воздействие. Откладывание этой работы с бессознательным имеет такую размерность во времени, что восстановить эти следы практически невозможно. Например, ввиду смерти родителей, перемены места жительства, языка, расторжения брака, взросления детей. Актуальные события перестают цеплять следы травмирующих событий. Многие события отдаляются от нас, а сознание работает в схеме времени. Получить доступ к этим следам невозможно, а иногда и не нужно. Мы склоняемся к точке зрения, что если совпадение актуального события и следов бессознательного таково, что причиняет боль, то они, как ключ, который подходит к данному замку. Актуальное событие – это ключ, открывающий рану прошлого, попадает на след, снова больно и снова запускается процесс, вызывающий сбой в работе психического. В этом случае необходимо вмешательство психоаналитика, нужна фигура Другого в роли дешифровщика. Кто-то должен помочь сознанию считать коды бессознательного, расшифровать эти знаки. Только Другой может помочь нам найти доступ к этой сцене бессознательного. Открытие бессознательного не является самоцелью. Целью является гармонизация в работе системы. Следы бессознательного должны иметь по отношению к сознанию такое же воздействие, как обычная память. Я помню, о том, что произошло, но это не причиняет мне боль. След – это не память. Память – процесс, близкий к сознанию. След – это бессознательное. Превращение следа в память является завершением психоаналитической работы. Например: «Я сохраняю в памяти образ родителя, помню отношения с ним, мне это не причиняет боль, не разрушает меня». Память остается, но это меня не разрушает.

Работа со следами на второй сцене, как показывает опыт психоанализа, связана с тем, что эти шифры пугают, следы причиняют боль, это рубцы, которые не рассосались. Жить с этим тяжело, как случай «человека с волками». Первичная травма, образование следа и возвращение этого следа в сознание в виде невротического симптома – такова работа бессознательного.

Допустим, что мы закроем первой пластиной бессознательное, сотрем следы или упакуем его так, что сознание будет тотально осуществлять контроль по отношению к бессознательному. Это травмирующая ситуация для психики, как говорит Фрейд. Вытесненная первичная травма возвращается через обходной путь – это могут быть сновидения страха, действия деструктивного характера. Человек садится за руль и разбивается в хлам... Кто произвел эту работу смерти? Кроме неосторожности и глупости бывают случаи, когда работа смерти произведена тем бессознательным, которое заявляет о своих правах, оно причиняет боль. Но оно не проработано, не превращено в память, которая не ранит и не убивает.

Таким образом, этот сюжет позволяет нам восстановить тему присутствия – каким образом бытие присутствует в присутствующем. Психоанализ, как мы видим, настаивает на сложной схеме, на наличие двух сцен – сознании и бессознательном. Каждая из этих сцен представляет собой: одна – временную структуру, а другая – пространственную. Они организованы по разным схемам. Сцена бессознательного образована травмой и болью, а отношение между двумя этими

структурами таковы, что они отпечатываются друг в друге. Конечно, сознание иногда выполняет роль господина, а бессознательное – раба. Рационализация, вытеснение, «не хочу знать» – это стратегии, когда сознание работает против бессознательного. Возможны ситуации, когда бессознательное затопляет, разрушает структуры рационализации, границы защит, которые выстроены против бессознательного, бессознательное затопляет сознание и возникает паника. Паника, психологический срыв – крайние случаи, но бывают и более мягкие ситуации – это образование страхов, фобий, симптомов навязчивых действий, пугающих сновидений и т.д.

Психологическое насилие – это дело двоих, это как ключ и замок. Тот, кто причинил мне боль, может только повторить, столкновение с ним будет только продолжением боли. Он не имеет никаких мотивов, чтобы измениться по отношению ко мне. Психика устроена так, что стремится к повторению, воспроизводству предыдущего опыта.

Например, фильм Фасбиндера «Марта» – совершенно классический пример того, как люди идеально подходят друг к другу для того, чтобы мучения не прекращались. Реактивация первичного следа становится условием жизни. Никаким другим способом продлить жизнь невозможно. Хуже всего то, что эта невозможность обоюдна для субъектов в данной паре.

Психоанализ не измышляет аргументов от социума, от культуры. Можно рассуждать, что мы родились и живем в культуре насилия и страдания. Европейская культура – это культура страдания. Каковы другие культуры? Для психоанализа такая схема рассуждения является трудной. Классики психоанализа таких проектов не строили. З. Фрейд, Ж. Лакан, например, работали по 12 часов как психоаналитики с людьми, которые приходят с болью. Тезис Ж. Лакана заключается в следующем: необходимо выйти в клиенте на такой уровень боли, когда он способен жаловаться. Психоанализ – это возможность поговорить о том, что внутри болит. След – это такой уровень боли, когда жало боли застряло так глубоко, что проговорить эту боль не удастся, она не вводится в речь. Психоаналитик вытаскивает «жалю» из тела и переводит в регистр речи. В данном случае, когда Я в речи получает возможность ругаться, жаловаться, кричать – это означает перевод бессознательного в феномены сознания и необходимость в психоаналитике отпадает.

Первоначально психоанализ не имел распространение за сферой психоаналитического кабинета. То, что многие его идеи были популяризованы в общеобразовательной литературе, в том числе и для педагогов, в этом теория психоанализа не повинна.

Тема 11. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МЕТОД ПОЗНАНИЯ

Бытие, как присутствие, как то, что есть в качестве своего другого имеет ничто. Одновременно присутствующее вводит в присутствие не всю полноту бытия, а только то, на что способен этот присутствующий в качестве времени, пространства, свободы и т.д. Эти четыре позиции и определяют качество бытия как присутствия. Качество того, что оно есть само по себе. Оно таково, каково оно есть в качестве самоощущенности. С другой стороны, оно может быть размыслено по этим четырем позициям. В четверичной схеме наличествует важный элемент – это присутствующий, который имеет другого в качестве со-бытия. Присутствующий и присутствие есть со-бытие. Присутствующий присутствует

не в своем единственном качестве, а в качестве со-присутствия. В виде со-общества, человека массы, в качестве со-дружества, семейной пары. Тема другого вводится в качестве необходимого элемента со-бытия.

В чем проблема? М. Хайдеггер не определяет присутствие, как то, что движется. Он очень любит платоновский пример с пещерой: люди, прикованные цепями, видят на стене тени от костра, который является источником света, он находится у них за спиной. М. Хайдеггер вслед за Платоном утверждает, что мы видим не вещи, а тени вещей, некие образы. Например, я могу сказать, что дом находится в 5 минутах ходьбы от метро, но я не могу сказать, что образ вокруг этого дома находится в 5 минутах ходьбы. Дом есть Что, или бытие, как таковое, некая вещь со всеми измерениями, а пейзаж – это образ дома, который вписан в этот контекст. Конечно, у него есть изгородь, кусты, луна над домом, можно наблюдать полнолуние..., но это все – образы. А если говорить о языке, то – метафоры. Хайдеггер говорит о том, в чем существо этого пленения, в чем трагичность положения узников пещеры – в том, что они видят не вещи, а пейзажи, образы. Мы говорим не словами, которые суть логос вещей, а метафорами. Философствование метафорами является неудовлетворительным, потому что оно касается не Что вещей, а только их образов. Хайдеггер допускает, что есть некий человек, который по непонятным причинам вырывается из пещеры на свет дня, к существу дела, назад – к вещам, однако существо этого допущения, которое производит М. Хайдеггер, не имеет никакого обоснования.

Почему люди, которые созерцают тени, образы, удовлетворяются мифами; откуда вдруг оказывается некто, кто вырывается из этого плена и возвышается, избирает другую точку вненаходимости и оказывается вне этой пещеры. Эта точка вненаходимости может быть какой угодно. Можно избрать самое далекое от собственной позиции Я. Например, можно быть Карлом Марксом, рассуждать о страданиях пролетариата, о судьбе этого класса, который станет господином. По гегелевской схеме, кто был ничем, тот станет всем. Нет ничего более далекого, чем пролетарий для К. Маркса, образованного человека, вполне благополучного, имеющего семейство, четверых детей и т.д., невозможно измыслить; он выбирает такую точку, из которой он описывает класс, позицию существ, к которым он не может субъективно приблизиться. Дистанция дали. Ф. Энгельс был капиталистом. У него дистанция по отношению к рабочим была меньше, чем у Маркса. Для него этот класс хотя бы известен как класс пролетариев, который создает прибавочную стоимость, производит забастовки, требует повышения зарплаты, ломает машины. Маркс избирает такую точку вненаходимости, в которой отрицательные стороны этого класса не видны, а только положительные. Самые трогательные мысли о русском крестьянине приходили барину Ивану Тургеневу в Париже. Человек, который вырывается из пещеры, он и есть тот, который выбирает точку вненаходимости. Он отменяет все схемы бытия, которые были охарактеризованы выше. Он меняет место, смотрит на ситуацию не из места присутствия, а оттуда, где бытие только зарождается. Он меняет временное и место, оставляет своих сотрапезников, разрывает схемы общения с другими. Но Хайдеггер не доводит эту мысль до конца, потому что непонятно, каким образом заставить эту застывшую схему двигаться. Как из моего настоящего, которое укоренено как место, определено как время, из бытия, которое истекает из определенных вещей, рядом с людьми, с которыми я связана личными, родственными и профессиональными отношениями, выйти к иному? Что можно сделать, чтобы эту схему запустить, посмотреть, как это будет в действии.

Хайдеггер описал структуру бытия как вещь, пространство, время, но она не движется, не работает, не живет. Феноменологическая редукция, которую предлагает Гуссерль, – это попытка заставить схему двигаться, изобретая способы иначе бытия, придать этому Что-бытию жизнь, показать его в действии.

Позже у Г. Гадамера появляется идея о живом настоящем. Приведение в действие означает, как говорит Гуссерль, выведение за скобки всего того, что мы только что с очевидностью установили. Мы определили бытие как необходимость с точки зрения пространства, времени, вещи и схемы другого. Это ставшее бытие, это то, что есть, это Что-бытие нужно подвергнуть выведению за скобки.

Где место, которое могло бы быть альтернативой тому пространству, которое уже заставлено вещами, событиями, людьми. Гадамер говорит, что с библейских времен этим местом является пустыня. Это не географическое понятие, не проблема ландшафта. Пустыня – это и есть выведение за скобки того, что мы называем местом, это место, которого нет, это место, которое не заставлено. Первое, что мы вынесли за скобки – это все многочисленные описания, которые связаны со знакомыми местами. В них слишком много того, что осело в виде воспоминаний детства, родства, отношений с близкими. Место должно быть пустым, проветриваемым всеми сквозняками.

Когда Иисус замысливает новый мир, в нем есть предчувствие, как у пленника из пещеры, что он даст людям другой мир. Но как можно дать другой мир, когда этот уже есть, это место занято, в этом месте трудно помыслить нечто абсолютно новое, все описано... все исторические памятники исчислены, все законы стоят на полках, все словари составлены и т.д. Место занято, заставлено. Но рождается или протискивается некое новое тело, как и пленник из пещеры, имя ему Иисус. В нем есть только одна особенность, которая отличает его от других, это то, что он способен к живому восприятию, он способен воспринимать мир, как новый, как пустой, в который он может принести значения заново. Это и будет новый мир.

Что же это за место, в которое удаляется Иисус? Тема пустыни в Новом Завете важна, потому что искушение Иисуса в пустыне начинаются сразу после праздника, где Иисус присутствует на свадьбе и превращает воду в вино. После пустыни начинается активная проповедь Иисуса, тогда и появляются ученики. Потом Нагорная проповедь, Гефсимания и т.д. Это очень важный момент, который заставляет обратить на себя внимание. Когда задумываешься о том, что такое пустыня, приходишь к мысли о том, что Иисус приходит в это место с единственным, что имманентно человеку, – с его аффектами. Искушения, которым подвергается Иисус, – это искушения впечатлительной природы. Дьявол искушает предложением насыщения, предложением хлебов, в виде насыщения бесконечного, которое будет длиться вечно. Аффекты, связанные с переизбытком, особенно понятны, насыщение в самом себе не содержит никакой границы, нельзя наесться, ...человек не имеет границы насыщения в самом себе. Он вынужден эту границу определять для себя, либо как медицинскую, либо как моральную.

Иисус знает, что невозможно насытиться. Поэтому предел, который Я может себе поставить – это сказать нет. Первый ответ, который он выдвигает в качестве ограничения своего собственного аффекта, утверждает, что моё насыщение будет просто, и с тех пор Иисус никогда не виден человеком, который ест, хотя воздаёт должное трапезе, которая для него накрыта и т.д. Первое ограничение аффекта.

Второе ограничение связано с тем, что наша власть над другими людьми часто кажется более лёгким делом, чем власть над самим собой. Дьявол говорит, поклонись мне и я дам тебе власть над другими людьми. На самом деле, это так же аффект, потому что самое трудная власть – это власть над собой, власть над другими людьми – это соблазн, это аффект, который не имеет границ в самом себе. В самом «Я» не существует границ власти над другим человеком. Если я становлюсь тираном, то я делаюсь Нероном, Калигулой, Сталиным, Гитлером и т.д. Настолько, насколько я рассматриваю власть над другими как удовлетворение своей гордыни, настолько я не властвую собой. Именно поэтому судьба аффектов не трагична, она деструктивна и естественна. В судьбе аффектов нет трагедии. Тираны все плохо заканчивают и это правильно, такова судьба аффекта, он должен быть прекращён. Если человек выбирает тиранию, хочет властвовать только над другими, не властвуя над собой, тем самым он разрушает последние зачатки человеческого в себе и он должен быть уничтожен.

Это есть смерть, но, к сожалению, в этом нет трагедии, здесь нет столкновения «Я» с чем-то от меня отличным. «Я» как раз становится совсем минимальным. В романе «Осень патриарха» А. Карпентьер прекрасно показал, что тирана уже нет, а тирания ещё сохраняется, она действует, как машина тирании, хотя тирана нет, он умер, а место тирана есть.

И третье искушение Иисуса – это искушение вещами. Потому что золото является эквивалентом, на который можно купить всё. И это тоже аффект, при недостаточности «Я», при недостаточной массе субъективности человек пытается заменить себя как присутствующего вещью, меня нет – моя вещь есть, т.е. я ничто, но есть мой дом – дворец, моя машина, мой банк, моя земля, моя империя. Вещи, на самом деле, являются суррогатами, симуляциями присутствия.

М. Хайдеггер, конечно, прав, говоря о том, что судьба всякого присутствующего – вводить бытие в присутствие, т.е. судьба всякого человека – наращивать массу субъективности в качестве логоса этого присутствия. Мы наращиваем субъективность не тогда, когда капризничаем и кормим гордыню, а когда мы вводим бытие в присутствие согласно логосу. Когда эта способность не может быть реализована в виде присутствующего, она находит себе заменители в виде вещей. Вещи обладают такими качествами, как непроницаемость, масса, необходимость. Если я выставляю вместо себя вещь, то другой вынужден считаться не столько со мной, сколько с вещью, которую я выставляю в виде собственности. Другой не может пересечь эти границы, потому что есть право, закон, полиция. Не бессмысленно искушение, когда дьявол говорит Иисусу: поклонись и все золото мира будет твоим, ты станешь рядом с храмом в Иерусалиме. Иисус преодолевает и этот аффект, говоря, что невозможно превратить золото в хлеб, невозможно гордиться тем, что ты не создал.

Первая редукция, которую производит Иисус, вынося за скобки все аффекты, – это аскеза в отношении вещей. Он предлагает вынести за скобки все вещи – радикальный шаг. Кем или чем останусь я, если меня лишит вещей? Многие почувствовали бы себя голыми и беспомощными. Мы, сегодняшние, имеем не память, носим память не в себе, а при себе в виде файлов. Лиши студента компьютера и он не знает, что принести на экзамен. Что он без этой вещи? Ничто.

Для многих первый вид редукции – вынести за скобки вещи – означает невозможность создать новый мир. Нужно же последовательно действовать. Что мы без вещей? Остается только дух, т.к. он не вещественен, он точно не там, где

вещи, он в них не заключен, он может их касаться, в них жить, но он им не принадлежит.

Вторая редукция, которую человек должен произвести, – вынести за скобки всех других. Э. Гуссерль совершенно прав, когда полагает, что если я выношу за скобки всех других, у меня остается возможность заниматься собой. Мы же точно знаем, как много в нашей неспособности заниматься собой сказывается наше желание вмешиваться в дела других. Тренинги, например. Человек, который не может решить свои проблемы, постоянно решает чужие, переходит от одного тренинга к другому, от одной группы к другой, постоянно создавая иллюзию, что он справляется с проблемами других людей, он управляет ими, гармонизирует их мир. Это всего лишь неспособность справиться с собой и понять свой собственный логос. Аффекты в нас присутствуют, потому что они являются выражением нашей жизненности, а логос нам не имманентен, он нам трансцендентен. Чтобы понять себя, нужно вынести за скобки других, перестать заниматься другими. Даже если это дети, супруг, любимый человек. Последовательность редукции вынесения за скобки всего того, что мы называем удовольствиями, чревоугодием, винопитием, эросом, который не ведет к чадородию. Чадородие – это не эрос, у него другая цель, введение Я в присутствие в форме будущего.

Постепенно, в результате такой редукции, мы приходим к тому, что место, которое нам даровано в виде государства, родины, национальности, тоже надо вынести за скобки, в этом заключается особая сложность. В частности, для многих русских перемена пространства, выдворение из страны, потеря родины оказались потерей жизни. «Бег» Булгакова – роман о судьбе русских эмигрантов.

Привязки бытия, которые обозначил М. Хайдеггер, образуют существо моего присутствия. Собственно Dasein заключается в этих привязках, это все равно, как поместить себя в воздушный шар, превратиться в нечто в виде глазного яблока, это и есть «Я» как присутствующий. Именно это «Я» и созерцает бытие. В акте созерцания в наибольшей степени осуществляется согласие присутствия и присутствующего. Эти привязки – канаты, привязывающие к вот-бытию, которые удерживают глаз от другой оптики, от возможности видеть объект с разных сторон. Э. Гуссерль говорит, что наша экзистенция ограничена тем, что мы видим объект с определенной точки зрения. Я нахожусь на площади и вижу дом. Я говорю: «Мне нравится эта площадь и этот дом». Но это только до тех пор, пока я не обойду дом и не увижу, что подъезд не чист, пол проваливается, ямы не засыпаны гравием. Способность иначе видения создается движением, у-силием мысли. Привязки бытия не позволяют увидеть бытие в движении.

Э. Гуссерль приводит в движение бытие, превратившееся в образ, схему. Нужно произвести операцию вынесения за скобки для того, чтобы увидеть новый мир, бытие как бы заново, как если бы оно было новым. Процедура интуитивная, но и логическая, по крайней мере, у Э. Гуссерля. Выполняя процедуры редукции, мы вовсе не думаем, что на манер Христа создаем новый мир, что мы пришли, чтобы возвестить человечеству о новом мире.

Новизна этого шага в том, что на месте интуитивного субъекта, усилив тезис и добавив также аффективного, мифологического, получаем субъекта, который способен понимать логос вещей. Как нам кажется, гуссерлевская редукция, в отличие от хайдеггеровской медитации, превращает процесс иначе видения в логическую процедуру, которая на месте интуитивного схватывания бытия формулирует последовательность логических шагов. У М. Хайдеггера не ясно, почему страннику, пленнику, поэту дана способность схватывания присутствия.

Основания совершенно необъяснимы. Ясно, что это возможно только в рамках религиозного мышления: если человек есть дело Господа, человек есть божественное творение, то согласно акту тождества человек вводит в мир божественное.

М. Хайдеггер может позволить так мыслить, поскольку он человек религиозный, что касается Э. Гуссерля, то он процесс становления субъективности превращает в логическую операцию через ряд редукций. Процедура вынесения за скобки – это эксперимент в области духа, потому что только дух может «не привязываться». Дух в смысле логоса может не привязываться ни к месту, ни ко времени, ни к другому, ни к вещам. Интеллектуальная процедура редукции была сформирована Э. Гуссерлем, М. Хайдеггер настаивает на мистической интуиции.

Это беспокойство духа есть то человеческое предназначение, та человеческая способность, которая может не быть сформирована, она не есть нечто имманентное бытию. М. Хайдеггер не соглашался с определением Dasein как экзистенции. Он описывает Dasein через такие экзистенциалы, как ужас, страх смерти. Доказательство через экзистенциалы во многом остается психологическим. Тогда, как Э. Гуссерль утверждал, что отношение субъекта к своему бытию есть логос. Эта позиция может быть феноменологически выверена, она является логически точной, может быть эксплицирована, возможны дескрипции, т.е. описания, связанные с процедурой вынесения за скобки. Это отличает Гуссерля от Хайдеггера. У Гуссерля преобладает логоцентризм, а у М. Хайдеггера Dasein скорее поэтическое, мистическое, непосредственное совпадение бытия и присутствующего.

Задача в том, чтобы обнаружить то различие между М. Хайдеггером и Э. Гуссерлем, которое значимо для конституирования субъекта, хотя общая точка зрения в том, что у Хайдеггера учения о субъекте нет, место субъекта занимает Dasein. Но, как всякий философ, М. Хайдеггер не может быть равнодушен к субъекту, другое дело, что он предназначает ему другое место, потому что, если говорить о том, кто является носителем качества, изменений, носителем субъективности, это бытие, а вовсе не Dasein. От Dasein требуется послушание бытию. М. Хайдеггер говорит, человек – это пастух бытия. Это послушание, забота, вслушивание. Мне надо настроить свой слух на звучание бытия и в этой послушности, в заботе о бытии я приобретаю способность конституировать Dasein согласно схемам самого бытия.

У Э. Гуссерля эта процедура исключительно рациональная, это формирование логоса, а все, что связано с аффектами, с феноменами жизненности, а выносится за скобки, подвергается редукции. Что такое пустыня, в которой Иисус прозревает начало нового мира? Это и есть то пространство, где человек впервые встречается с самим собой. В результате редукции он приобретает ту стенку, отталкиваясь от которой (или зеркало) возвращает себя самому себе. Через отсечение аффектов приобретается способность не растворяться в других, не проецировать себя на вещи, не быть слишком привязанным к месту, не слишком доверять своему времени. Я становлюсь тем, что делает меня трансгрессивным субъектом. Иисус, который приходит в пустыню, – это индивидуальный субъект, а Иисус, который возвращается в мир, выстояв против искушений, – это трансцендентальный субъект. Важно, что феноменологическая редукция искушения Иисуса в пустыне, хайдеггеровский Dasein, как послушание бытию, оказываются вплетены в контекст не только философии, но и теологии. Таким образом, единство этих сфер интересов человечества – и философия, и теология, и язык – оказываются тем, что очевидно, впрочем, в специальной научной работе необ-

ходимо прояснение религиозных концептов, или концептов веры в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Он не может быть понят без веры. Эти концепты так и напрашиваются, без теологии логика Хайдеггера непонятна. Один из студентов философского факультета назвал Хайдеггера мистиком, потому что его неискренность в области теологии такова, что он не смог понять, откуда этот Dasein. ... Он говорит – это мистический опыт. Идея, которая лежит в основании хайдеггеровского Dasein, – это мысль о богочеловеке как образе и подобии Господа.

Иисус не справляется с аффектами до Иерусалимского храма. Два совершенно необъяснимых аффекта. Он говорит, что Господь создал этот дом для молитвы, а вы превратили его в вертеп разбойников, торгашей. В чем природа этого аффекта? Они не делают ничего против еврейского обычая, торгуют голубями, меняют деньги, чтобы прихожане имели возможность сделать пожертвования. Если у меня греческие или другие деньги, я должна их поменять. Иисус не справляется со своим аффектом, связанным с тем, что соблазнился въездом в Иерусалим. Потому, что сказано ...ты будешь царем иудейским, и оливковую ветвь под ноги бросят, и одежды богатые. Он попадает в искушение власти. Власть на самом деле – это его собственная тема, в комментариях сказано, что Иисус просит одного из учеников, чтобы он пошел в дом и взял ослицу с осленком и на осле въезжает в город, как Моисей. Хочет власти, но неясно какой, то ли как Моисей, который даст новый нравственный закон народу, либо как царь иудейский, как Цезарь, как основатель новой династии. А вдруг бы соблазнился, народ готов был поддержать, то стал бы царем иудейским. Римлянам все равно, кто он, они этого иудея не понимают. Он стал бы договариваться с Римом, чтоб налоги платили, чтоб сдавал властям беглых римских воинов. И Пилат бы благословил.

Страдания – это и есть редукция, я не даю своим аффектам развиваться, я не делаю то, что хочу, я страдаю либо от самого себя, либо от другого. Если я страдаю от самого себя – это аскеза, а если от другого – это страдания, мученичество. То, что Гуссерль предлагает в виде редукции, вынесения за скобки, человечество знало об этом во многих других формах. Это просто теоретическая экспликация того, что люди знали и до этого. В частности, в религиозном опыте. Почему такая большая роль придается аскезе, странничеству и пустынножительству? Да, потому, что иначе невозможно новый мир в себе конституировать, без редукции, без вынесения за скобки. Нужно этот мир отринуть, как? Удалиться от него в молитве, например. Кажется, что это внешнее решение. Я принимаю на себя имя веры, но этого недостаточно, крещения недостаточно. Имя уже ничего не значит, не вызывает в объекте то, чем оно именуется. Я могу, конечно, назвать себя Маргаритой, Анной, а ничего не изменится. Имя – это первый вариант вынесения за скобки, вынести мирское. Поэтому Иисусом зовут по родовому имени, а по вере – Христос. Но он только на кресте совпал со своим именем.

А. Лосев пишет философию имени, полагая, что имена соответствуют вещам, сущности, смыслам. На самом деле нужна конфуцианская процедура исправления имен, когда нужно всем вещам, сущностям и смыслам дать то имя, которое они вызывают своим логосом. А П. Флоренский спрашивал, что такое имя? Оно случайно притискивается к объекту. Соединение существа человека и его имени случайно. Например, ничтожный человек, а имя – Александр, что значит победитель. Где соответствие? ... Сущности и слова разошлись. Причем вернуть их в область необходимости можно только посредством редукции:

вынести за скобки случайное имя, пройти искушение, аскезу, принять имя по силе веры своей. Имя не обязательно будет Иисус или Будда... Вспоминается притча. Один молодой послушник спрашивает у старшего: «Аве, я уже 10 лет в пустыне, посредством жесткой аскезы стараюсь изгнать бесовские видения, но они все ещё являются мне и соблазняют меня». На что старший отвечает, что «Я уже 25 лет в пустыне, и... бесы до сих пор соблазняют меня». Человек после 25 лет пустынножительства возвращается из пустыни, аскезы, делает попытки соотнести вещь и логос. И что на выходе? Демоны все ещё соблазняют. Просветление только грядет, это будущее, которое не гарантировано.

Тема 12. СТРУКТУРАЛИЗМ КАК ТЕОРИЯ И МЕТОД ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Сегодня мы поговорим о структурализме. Начнем, прежде всего, с того, что он представляет собой как историческое явление. Начинается он как структуральная лингвистика начала XX века, которая восходит к работам Фердинанда де Соссюра, который занимался изучением структуры языка.

Помимо лингвистики структурализм как метод исследования активно разрабатывался антропологами А.Р. Рэдклифф-Брауном, К.Леви-Строссом и русским литературоведом В.Я. Проппом. Данные исследователи делали акцент на функциях структурных элементов мифа (сказки) и бинарных оппозициях, структурирующих жизнь и мышление в родовых культурах. Отдельные аспекты структурализма разрабатывали в семиологии Ролан Барт и Мишель Фуко, в психологии – Жан Пиаже и Жак Лакан, в математике – Никола Бурбаки.

Итак, структурализм начался с интереса Фердинанда де Соссюра к формальному строению языка. Формальное строение любого компонента языка и языка в целом он и назвал «структурой». Языковые структуры (в плане содержания и в плане выражения), вместе взятые, образуют предмет структурной лингвистики.

В современной лингвистике термины «структура» и «система» используются очень широко. Они то разводятся в значениях по отдельным аспектам, то используются как синонимы. Например, в структурной лингвистике язык рассматривается как знаковая система. Свойства системы в целом не являются суммой свойств образующих ее компонентов (свойство неаддитивности: целое сложнее всех компонентов, вместе взятых). В этом плане предложение можно рассматривать как систему, состоящую из лексических (значимых) единиц, однако предложение в целом обладает свойством коммуникативности, а слово, входящее в предложение, нет. Далее то же самое предложение может быть рассмотрено как морфологическая структура, состоящая из главных (подлежащее и сказуемое) и второстепенных (определение, дополнение, обстоятельство) членов предложения, сочетание которых может варьироваться в каждом конкретном предложении. Иными словами, предложение может обладать полной или не полной структурой. И от способности лингвистического субъекта вычленять эту структуру зависит то, насколько точно он сможет применять правила грамматики при каждом конкретном затруднении с постановкой знаков препинания. Посмотрите, как называются правила в грамматике: «Знаки препинания в сложно-подчиненном предложении с несколькими придаточными» или «Знаки препинания в предложениях с обособленными членами». Специфика структурной лингвистики учитывает в первую очередь отношения между компонентами того или

иного языкового объекта и их «формацию» или констелляцию (сочетание). Таким образом, язык носит системно-структурный характер.

О системно-структурном характере языка говорили Роман Якобсон, Бодуэн де Куртенэ и другие лингвисты. Как писал Бодуэн де Куртенэ: «Все элементы языкового мышления – фонетические, семасиологические и морфологические – укладываются в разряды и группы».

Давайте рассмотрим базовые теоретические положения структурной лингвистики, разработанные Фердинандом де Соссюром, Бодуэном де Куртенэ, Романом Якобсоном и другим лингвистами.

Речевая деятельность, по представлениям структуралистов-лингвистов, распадается на диаметрально противоположные сущности: язык и речь. Язык понимается как система знаков и грамматическая система, обязательная для всех членов языкового коллектива, то есть язык социален. В отличие от него речь – «акт изъясления воли и разума», то есть речь индивидуальна. Речь – это и индивидуальные комбинации, зависящие от воли говорящих, и акты говорения одновременно. Язык – потенциален (это все, что может быть в принципе сказано словами данного языка, выражено), а речь – актуальна (конкретная, связанная с потребностями говорящего субъекта, реализация потенциально заложенной в системе данного языка возможности выражения в виде слов, мыслей, эмоций, отношений).

По поводу системного характера языка Соссюр в «Курсе общей лингвистики» писал: «Язык есть система, подчиняющаяся своему собственному порядку. Уяснению этого поможет сравнение с игрою в шахматы, в отношении которой сравнительно легко отличить, что внешнее, а что внутреннее: тот факт, что эта игра пришла в Европу из Персии, – внешнего порядка; напротив, внутренним является все то, что касается системы и правил игры. Если я деревянные фигуры заменю фигурами из слоновой кости, такая замена безразлична для системы; но если я уменьшу или увеличу количество фигур, такая перемена глубоко затронет «грамматику игры»¹. Таким образом, система определяется количеством входящих в нее элементов и теми отношениями, которые существуют между фигурами. Именно отношения определяют статус языкового знака.

Весь лингвистический механизм вращается исключительно вокруг тождеств и различий языка. (Как потом очень структуралистски точно назовет свою книгу Жиль Делез «Различение и повторение»). Ф. Соссюр утверждал: «В языке нет ничего, кроме различий»; «В языке имеются только различия без положительных моментов». Фонемы (т.е. различительные единицы) – оппозитивные (от слова оппозиция) единицы (отличаются друг от друга). Каждая фонема – это «пучок» дифференциальных признаков, позволяющих одновременно отличать конкретные звуки речи и друг от друга, и от случайных звуков организма, и собирать их в фонетические единства, позволяющие слушающему речевому субъекту воспринимать не отдельные звуки, а слова, наделенные смыслами, и вообще, обозначать звуки буквами на письме, независимо, к примеру, от дефектов речи говорящего.

В языковой системе существует два типа отношений: парадигматические (ассоциативные) и синтагматические. Ф. Соссюр утверждал: «Синтагматическое отношение всегда налицо: оно основывается на двух или большем числе членов

¹ Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики (извлечения) // Звегинцев В.А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. Ч. 1. – М., 1960. [Электронный ресурс] / 11.04.2011. Режим доступа: <http://philologos.narod.ru/ling/saussure.htm>

отношения, в равной степени наличных в актуальной последовательности». Синтагматическое отношение приводит к образованию синтагм, то есть обычно бинарных сочетаний, из которых один элемент является определяемым (означаемым), а другой – определяющим (означающим). Синтагмы (словосочетание, предложение) – явления языка. Синтагматические отношения, отношения между словами в словосочетании или в предложении Соссюр относит к языку, а не к речи: «Ассоциативное отношение соединяет члены этого отношения в виртуальный мнемонический ряд».

В целом язык воспринимается как система знаков, основным признаком которой является соединение смысла и акустического образа, причем оба этих элемента, как пишет Ф. Соссюр, «в равной мере психичны». Если следовать его логике, получатся, что слово и вещь связаны напрямую, как психические процессы различения и означивания (вычленения отдельного объекта из массы вещей, явлений, и пр. и наделения этого объекта именем, названием).

Дальнейшие его же исследования языка показали, что в языке существует то, что он назвал «промежуточные звенья»: знак связан с вещью через понятие, а с материальной оболочкой слова через акустический образ, при этом акустический образ – означающее, а понятие – означаемое. Структура этого процесса была позже подробно разработана Роланом Бартом во второй части «Современные мифологии».

На основании выделения свойств означающего и означаемого Ф. Соссюр выделяет следующие свойства языкового знака:

1. Произвольность. Это связь, посредством которой соединяется означающее с означаемым. Данная связь произвольна, то есть никак и ничем не обусловлена. Он приводит пример, что понятие «сестра» во французском языке не связано с последовательностью звуков *sœur* или *sister*, оно могло бы быть выражено любой другой звуковой оболочкой. «Произвольный» – то есть немотивированный, с позиции логики связи между словом и вещью. Хотя везде есть исключения, и, например, в языке существуют слова, связанные с понятием. Например, это слова – звукоподражания, например, «кукушка» – это птица, которая кричит «ку-ку» или слова «с мотивированным значением», например, «подоконник» – это который «находится под окном». Однако уже даже в этих случаях нам нужно иметь «понятие» о том, что означает суффикс «ушк» в слове «кукушка» или «понятие» о том, что значит приставка «под» и что такое «окно», в котором связь между рамой, стеклом, шпингалетами, петлями и ручками никак не мотивировано с набором звуков «о», «к», «н», «о». Иными словами, чтобы понять, что такое подоконник, нужно иметь как минимум понятие об окне, т.к. окно, в отличие от кукушки, самостоятельно не издает звуков, подражая которым мы могли бы его назвать. Современная сравнительная лингвистика выделяет языки с большей или меньшей степенью мотивированности в словообразовании. Например, африканские языки содержат очень богатый звуковой ряд: в них много щелкающих, цокающих, шипящих, свистящих, взрывных, сонорных, долгих и кратких звуков. Языки же более северных народов отличаются большим количеством «промежуточных звеньев», т.е. понятий, которые нужно знать и помнить, чтобы понимать язык.

2. Линейный характер означающего. Это значит, что означающее (слово) воспринимается на слух, поэтому обладает протяженностью, одномерностью, линейностью. А знаки, воспринимаемые на слух, одномерны, чем существенно отличаются от зрительных знаков, которые могут иметь несколько измерений.

Многомерным акустический знак становится в музыке и в поэзии, где он включен в ритмы, рифмы, рефрены, ассонансы и пр.

3. Изменчивость/неизменчивость знака. Этот тезис означает, что говорящие не могут вносить в язык произвольные изменения. Знак сопротивляется изменениям, так как его характер обусловлен традицией. В частности, обусловлены: произвольность знака, поскольку это защита от попыток его изменить; множественность знаков, поскольку знаковая система должна обладать достаточной полнотой, чтобы обслуживать потребности языкового субъекта; сложный характер системы, предполагающий многообразие отношений между знаками (согласования, управления, примыкания и пр.); сопротивление коллективной косности инновациям, предполагающее включение в языковую систему, например, иностранных слов, приходящих в жизненный мир языковых субъектов вместе с вещами или реалиями (сникерс, компьютер, спикер) или возможности использования слов данного языка в применении к новым реалиям жизни (например, няня и гувернантка, или образовательная методика и образовательная технология). В целом, язык с точки зрения структуралистов предоставляет языковому субъекту мало возможностей для инициативы, революционные изменения в языке невозможны, так как в каждый конкретный момент язык – это одновременно дело всех и каждого, то есть, если хочешь быть понятым, не будь слишком оригинален. Тем не менее, время оказывает влияние на язык, поэтому с этой точки зрения языковой знак изменчив. Часто изменения означающего приводят к изменениям означаемого.

И, пожалуй, одним из наиболее значимых для структурализма как метода является учение Ф. Соссюра о синхронии и диахронии. Синхрония – статика, состояние языка в конкретном временном срезе. Диахрония – это эволюция языка, движение, изменение языка во времени.

Как писал Ф. Соссюр: «Задачей общей синхронической лингвистики является установление принципов, лежащих в основе любой системы, взятой в данный момент времени, и выявление конститутивных факторов любого состояния языка». Синхроническая лингвистика изучает язык как систему. Синхроническая лингвистика должна заниматься логическими и психологическими отношениями, связывающими сосуществующие элементы и образующими систему, изучая их так, как они воспринимаются одним и тем же коллективным сознанием».

Синхронический срез языка – это некоторое существование языка в какой-то определенный промежуток времени, взятый в том виде, в котором он есть. Например, если язык, как у нас, флективный, то предполагается, что каждая часть речи имеет свою систему словоизменения, которая называется «парадигма». Например, у существительного «стол» в русском есть 2 числа, 6 падежей, формы слова (стол, стола, столы, к столу, у столов и т.д.) противопоставлены друг другу по категории числа и падежа. В этом смысле каждая форма данного слова, с одной стороны, представляет собой некоторое явление языка, а с другой стороны, она представляет собой оппозицию другим формам. В то время как язык в целом представляет ряд позиционных чередований, «воплощений» одного и того же слова, которое мы, будучи языковыми существами, схватываем, как единство, т.е. для нас и «стол», «стола», «столы» – это одно и то же слово. Это синхронический подход, он предполагает, что есть уровни языка – фонетический, т.е. произнесение, морфологический, т.е. частей слов, лексический, т.е. ряда значений, синтаксический, т.е. чередование во фразах, которые, с одной стороны, выглядят как ряд оппозиций, с другой – как система отношений, в которые эти оппозиции вступают. В синхроническом подходе предполагается, что

речь и язык должны быть противопоставлены. Речь предполагается как спонтанный живой, или неживой источник (например, тексты на латинском языке), в котором знаки спонтанным образом сочетаются. А язык – это упорядоченная система оппозиций, в которой мы можем эти отношения просчитать, просмотреть, в котором эта система знаков обладает значением. Таким образом, синхронический подход отсылает нас к тезису Соссюра о противопоставлении языка и речи.

О диахроническом подходе Соссюр пишет следующее: «Диахроническая лингвистика изучает отношения между последовательными, сменяющимися друг друга во времени элементами» диахроническая лингвистика изучает не систему, а лишь единичные изменения в системе, то есть фактически. «Диахронические факты носят частный характер; сдвиги в системе происходят в результате событий, которые не только ей чужды, но и сами изолированы и не образуют в своей совокупности системы». «Диахроническая лингвистика должна изучать отношения, связывающие элементы, следующие друг за другом во времени и не воспринимаемые одним и тем же коллективным сознанием».

Таким образом, диахронический подход предполагает, что срезы языка изменяются во времени. И можно последовательно проследить историю языка и языковых форм, система изменений грамматических форм, например, в древнерусском языке предполагала существование не только существование единственного и множественного числа у существительных, но и двойственного, в котором существительные склонялись по падежам. А следовательно, существовали окончания, позволяющие различать об одном столе идет речь, о двух или о трех и более. На вопрос, почему в X веке необходимо было вычленять двойственное число, а сейчас – нет, диахронический подход ответа не дает, ограничиваясь констатацией того факта, что грамматическая и фонематическая системы делают «формальные шаги». Иными словами, в языке со временем накапливается какая-то критическая масса наращивания коннотаций (дополнительных значений и различий), и смысловых, и фонетических, и грамматических, которые действующая языковая система уже не может выдерживать. И поэтому система делает «шаг» либо в сторону упрощения функционирования знаков, вводя дополнительные знаки – элементы, либо в сторону универсализации функций знаков, если различия стали слишком дробными. Так, на примере того же древнерусского и русского языка: в результате большого количества заимствований слов из французского языка языковая система приспособилась, образовав категорию «несклоняемых существительных», в которую попали, например, слова «кофе» и «ателье». Носитель русского языка XVI века никогда бы не смог встроить эти слова в свой язык, поскольку все существительные должны были склоняться по падежам. Или то же двойственное число вместе со всей своей сложной системой падежных окончаний просто исчезло, а остались только единственное и множественное. Теперь два стола склоняются так же, как три, четыре, сто, и ни у кого из носителей русского языка это дискомфорта не вызывает.

Структуралистское видение языка предполагает, что на самом деле смыслов в речи нет. Смысл только в языке, который подбирает под функцию носитель. Чтобы прийти к структурным смыслам, нужно провести специальную процедуру: сначала нужно записать речь, потом установить отношения между знаками внутри речи, узнать, что нового появляется или исчезает, а потом приращение или обеднение смысла проанализировать, а потом уже, когда все проанализировано, попытаться описать ту систему значений, которая проистекает исходя из текста. Например, давление аналитического английского языка, в котором есть

неопределенные и определенные артикли, на русский разговорный язык делового общения привело к повсеместному использованию слов «типа» и «конкретно» в тех местах текста, где в английском используется соответствующий артикль: «А ты типа самый умный?» или «Ну ты, определись конкретно, сколько вешать в граммах и какой колбасы?» Таким образом, современный русский деловой язык ищет носитель, который выполнял бы ту же функцию, что и артикль в английском, функцию «конкретности».

В целом, подводя итоги, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что при структуралистском анализе внимание исследователя все время должно смещаться с речи на язык и обратно: речь высказывается, выслушивается, записывается, потом примеры выражения новой функции языка в последнем примере «конкретности» записываются и анализируются и теперь, когда мы начнем говорить снова, мы будем говорить уже не на том же самом языке. Наша речь уже будет «вооружена функциональным видением». Наше языковое сознание будет наделено функциональными значениями, которые лингвист может описать исходя из тех отношений, в которые вступают слова как грамматические единицы. Проблема здесь, на наш взгляд, только в том, что структуральная лингвистика, если она напрямую не связана с грамматикой или орфографией, т.е. с разработкой и уточнения правил написания, таит в себе соблазн стать искусством ради искусства, оторванным от реальной доязыковой действительности жизненного мира. Сознание структурального лингвиста может схлопнуться на бинарной оппозиции язык/речь, став клемовым и нормирующим.

Другие, гораздо более широкие возможности структурного анализа были открыты антропологами А.Р. Рэдклифф-Брауном, К. Леви-Строссом и русским литературоведом В.Я. Проппом. Опыт антропологических наблюдений начала и середины XX века поставил вопрос о том, как исследователю первобытных культур отойти от евро- и христоцентрической позиции и попытаться понять иную культуру, исходя из нее самой. Благодаря открытиям структуральной лингвистики появилась идея о том, что первобытные культуры Африки, Амазонки, Австралии, Океании, которые воспринимались европейскими исследователями просто как некий конгломерат диких обрядов и верований, смесь экзотизмов, могут иметь свое собственное обоснование, свой собственный смысл, отличный от того, который привносится исследователем, разделяющим людей на «крещенных» и «некрещенных», или «цивилизованных» и «дикарей». Значительную роль в становлении структурализма как метода сыграли научные споры о «минимуме» языка (А. Гумбольдт) и религии (Э. Тейлор, Б. Малиновский).

Структуралисты антропологического направления разработали структурно-функциональный метод. Историю этого метода очень подробно описывает Т.А. Чебанюк в работе «Методы изучения культуры». В изложении сути этого метода мы опираемся в основном именно на эту работу.

Структурно-функциональный метод сложился в рамках функциональной школы. Его основоположником был А. Рэдклифф-Браун, который в 20-е годы был последователем Б. Малиновского. Метод разрабатывался социальными антропологами и ставил своей задачей изучение обычаев и верований различных народов с точки зрения определения их функции и роли в душевной, моральной и социальной жизни примитивных народов.

Под структурно-функциональным методом понимается анализ, который исходит из понимания общества и культуры как системно-организованной целостности (констелляции), в которой каждый элемент имеет функциональное значе-

ние (функцию внутри целостности). Акцент в анализе, как и в структуральной лингвистике, делается на выявлении функциональной роли структурных элементов системы.

В работе «Историческая и функциональная интерпретации культуры...» А. Рэдклифф-Браун ввел понятие структуры как системной целостности элементов: «Структура может быть определена как сеть связей между некими единствами», а социальная жизнь общества может рассматриваться как «функционирование социальной системы... понятие «функция» влечет за собой понятие о структуре, состоящей из сети связей между единицами – единствами, а также понятие о непрерывности структуры, поддерживаемой процессом жизни, который обеспечивается деятельностью составляющих его единиц»¹. Таким образом, всякая деятельность в обществе есть функционирование, а функция – это «отдельный вклад, вносимый деятельностью частности в общую деятельность некоего целого, в которое эта часть включена»²

Данный метод предполагает изучение культур и обществ как констелляций, т.е. автохтонно сложившихся целостностей, которые можно разложить на конечное число элементов, а сами эти элементы упорядочить посредством формальных категорий (реалий), т.е. наиболее обобщенных (абстрактных) признаков, очищенных от конкретики проявления. Категория (реалия) – это принцип (например, время, место, залог), а конкретное проявление – это вариант или вариация, возможная в границах данной системы как проявление данного принципа. Так, если люди верят в существование первородного греха, то и будут находить его проявление в разных аспектах жизни, а если не верят, как японцы (синто), а верят в то, что они тоже «ками», как все живые существа вообще, то и грех для них как категория не существует, например, убийство является не грехом, а простым обычным явлением жизни.

Разрабатывая схему применения структурно-функционального анализа, А. Рэдклифф-Браун определил значение и функциональную роль оппозиций, которые характеризуют структуры того или иного целого и отражают существующие в обществе оппозиции, находящиеся в структурном подчинении.

Оппозиции определяют диспозиции, которые разворачивает одна сторона оппозиции перед другой, как веер возможностей (вариаций) своего проявления. В структурализме интересно то, что он не изучает сущность отношений, он изучает второй ряд идей, имеющих отношение скорее к культурному стилю, чем сущности культуры. Проще говоря, тот же Рэдклифф-Браун изучает и описывает в своих работах не сущность («чтойность», как говорил Аристотель) родства, а то, как функционируют родственные связи, какова их социальная и культурная роль. Возможно, из-за этого «как» структурализм стал пониматься как техника анализа, не дотянув до мировоззрения.

В своих работах Рэдклифф-Браун описывает структуры общества туземцев, разделенных на фратрии (кланы), отождествляющих себя с птицами или животными данной местности: Сокол/Ворона, Орел/Ворон, Койот/Дикая Кошка и т.д. При этом для исследователя важно, чтобы оппозиции понимались как медиация (посредник) для постижения связей, сочетаний элементов, а не как их случайная компиляция. Оппозиции в культуре не случайны. Они функционируют только в

¹ Рэдклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе: очерки и лекции. – М.: Восточная литература, 2001. – С. 209.

² Там же.

границах данной системы и настроены на наблюдателя – исследователя и выглядят как абсолютно хаотичные только для пользователя – компилятора.

Автор обратился к анализу мифов с точки зрения ролей главных персонажей (Сокола и Вороны), который привел исследователя к выводу, что отношения между различными видами животных, описанные в мифах, на самом деле есть отношения дружбы и вражды, солидарности и противостояния, имеющие место между людьми. Далее, классифицировав мифы, Рэдклифф-Браун пришел к выводу, что биологические виды не просто так «разбиваются на пары противоположностей», а что сам принцип противоположностей («оппозиций») является универсальным способом человеческого мышления, «ибо мы мыслим парами противоположностей: «верх/низ», «сильный/слабый», «черное/белое»»¹. Фратрии в исследуемых культурах, связывающие себя с определенным животным или птицей, как тотемом, оказались также в отношениях оппозиции, что позволило ему сделать вывод, что сам принцип оппозиционности выступает в роли (функции) поддержания миропорядка, не допуская смешения родственных фратрий. Соотнеся отношения персонажей мифа с социальной структурой обществ, в чьих культурах зафиксированы подобные мифы, А. Рэдклифф-Браун установил, что это экзогамные по своей структуре фратрии (экзогамная совокупность нескольких родов), «они мыслятся как находящиеся в отношении «оппозиции»». По его мнению, она выступает в роли (функции) поддержания миропорядка, не допуская смешения родственных фратрий и миропорядка в целом. Таким образом, данный исследователь выявляет один из универсальных в традиционных культурах принцип социальной организации, обеспечивающий поддержание всей социальной структуры.

Другой исследователь первобытных культур К. Леви-Стросс в книге «Структурная антропология» пытался соединить анализ мифа с опытом описания функции, например, шамана или колдуна в культуре. В главах «Эффективность символов», «Колдун и его магия» он рассматривает вопрос об общих структурах мифологического и магического мышления, которые реактивируют религиозный опыт. Он показывает соотношения мифа и обряда, шаманской песни и мифологического сознания больной, которую он исцеляет, колдовских манипуляций и функционирования магических предметов.

По К. Леви-Строссу, для мифа времени не существует. Миф существует одновременно в различных своих вариациях. Вариации и являются структурой мифа. Времени нет, есть только структура, понимаемая как противопоставление одних элементов другим. При этом один и тот же рассказчик по необходимости может рассказывать то одну вариацию, то другую, в зависимости от того с какой он больше всего совпадает в данный момент. Например, шаман в главе «Эффективность символов» поет песнь исцеления для роженицы, вплетая в нее мифологические представления о вселенной, о героях, сражающихся с чудовищами – образами боли и страдания, об образах больного и здорового тела и т.д.

Таким образом, точка зрения Клод Леви-Стросса на функционирование системы мифов и соответственно языка мифемных описаний мира отлична от того, как видят функционирование языка структуральные лингвисты. Конкретное воплощение мифа – шаманская песнь – ориентирована в первую очередь на практику исцеления, т.е. на коммуникацию, на изменение диспозиции сил в голове больной и ее теле, а не в выявлении функции, которую миф выполняет. Функция известна – это функция исцеления, но важно не то, что миф выполняет функцию исцеления, а

¹ Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры... – С. 641–644.

то, что он в процессе своего функционирования вызывает эффект исцеления посредством означивания состояний и ощущений больной образами – мифемами.

В отечественной гуманитарной науке структурно-функциональный анализ разрабатывался в работе литературоведа В.Я. Проппа «Морфология сказки», в которой он дал синхроническое описание ее структуры на уровне функций действующих героев. В.Я. Пропп выявил, что действия различных персонажей волшебных сказок являются структурно эквивалентными, т. е. выполняют в синтагматической (линейной) схеме повествования одну и ту же «функцию». Эта принципиальная позиция была своего рода опровержением одного из положений А.Н. Веселовского, представителя сравнительного литературоведения, который полагал, что структурным элементом сказки является мотив – «неразлагаемая [на более мелкие элементы] единица повествования». Расхождения во взглядах данных исследователей указывал Клод Леви-Стросс в статье «Структура и форма. Размышление об одной работе Владимира Проппа»¹.

В своих исследованиях В.Я. Пропп ставил своей задачей выявление структуры волшебной сказки и функциональных связей между ее элементами – функциями действующих героев. Под функцией В.Я. Пропп понимает поступок действующего лица, определенный с точки зрения его значимости для хода действия, или «типичные поступки, соответствующие определенным ролям действующих лиц». Функции действующих лиц являются устойчивыми элементами сказки, не зависят от того, кем и как они выполняются, каково происхождение героя и его социальное положение, уровень фантастичности персонажа. Например, ряд персонажей: Иван-царевич; Иван – крестьянский сын, Солдат, Емеля, Иван-дурак – выполняют функцию героя, ищущего свою невесту, похищенную злыми силами; или ряд: Змей Горыныч, Баба Яга, Кощей Бессмертный – выполняют функцию злых сил и препятствий на пути героя, преодолев которые он обретет свое счастье. С точки зрения Проппа в сказке значима не только роль (функция), которую исполняют герои, и последовательность действия, которую они обеспечивают в повествовании. Именно функции героев в сказке являются величинной постоянной, в отличие от «способа осуществления функций», который «может меняться», так как для «изучения сказки важен вопрос, что делают сказочные персонажи», т.е. какую функцию они выполняют в развитии сюжета, а не вопрос о том, как они это делают.

В.Я. Пропп приходит к выводу о том, что все волшебные сказки однотипны по своему строению и именно функции героев формируют устойчивую структуру сказки. Следовательно, изучению подлежат, в отличие от литературного произведения (на изучении которых специализировался А.Н. Веселовский), не действующие лица и не волшебные предметы, а их функции, «поступки действующих лиц, их действия». Таким образом, помимо самой сериации героев волшебной сказки, выполняющих тождественные функции, В.Я. Пропп выявляет персонажей, выполняющих функции «дарителей» – покойники, «говорящие человеческим голосом» рыбы и животные, духи и другие; а также сериации «волшебных предметов», помогающих главному герою в достижении его цели: шапка-невидимка, кольцо, гребень, огниво и пр. Далее В.Я. Пропп показывает, что отдельные структурные элементы повествования образуют «укрупненную структуру», названную им «круги»: круг действий Антагониста (Вредителя) – круг действий

¹ Леви-Стросс К. Структура и форма. Размышление об одной работе Владимира Проппа // Семиотика: Антология. – М.: Академический проект, 2001. – С. 425.

Помощника (пространственное перемещение героя, ликвидация беды и другое) – круг действий царевны (задание, наказание, свадьба) – круг действий героя (поиски, реакции на требования дарителя, свадьба) – круг ложного героя.

Важнейшим элементом структурного анализа волшебной сказки являются оппозиции, центральной из которых является оппозиция «свой/чужой», «которая моделирует соотношение героя с его врагами» и которая в «мифах и архаической эпике не играла существенной роли»¹. Сказка, по мнению Е.С. Новика, прибавляет к основной оппозиции и другие ценностные оппозиции – добрый/злой, высокий/низкий и т.п. Этот ряд оппозиций определяет свойства и характер отношений героя и вредителя, в котором доминирующую роль играет оппозиция «скромный/нескромный».

В.Я. Пропп формулирует следующие правила функциональной организации волшебной сказки:

1. Постоянными, устойчивыми элементами сказки являются функции действующих лиц.

2. Число функций в сказке ограничено.

3. Последовательность функций в сказке одинакова, образует устойчивый сюжетный алгоритм (последовательность ходов).

4. Однотипность функций и их последовательность обуславливают однотипную структуру волшебной сказки, основными составляющими которой являются: запрет => его нарушение => испытание, представляющее по своей сути метаморфозу инициации, => финал (свадьба героя). Сочетание функций, ходов определяет устойчивость структуры сказки.

Таким образом, суть расчленения сказок заключается в том, чтобы выявить отношения – функции, в которые вступают персонажи, и эти отношения являются стержнем волшебной сказки, стержнем сюжета, формальной логикой волшебной сказки. Когда появляется конкретный персонаж, например, Баба Яга и к ней приходит конкретный персонаж, например, Добрый молодец, мы примерно знаем, что она ему скажет. Она никогда не делает ничего выходящего за пределы ее функциональных полномочий и нарушающего наши ожидания от русской волшебной сказки. Она никогда в него не влюбляется, не стремится обогреть и приласкать, т.к. её задача – давать задания – это её основная функция. Задача формального анализа заключалась в том, чтобы расчленить сказку на конечное количество элементов, которые дальше не членимы, и выявить функции, к которым данный элемент может сочленяться с другим элементом, создавая смыслы, т.е. задача та же, что и у структуральной лингвистики.

К. Леви-Стросс комментировал и критиковал идеи В.Я. Проппа. По его мнению, данный анализ структуры волшебной сказки является формализацией, а «формализм уничтожает свой собственный объект»: мы знаем, что такое сказка вообще, но зато «...сколь скоро мы наблюдаем... множество конкретных сказок, мы не знаем, как их классифицировать... мы и вправду совершили восхождение от конкретного к абстрактному, но не можем вернуться от абстрактного к конкретному»².

Однако, несмотря на этот недостаток, сама технология анализа в отношении анализа мифа является плодотворной. Ролан Барт по этому поводу писал:

¹ Новик Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки // Структура волшебной сказки: сб. ст. / под ред. С.Ю. Неклюдова. – М.: РИГУ, 2005. – С. 37.

² Леви-Стросс К. Структура и форма. Размышление об одной работе Владимира Проппа // Семиотика: Антология... – С. 427.

«Пропп конституирует инвариант народной сказки путем структурирования всех славянских сказок, предварительно им расчлененных»².

На наш взгляд, основное противоречие в точках зрения Проппа и Леви-Стросса заключалось в том, что функции мифа в живой первобытной культуре как речевой и магической практике, существенно отличаются от функции волшебной сказки в современной культуре. Язык волшебной сказки – это язык ставший, состоявшийся, завершённый. В сказке все уже означено. Она написана и издана. Она факт языка. А язык шамана – живой, становящийся импровизационным. Шаман стремится к означиванию состояний больной, как и к ее исцелению, но результат не гарантирован. В описанном случае с шаманом все получилось успешно, но в главе «Колдун и его магия» Леви-Стросс описывает и неудачные случаи означивания, которые плохо закончились для самого колдуна.

Поэтому В. Пропп и К. Леви-Стросс так и не пришли к согласию относительно конечного числа элементов мифа. Ведь когда берёшь какой-то элемент, например одежду, ты никогда не знаешь, изначально из сказки, какой из них окажется значимым, а какой нет, пока не появится оппозиция, которая на значимость этого элемента укажет. Например, известно в русских народных сказках, когда кто-то отправляется в дальний поход, он берет три посоха, три пары железных башмаков и три шапки. Почему важны именно эти элементы одежды? Непонятно, на что они указывают. А потом оказывается, что после изнашивания первой пары обуви у героя знаковая встреча и т.д. Элемент как раз указывает на функциональную значимость. Потом, когда эти ходы из мифа и из анализа текста были перенесены на анализ конкретной культуры, французской школы структурной антропологии то, они научились отслеживать, какой именно из элементов одежды оказывается значим. Например, что важно – длина юбки, её цвет или орнамент, который на неё нанесен в данный конкретный момент. И если для русской деревни не важно, какие цветочки у тебя на сарафане, важно, что у тебя вышито на полосе, которая идет от нагрудной планки до низа, потому что это указывает на социальный статус, а сам цвет сарафана большой роли не играет.

Для структуралиста наиболее важно умение вычленять функционально значимые элементы в границах бинарных оппозиций. Они «ставят глаз». И когда он попадает в чужую культуру, он эти оппозиции четко схватывает. Поэтому для структуралиста изучение грамматики является более функционально важным, чем изучение речи, потому что «грамматология» из языка очень быстро переносится на видение той реальности, которая за этим различием стоит. Для К. Леви-Стросса, как и для структуралистов, как аналитиков живых языковых структур, оказалось значимым, что, например, у народов, у которых структуры родства максимально значимы, у них и словесно эти структуры в языке представлены максимальным количеством слов и оппозиций. Например, у индейцев, где запрещаются браки до пятого колена родства, существуют названия родственных отношений до пятого уровня. Там есть отдельные слова для того, чтобы назвать членов семьи пятиюродной тети по материнской линии. У нас, русских, отдельные слова для обозначения родства заканчиваются на третьем колене. И двоюродных, и троюродных, и пятиюродных родственников дети обозначают «дядя» и «тетя».

У северных народов, например, оказалось огромное количество слов для описания состояний снега – выпавшего, падающего, подмерзшего, сверкающего

² Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Республика, 1989. – С. 234.

в северном сиянии и т.д. С точки зрения структурализма, чем больше оппозиций в языке, противопоставлений слов друг другу, больше самих слов, больше возможностей для описания отношений, тем более значимы эти структуры для той социокультурной реальности, которая за ними стоит.

В применении к современной культуре повседневности структурно-функциональный и семиотический анализ применялся И.В. Утехиным в работе «Очерки коммунального быта»¹. Вычленив в пространстве коммунальной квартиры публичное и приватное пространство, он выстраивает их системные характеристики, определяет функцию каждого элемента внутри этих пространств. В процессе анализа пространства коммунальной квартиры он выделяет концептуальный его признак: это организованная среда, «структура которой отвечает структуре общества. Элементы этой среды, локуса и артефакты, заполняющие публичное пространство, либо соотносятся с конкретными владельцами, либо находятся в совместном пользовании участников сообщества». Поэтому это «пространство – не абстрактная категория, а конкретная часть картины мира». Основными характеристиками этого пространства являются функциональность – «оно дает форму функциям: реализациям разного рода потребностей»; семиотичность – «диктует рамки символическим формам поведения, что позволяет его описать, пользуясь такими характеристиками, как приватность/публичность, открытость/закрытость... Пространство структурировано таким образом, что кодирует собой социальную структуру сообщества и организует развертывание символических форм поведения», в том числе членение его на «свое» и «чужое», «приватное» и «публичное», которое опосредует повседневное поведение в рамках «нормального хода вещей».

И.В. Утехин рассматривает систему приватного пространства, определенно-двумя подсистемами, центр одной из которых определяет телевизор, другой – обеденный стол, функциональная значимость которых диктует тот или другой набор предметов. Эти теоретико-методологические позиции легли в основу анализа функций всех элементов систем приватного и публичного пространства, их взаимодействия.

Итак, если подвести итоги и выделить основные процедуры структурного метода, то получается следующая последовательность шагов:

1) выделение первичного множества объектов («массива», «корпуса» текстов, если речь идёт об объектах культуры), в которых можно предполагать наличие единой структуры;

2) расчленение объектов (текстов) на элементарные сегменты (части), в которых типичные, повторяющиеся отношения связывают разнородные пары элементов; выявление в каждом элементе существенных для данного отношения реляционных свойств;

3) раскрытие отношений преобразования между сегментами, их систематизация и построение абстрактной структуры путём непосредственного синтеза или формально-логического и математического моделирования, а затем выведение из структуры всех теоретически возможных следствий (конкретных вариантов) и проверка их на практике.

Осуществление этих процедур предполагает наложение определённых ограничений на объект, за счёт чего и удаётся выявить абстрактную структуру как совокупность скрытых внутренних отношений, на пересечении которых находятся элементы – носители реляционных свойств. Если эти процедуры осущест-

¹ Утехин И.В. Очерки коммунального быта. – М.: ОГИ, 2004.

влены в логически завершенном виде, к полученной структуре могут быть применены логико-математические операции, дающие возможность достаточно строгого дедуктивного построения теории.

Самое главное открытие структурализма – это открытие самой структуры. Структура позволила увидеть систему оппозиций, то, что существует вне времени. В силу того, что западная культура привыкла мыслить время линейно, долгое время упускалось, что вне времени, прямого луча истории, ничего не существует. А первобытные культуры существуют именно вне времени, у них есть только структура, которая все время циклически воспроизводится. И поэтому время, как таковое, не существует. Когда в зачине сказки говорят «жили-были» – это неопределенное прошлое, которое в то же время и актуальное настоящее. Именно этот феномен важен. Оказалось, что и культура и язык могут быть описаны как просто система отношений знаков друг с другом вне времени.

Структурализм как видение мира достаточно тотален. Он ведет от речи к языку. Речь имеет только статус примерности относительно языковой структуры. Если встать на структуралистскую точку зрения и видеть только функции, то мы их только расчленим на элементы, мы никогда не попадаем в точку живой речи. Поэтому структуралистский анализ в своем стремлении расчленять и выделять все более частные функции однажды дошел до своего предела расчлененности и функциональности. Дело в том, что структуралистским образом обработанный объект нельзя никогда вернуть в жизненный мир. Мы можем его вытащить, проанализировать, но вернуть его обратно мы уже не можем, если сам объект нам не позволяет этого сделать. Например, когда наши исследователи-антропологи изучали африканские племена, живущие в джунглях, им племя, которое они изучали, добровольно-принудительно как условие пребывания предоставляло временную жену. Их все время вписывали в структуры родства, то есть жену обязательно выдавали. Ребенок будет – тоже хорошо. Это магический ребенок. И когда антропологи уезжали, жена должна была обязательно остаться в племени. Она и ребенок включались в структуры родства. А мужчина мог выключаться, «уезжать в путешествие». И жены, и дети выживали там, оставаясь в нормальных отношениях родства. Если же антропологи выдергивали жену из систем родства, то она вне своего мира погибала. Структуры родства очень жесткие, они закрепляются не только языком, но и телесным поведением.

Далее, в конечном счете оказалось, что любая структура существует за счет того, что при жесткой постановке функций оппозиций она нечто вытесняет. И это вытесненное тоже само по себе интересно, и интересно, главным образом, почему вытеснено, что вытеснено и как это вытесненное можно собрать и постараться вернуть обратно в жизненный мир, потому что чем жестче структура, тем больше и интересней то, что там вытеснялось.

Постструктуралистский подход как раз в этом и заключается. В анализе и выявлении репрессированных голосов, собирании их, выстраивании обратно в некоторый сюжет по той же самой схеме. Это как бы вышивание по канве. Канвой является сама структура. Юлия Кристева в работе «Душа и образ», например, сумела вытащить «репрессированные женские голоса» из жесткой патриархальной структуры иудаизма. Показать, что такое женская религиозность. Задача постструктурализма как метода стоит в восстановлении целостности подхода.

Раздел II. ГЕРМЕНЕВТИКА КАК МЕТОД ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Тема 1. ГУМАНИТАРНОЕ ПОЗНАНИЕ: ПОНИМАНИЕ И ГЕРМЕНЕВТИКА

В современную эпоху проблема понимания в своих двух проявлениях взаимопонимания и самопонимания является едва ли не главной проблемой человека, культуры, социума. В силу сложности происходящих социокультурных процессов понимание перестало быть результатом естественного становления личности в культуре, но требует постоянного, более или менее напряженного усилия. Проявления этого напряжения чрезвычайно многообразны.

История Европы, в которой Освенцим и ГУЛАГ сменились терроризмом в политике, экономике, национальных и межнациональных отношениях, демонстрирует образцы непонимания – разлад общения по всем направлениям жизни общества.

В этой ситуации постановка проблемы понимания, взятой не в ее глобальном историко-культурном измерении, а рассмотренной с точки зрения того, как оно достигается (или не достигается) в «паре» психоаналитик – пациент или психолог – клиент или учитель – ученик имеет актуальное значение и требует перехода от глобальной аналитики социальных процессов на уровень микроаналитики социальности.

Основной предпосылкой такой постановки проблемы является мысль о том, что понимание в отношениях между людьми не гарантировано. Заметим, что наследовавшие от традиции Просвещения Х.-Г. Гадамер, Ю. Хабермас и др. полагали, что люди изначально как-то понимают друг друга, и они занимались прояснением вопроса о том, как возможно понимание. Изменение коммуникативной модели в XX веке как раз связано с признанием того факта, что понимание не обеспечено изначально, что люди заброшены в ситуацию непонимания, связанную с непризнанием Другого, неспособностью ограничивать свои желания, легкомысленно предающиеся эгоизму своего «Я». Сегодня многие вынуждены признать, что они потерпели крах в общении (во взаимопонимании) с другими людьми и перестали понимать самих себя, что приводит к невротическим изменениям личности.

Философия была и остается «современной ей эпохой, выраженной в понятии» (напомним мы вслед за Г. Гегелем) Она, следовательно, не может не отозваться на сложившуюся духовно-практическую ситуацию современности. Этот отклик находит свое выражение, с одной стороны, в «герменевтическом повороте» всей современной философии, а с другой – в чрезвычайном, преувеличенном внимании, которое уделяется проблеме коммуникативных оснований человеческого бытия. Мы вынуждены констатировать при этом, что герменевтическая и

коммуникативная проблематики существуют и развиваются в значительной степени параллельно, хотя взаимосвязь понимания (основной категории философской герменевтики) и коммуникации (едва ли не центрального понятия социально-философских теорий) носит очевидный и сущностный характер. Нам представляется, что взаимное использование методологических и теоретических арсеналов герменевтической и коммуникативной проблематик обладает высокой степенью эклектичности, отсутствием ясного понимания используемых философско-антропологических моделей и связи этих моделей с терапевтическими методами. Между тем психотерапевтический опыт настолько органичен единству герменевтической и коммуникативной проблематик, что может служить феноменальным выражением этого единства. Этот опыт концентрируется вокруг главной позиции (вопроса) вышеобозначенного единства: «Посредством какой коммуникативной стратегии можно достичь взаимопонимания с клиентом, чтобы он пришел, в конечном итоге, к самопониманию?»

Таким образом, необходимость тематизации психотерапий очерчивается нами как область пересечения трех фундаментальных стратегий – герменевтической проблемы понимания, коммуникативных оснований человеческого бытия, метапсихологических оснований терапевтических практик.

Методологическую основу описания составляют использование накопленного опыта в герменевтике, которая, с одной стороны, имеет мощные исторические корни, а с другой – актуальное значение сегодняшнего дня.

Теоретические задачи изучения состоят в следующем:

- показать возможность использования концептуального аппарата герменевтики как методологической основы описания коммуникативных стратегий психолог – клиент, учитель – ученик;
- осуществить интеграцию понятий предпонимания, традиции, переживания, интересубъективности, дистанции, телесности, выявить их роль в возникновении взаимопонимания и самопонимания в психотерапевтическом и педагогическом процессе;
- выделить уровни интерпретации, смысл которых состоит в обеспечении многомерности понимания: выявить герменевтический, феноменологический, экзистенциальный, онтологический уровни понимания;
- исследовать роль и значение герменевтического круга как метода герменевтики для достижения понимания в психосоциальных взаимодействиях;
- раскрыть диалогичность взаимодействия в различных психотерапевтических практиках и выделить значение фигуры Другого как участника диалога психотерапевт – пациент (клиент);
- проанализировать метафору «понимающего тела» в контексте герменевтики и возможности ее использования в психотехниках;
- показать, что самоинтерпретация является завершением процесса понимания в форме самопонимания как эффекта психотерапии.

При использовании любого философского понятия уместно обратиться к его истокам с целью определить терминологические границы и тем самым устранить смысловые деформации.

Анализ основных понятий герменевтики с необходимостью требует обращения к истории герменевтики. Впервые Ф. Шлейермахер поставил вопрос об общих предпосылках любой частной или специальной герменевтики. Он соединил в своем методе теологию и философию, поставив перед собой задачу разра-

ботать универсальное учение о понимании и интерпретации религиозных текстов. Ф. Шлейермахер считал, что главными принципами универсальной герменевтики являются два основных метода истолкования – грамматический и психологический. Понимание целого является результатом дивинации, особого рода интуиции, предопределяющей бытие внутри единого. Для Шлейермахера основанием бытия внутри единого является религиозная вера.

В качестве обоснования возможности истолкования исторического факта В. Дильтей выбирает «саму жизнь» и, прежде всего, ее духовно-эмоциональные проявления. Герменевтика исходит из жизни, «какова она есть», опирается на индивидуальное сознание, на способность индивида переживать психологические связи и понимать их в Другом. Ее назначение – найти адекватное переживание через сопереживание и самопонимание, из которых складывается знание истории и наличного бытия, что и ведет к пониманию. Мировоззрение В. Дильтея складывалось под влиянием И. Канта, Ф. Шлейермахера, А. Шопенгауэра, О. Конта, Г. Спенсера и др., но он акцентирует внимание на индивидуально-личностной направленности интерпретации объектов герменевтического истолкования.

Особое место в развитии герменевтики занимает М. Хайдеггер, придавший ей онтологические черты. Онтологические свойства есть определения Dasein, экзистенциалами которого являются «положенность» и «понимание». Понимание всегда реализуется через истолкование, интерпретацию. Он считает, что человеческое бытие изначально «герменевтично». Благодаря своему превращению в онтологию герменевтика приобретает трансцендентальный характер.

Х.-Г. Гадамер уточнил метод герменевтики как принцип ее саморефлексии. Он ввел понятие герменевтического круга, придав ему онтологический характер. В отличие от В. Дильтея, Х.-Г. Гадамер выстраивает путь к пониманию через традицию и дистанцию.

Социально-исторический характер герменевтики находит отражение в работах Ю. Хабермаса и М. Вебера.

Так, Ю. Хабермас ставит вопрос об ограничении притязаний философской герменевтики на универсальность и вновь отстаивает эффективность теории коммуникативного поведения, позволяющей различать понимающую коммуникацию как систему «жизненного мира» и манипулятивную коммуникацию, целью которой является преследование «интереса» социального субъекта. Манипулятивная коммуникация разрушает личностные структуры, ведет к психопатологиям, тогда как понимающая коммуникация, не порывая с традицией, способствует саморазвитию личности.

П. Рикер предлагает структурно-семиотический анализ понимания. Он задает пониманию три уровня: семантический, рефлексивный и экзистенциальный. П. Рикер отрицает возможность единой и единственной интерпретации, философская герменевтика представляет собой критический анализ всех возможных методов интерпретации – от психоанализа и структурализма до феноменологии. Для П. Рикера за конфликтом интерпретации лежит различие способов экзистенции.

Таким образом, достигнутый уровень разработанности проблем философской герменевтики позволяет поставить вопросы, связанные с особенностями ее использования понятий герменевтики в психотерапевтическом опыте и формированием критериев обеспечения понимания как взаимопонимания и самопонимания.

В психотерапевтических практиках, как интеллектуальных практиках, сформулированы понятия, которые используются в качестве категориального

аппарата, применение которого ведет к пониманию. Категориями понимания в психологии являются переживание, сопереживание, рефлексия, дистанция и др., имеющие сложный методологический статус, так как, с одной стороны, они являются категориями психологии, а с другой – философской герменевтики. Задача исследования состоит в прояснении философско-герменевтического содержания некоторых понятий, используемых в психологии, психоанализе и психотерапии.

Так, например, в классическом психоанализе (З. Фрейд) используется понятие сопереживания, называемое переносом (контрпереносом), изменение которого уравнивается необходимостью рационально-критического размышления, позволяющего психоаналитику увеличить дистанцию между собой и клиентом.

В гештальт-терапии (Ф. Перлз) понимание осуществляется через интенсивное проживание чувств, которые являются означающими травмирующего события, дающим возможность его восстановить. Переживание описывается как превращение фона в фигуру.

В гуманистической психотерапии (К. Роджерс) пациент становится клиентом через субъект – субъектное отношение со стороны психотерапевта, который ему сопереживает. Таким образом, психотерапевтическая процедура центрируется вокруг клиента, который остается субъектом своего «жизненного мира».

В нейролингвистическом программировании (Д. Триндер, Р. Бэндлер), являющимся супербихевиоризмом, характер дистанции между психотерапевтом и пациентом в процессе психотерапии изменяется. Пациент занимает положение объекта. Вместо работы с сознанием пациента психотерапевт смещает акцент в сферу бессознательного, что позволяет моделировать его посредством слова, метафоры (Д. Гордон, Ф. Баркер) и структурировать телесность с помощью касания – «якоря».

Несмотря на разработанность герменевтики как философского направления, общий уровень ее практического использования, в частности в психологии, остается недостаточным. Анализ отечественной литературы (К.И. Алексеев, Ф.Е. Василюк, П.П. Гайденок, П.М. Ершов, В.В. Калиниченко, А.И. Руткевич, А.Н. Славская) по проблемам герменевтики, интерпретации показал, что исследования касаются частных проблем герменевтики, таких как использование метафоры, искусства истолкования и др. Уяснение общегерменевтических понятий – предание, традиция, герменевтический круг, интересубъективность – позволяют расширить границы их использования в психологии и психотерапии.

Тема 2. ВЗАИМОПОНИМАНИЕ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

В философской литературе последних лет широко используется понятие коммуникативной стратегии. Так, например, В. Подорога для характеристики коммуникации применяет термины: стратегия и тактика; коммуникативные планы; дистанции и др.¹ Отчасти в силу своей распространенности термин не имеет понятийной определенности.

Мы попытаемся выяснить содержание понятия коммуникативной стратегии. Вполне установившимся является определение коммуникации. Например,

¹ Подорога В.А. Опыт чтения // Выражение и смысл. – М.:AD-marginem, 1995. – С. 39–62.

коммуникация в переводе с латинского означает: делать общим, связывать; общаться... Словарь иностранных слов при интерпретации термина «стратегия» отсылает нас к военному искусству, или искусству планирования руководства, основанному на правильных и далеко идущих прогнозах.

Небольшой предварительный анализ позволяет поставить проблему: какими качествами необходимо обладать субъекту для того, чтобы следовать коммуникативной стратегии, обеспечивающей понимание. Термины «точка», «линия», «сфера» и т.д. не являются математическими и даже общенаучными. Они давно несут философское содержание, со времени пифагореизма, по крайней мере.

Может быть, стратегия – это линия, соединяющая отдельные точки, или это множество точек, образующих линию. В зависимости от того, как расположены эти точки, такой и будет линия, либо это будет траектория. Что представляют собой эти точки? Точки и линия, или траектория, или орбита, или спираль, или сфера, или мировая линия¹. Это вовсе не геометрические понятия. Возможно, точки – это события. Событие – это, когда бытие выбирает нас, но для выбора необходимо попасть в его пространство, в событие, в просвет, в это «вот», «вот – бытие», стать ему близким. «Пребывание есть событие»². «Событие сбывается, тем самым мы говорим из того же, о том же, ради того же»³. Вероятно, события жизни образуют линию событий, непрерывную линию событий, значимых для нас. События нашей личной истории суть со-события, включающие других людей, мир в целом. М. Хайдеггер пишет: «История бытия обнаруживает свою суть. Эта суть – событие, в которое влетено само бытие»⁴. Каждое из событий несет свой смысл. Мы обретаем некую смысловую событийность, становясь причастными событию. Может быть, именно события, которые объединялись в единое целое, представляют нашу коммуникативную стратегию. Возможно, что коммуникативная стратегия – это наш способ упорядочения бытия. События переживались нами, были пережиты, прожиты и трансформировались в нашу стратегию. Оказывается, что эта стратегия пришла, родилась, появилась из прошлых событий, из прошлого. Явилась? Наши вопросы выстроились в некий ряд. Как? Что? Когда? Каким образом? Кто? Какими средствами?

Стратегия появилась из прошлого в настоящем? Вероятно, с одной стороны, из прошлого – через настоящее. Но ведь, мы говорим о стратегии, не значит ли это, что нам посредством нее необходимо попасть, пройти в будущее. Необходимо спроектировать, рассчитать, запланировать, реализовать что-то в будущем. С помощью стратегии мы можем представить себе что-то в будущем, если же мы это представили, то оно с нами уже произошло, как-то случилось, состоялось (произошло)? Мы, таким образом, побывали в этом будущем. Произошло то, что пришло из будущего. Из будущего – в настоящее. Но в настоящем наличествуют моменты прошлого, например, прошлого опыта коммуникаций. Таким образом, коммуникативная стратегия идет из прошлого – через настоящее – из будущего. Моменты прошлого и будущего соединяются в настоящем, как «здесь и теперь». Размышляя о коммуникативной стратегии, мы проследили, что она представляет

¹ Подорога В.А. Опыт чтения // Выражение и смысл. – М.:AD-marginem, 1995.

² Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 177.

³ Там же. – С. 406.

⁴ Там же – С. 177.

собой некую смысловую событийность нашего взаимодействия с жизненным миром, некую способность упорядочения бытия.

Коммуникативная стратегия – это события нашего бытия, это наш феномен. Наш жизненный мир выстраивается, вбирает, создается... – всем тем, что нас окружает. Всем тем, что нас окружало с детства. Как писал Антуан де Сент-Экзюпери:... «мы все родом из детства». Каким образом выстроился этот жизненный мир? Возник ли он в момент рождения или раньше в момент зачатия; или из коллективного бессознательного (по К. Юнгу), или он отражает опыт сексуального развития (по З. Фрейду), или социального развития (по Э. Эриксону), или... Возможно, все это не «или», а «и». В этих событиях мы усвоили, уловили смыслы. Смыслы как некие структуры, как нечто целое. Эти смыслы проникли в сознание – актуализировались, и произошло осознание, что «можно» и что «нельзя», через запреты на спонтанность нашего осуществления они закрепились в фигуре тела, в практиках телесного бытия. Не означает ли это, что какова наша событийность, такова и сама коммуникативная стратегия?

Коммуникативная стратегия в своей основе базируется на разуме и рассудке, а общение отличается ситуативностью и зависит от эмоций и страстей. Вопрос о рационализации жизнедеятельности человека, об изыскании и мобилизации новых рациональных возможностей всегда стоял остро. Эта проблема охватывает коммуникативные стратегии отдельной личности и коммуникативные стратегии общества. Ю. Хабермас¹ писал о внутренней разумности коммуникативного действия. Мир действия, общий нам с другими людьми, Ю. Хабермас, следуя феноменологической традиции, называет «жизненным миром». Так, реализм, рациональность познания, мир как единое мы постигаем, осваиваем в его объективности. С самого начала рациональность объединяется Ю. Хабермасом с коммуникативностью действия: это мир общий для нас, мир, осваиваемый «интерсубъективностью», мы строим аргументацию в расчете на взаимодействие людей, на общение, т.е. в самом общении. Коммуникативная стратегия – это стратегия взаимодействия с сообществом. Она устойчива, если сформировалось Я, и ситуативна, если Я не устойчиво.

Если стратегия явилась из прошлого – через настоящее – и из будущего в настоящее, то она является некой проекцией прошлого на смысловую событийность будущего. Будущее приходит из тени прошлого, в тени прошлого. Это свидетельствует о том, что коммуникативная стратегия означает набор устойчивых и неизменных установок. Эти устойчивые и неизменные принципы сформировались через наши опыт общения, взаимодействия с жизненным миром, они пронизывают собой формы и стили мысли и соразмерны с нашей телесной практикой. Тогда что представляет собой стратегия общения самого себя с самим собой? Это внутренний диалог. Та неспешная беседа, которую мы ведем бесконечно долго, удивляясь нашему непониманию или непониманию нас этим миром. Возможно, что непонимание проистекает из детства, когда нас не понимали, не угадывали наших намерений, наших детских попыток взаимодействия с жизненным миром, из-за желания просто быть, а не соответствовать чьим-то ожиданиям. Габриэль Марсель² противопоставил идею «иметь» и «быть», о том же пишет Г. Померанц: «Стремясь к обладанию, человек делит мир на предметы и

¹ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Наука, 1992. – 245 с.

² Марсель Г.К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 404–419.

учится смотреть на самого себя как на предмет, как на обособленный атом, для которого вселенное целое – пустая абстракция. «Иметь» аналитично: можно считать, сколько у человека вещей, земли, денег. «Быть» неделимо: нельзя быть наполовину просветленным: или вы перешли порог или нет»¹. Наше восприятие как «иметь» связано с утратой возможностей. Вероятно, чтобы «быть», необходимо вещи воспринимать, как события. Чтобы воспринимать мир событийно, необходимо духовное усилие. В детстве мы именно событийно способны погружаться в событие. Не говорит ли это о том, что дети событийствуют с миром? Непонимание желания «быть» образует поперечный ход, разрыв в динамике бытия, в стратегии нашего размышления, говора с «нечто», выговаривания и проговаривания «нечто», лишаящий возможности быть, принадлежать к целому, а не частному. Возникает, по всей видимости, разноголосие, разногласие подобное тому, которое разнит прочтение произведения и его пересказ другим, который являет собой пересказ. Разрыв в динамике нарушает ритм, в котором возможно понимание. Временно утрачивается коммуникативная функция взаимодействия. Мы оказываемся в разрыве времени. Если исходить из позиции Э. Гуссерля², что мысль и время тождественны, то происходит разрыв в сознании, т.е. мы оказываемся бессознательными. Оказывается, что мысль уже не обращена на самое себя. Мы не понимаем, не способны владеть смыслами, и тогда смысловой горизонт может исчезнуть. Мы выпадаем из коммуникативной стратегии «быть». Вероятно, мы переходим на стратегию общения «иметь» жизненный мир, а мир, в свою очередь, может «иметь» нас. Идея «иметь», согласно П. Рикеру, это «не-волево-не дающее смысл бытие»³.

Если исчезает коммуникативный уровень, то и отсутствует осмысление пространства и времени, т.е. нет места и времени мысли как событию. По М. Хайдеггеру, событие не определяет бытие и время, но сбывается в нем. Но ведь событие предшествует и включает в себя мысль.

Вероятно, тогда в пространстве мы исчезаем как произведение и разрастаемся как текст, превращенный в тело, которым могут вновь и вновь обладать. Возникает возможность насилия, где не остается места выбору, где утрачивается свобода. Путь к самому себе прерывается, исчезает ценность своего Я. Я превращается в вещь, теряет свою идею, утрачивает образ через обезображенность.

Коммуникативная стратегия из будущего – через настоящее, из прошлого – в настоящее – эта стратегия нелинейна, она многомерна. Мы не отказываемся от своего прошлого и осознаем наши особенности, анализируем реальное событие сейчас, пробрасывая его в будущее, чтобы оно шло к нам навстречу, было видимым нам. И мы тем самым уже предвидим. Вероятно, тогда мы можем творить будущее сами. Это стратегия творения. Мы творим себя из самих себя. Мы творцы и материал одновременно. Мы творим себя сообразно с миром. Но мы видим мир и творим мир по своему образу и подобию, согласно нашему феномену, нашему контексту. Этот контекст может быть скрыт от нас, если наша коммуникативная стратегия отягощена, например, коллективным взаимоотно-

¹ Померанц Г. Диалог культуры миров. Лики культуры. Т. 1. – М.: Юрист, 1995. – С. 446.

² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология XX века. – М.: Юрист, 1995. – С. 327–330.

³ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – 412 с.

шением. Тогда мы вступаем в общение, т.е. тогда отношения переходят из стратегии «быть» в стратегию «иметь». Человек, владеющий коммуникативной стратегией, является носителем значений, смысла, он может упорядочить их, владеть ими, совладать ими. Он владеет тем смыслом, который сообразен ему, и который он готов присвоить, т.е. сделать своим, тем самым прошлое становится неспособным бросать такую тень, которая распространяется на будущее. Тень прошлого переходит из фигуры в фон, в тот фон, который уже осознается нами.

Для творчества необходима многомерность, без которой творение не состоится. Многомерность создается всей динамикой стратегии из будущего – через настоящее – из прошлого – в настоящее. По М. Хайдеггеру, время четырехмерно. Он пишет: «Отсчета времени, каким мы ведем счет и с каким считаемся, не могло бы быть без души, не могло бы быть без сознания, не могло бы быть без духа. Времени нет без человека. Только что означает это «нет без»? Человек создатель времени или его получатель? И если второе, то как человек получает время? Если человек сначала человек, чтобы потом по обстоятельствам, т.е. к какому-то определенному времени, получить восприятие времени и встать в отношение к нему. Собственно время есть единящая троякий просвет его протяжения, близость присутствия из настоящего, осуществившегося и будущего, она уже достала человека как такового настолько, что он может быть человеком только когда стал внутри простора троякого протяжения и выстоял определяющую это протяжение отклоняюще – отказывающую близость. Время не нечто сделанное человеком, человек не нечто сделанное временем, здесь не имеет место никакая сделанность. Здесь имеет место только Место в смысле названной выше открытости просвета пространства – времени¹. И еще: «Присутствие задевает нас, настоящее значит: протянувшееся навстречу нам, нам – человеку в нас»². П. Рикер считает гениальным открытие, в русле которого родилась феноменология Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, идею о «троичности» настоящего, развиваемую еще Августином в «Исповеди». «У французского феноменолога» привлекает мысль о времени как состоянии души, «Это в тебе, мой Дух, я измеряю время» и об активности духа, устремленного в трех различных направлениях – к памяти (прошлое), ожиданию (будущее), вниманию (настоящее)³.

Э. Гуссерль рассматривает понятие «сейчас» и «теперь» и пишет, что оно абсурдно. Теперь не имеет физического измерения. «Теперь» – это наш смысловой горизонт, который мы в данном существовании наблюдаем. Наше восприятие зависит от силы мысли, т.е. наше «теперь» зависит от силы мысли и силы духа. Чем сильнее мысль, тем больше она охватывает в будущем, тем больше она замечает в прошлом. Нет интервала времени, существует только Одновременность.

Каким образом мы можем у – ловить стратегию из будущего – через настоящее – из прошлого – в настоящее? Вероятно, используя принцип «здесь и сейчас». Здесь и сейчас многомерно, так как, оказавшись в нем, мы можем увидеть и понять прошлое и в то же время – предвидеть будущее. Человеческое настоящее – это горизонт, в котором открывают себя прошлое и будущее. Если человек не попал в просвет, то это означает, что он не попал в это настоящее.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 401.

² Там же. – С. 398.

³ Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Akademia, 1995. – С. 146.

Необходимо не допускать разрыва в этой динамике: состояться – значит быть. Разрыв приводит к статике, застреванию, застою, затуханию, выпадению из процесса. Возможно, именно проброс в будущее создает избыток для динамики процесса как возможности продвижения к единому? Не этим ли создается духовная ситуация времени? Именно из будущего меняются представления. Когда мы видим, предвидим свое будущее, мы дарим себе свободу. Новое идет из будущего и определяет современность, наше настоящее, т.е. теперь. Переходом из будущего в настоящее формируется будущее как «сейчас и здесь». Мы улавливаем смыслы, которые идут из нашего будущего в настоящее. Уловить эти смыслы мы можем, лишь не отказываясь от прошлого. Не значит ли это, что новое – это старое, возведенное на иной уровень осознания? Это улавливание смыслов, которые сообразны нам сегодня, и те, которые станут сообразны нам завтра, если они придут сегодня. Мы можем познать, уловить эти смыслы через свое творение или иначе через творение самих себя в непрерывной динамике бытия «Поскольку бытие и время имеют место только в событии, этому последнему принадлежит та особенность, что им человек как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так, сбывающийся человек принадлежит к событию»¹. «Быть собой дает событие и ничто кроме»². «Событие – закон законов, поскольку оно собирает смертных вокруг осуществления их существа и держит в нем»³.

Разрыв в динамике бытия влечет замедление, застревание на переживании и тенью ложится на нашем пути, замедляя, искажая, обезображивая нашу стратегию. Тогда мы как бы оказываемся в тени завтрашнего дня, а не в нем самом. Разговаривать со временем можно только на его языке. Мир являет себя через язык и в языке. Язык присущ миру изнутри. Язык – это состояние в процессе бытия. Язык являет бытие самим собой⁴. Если нарушена наша коммуникативная стратегия, разорвана динамика, то мы теряем разговор со временем и становимся несовременны. Тогда наша стратегия не идет к нам из будущего, она застряла, увязла либо в прошлом, превращая нас в анахронизм, либо только в будущем, превращая жизнь в иллюзию, либо зафиксирована в «сейчас», не дающем возможности заглянуть в завтра, чтобы встретиться с ним, разворачивая возможность самому развить свое будущее из самого себя. Стать сообразным будущему, синхронным ему, слиться с ним, соединиться, звучать в его контексте, в возможности быть, состояться – только тогда мы будем видеть, а не смотреть.

Коммуникативная стратегия есть стратегия понимания. Вначале можно исходить из понимания в дильтеевском смысле как идущего от одной психической жизни к другой. Для конечного существа понимать означает переноситься в другую жизнь, что становится герменевтической философской проблемой и выходит за рамки психологии. Понимание вообще невозможно, если жизнь изначально не является значащей. Сознание людей отягощено его конечностью, т.е. отдалением или приближением к смерти. Это дает философский горизонт бытия, контекстом которого является смертное существование человека.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 405.

² Там же. – С. 268.

³ Там же. – С. 269.

⁴ Там же. – С. 258.

Путь к проблеме понимания у В. Дильтея, так и у Ф. Шлейермахера, проходит через индивидуальное сознание. Ими поставлен вопрос: «Каким образом идти от одного сознания (или субъекта) к другому?»

В. Дильтей также расчищает путь к объекту. Для него проблема понимания скорее проблема воссоздания единства жизненного мира, состоящая в снятии чуждости предмета и достижении слияния с познаваемым объектом. Понимание заканчивается на уровне вживания в объект, его же истина уже есть в человеке благодаря единству жизненного мира.

Один из путей понимания, который избрал М. Хайдеггер, – это онтология понимания, , что переносит проблему понимания в план онтологии конечного бытия. На этом пути мы находим понимание не как способ познания, а как способ бытия. Это понимание не требует постепенного погружения, углубления методологических возможностей истолкования, свойственных, например, психоанализу. Туда можно попасть, задавая вопрос «Что это за существо, бытие которого заключается в понимании?»¹. «Таким образом, герменевтическая проблематика становится областью аналитики бытия, Dasein, которое существует, понимая». Задачей этого пути является выведение рефлексии на уровень онтологии. У М. Хайдеггера «быть – жить в событии». Понимание становится аспектом «проекта» Dasein и его «открытости бытию». Понимание состоит в том, что бытие понимает себя как бытие. При этом понимание становится проблемой языка, т.е. проблемой интерпретации. Возможно, коммуникативная стратегия как Истина – это стратегия, проходящая через ряд последовательных интерпретаций с целью установления контекста, в котором находится человеческое произведение. Это выбор контекстуального значения в смысловом поле существующего. Вероятно, это умение перевести одно значение в другое, один смысл в другой. Это способность нести весть об уже известном.

Х.-Г. Гадамер ввел проблему интерпретации. У него интерпретатор становится центральной фигурой. Истины объекта нет. Метод принадлежит субъекту. Истина ускользает и принадлежит бытию. Ее можно заметить в интерпретации. Вся работа Х.-Г. Гадамера построена на анализе бытия, а не на качестве интерпретирующего субъекта², отсюда следует, что дистанцию держит бытие, а не субъект.

Идея замены онтологии понимания эпистемологией интерпретации овладела поздним Э. Гуссерлем, вопреки его ранней точке зрения. П. Рикер, исследовавший творчество мыслителя, полагает: «Гуссерль обращается к онтологии только в той мере, в какой его замысел редукции бытия потерпел неудачу, соответственно, в той мере, в какой конечный результат феноменологии отклонился от ее начального проекта; именно вопреки самой себе она ставит на место идеалистического субъекта, замкнутого в собственной системе значений, живое существо, которое извечно имеет горизонтом всех своих намерений – мир в целом»³. У Э. Гуссерля интерпретирующий горизонт открывает очевидность истины, потому что очевидность интуитивна.

Развитие идеи понимания мы находим у П. Рикера. Высвобождается поле значений, которое предшествует, если полагать познающего субъекта, объективности. «До объективности существует горизонт мира, до субъекта теории

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 8.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

³ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 12.

познания существует действительная жизнь¹. Субъект, который располагает объектами, сам является производным от действительности жизни. Понимание, согласно П. Рикеру, «...касается способа бытия рядом с бытием, представляющего встречу с отдельными существами. Таким образом, способность жизни свободно отдаляться от самой себя, трансцендировать самое себя, становится структурой конечного бытия». Парадокс принадлежности интерпретатора своему объекту приобретает вид онтологической черты.

Сознание, по словам П. Рикера, извлекается из самого себя и устремляется вперед, к движущемуся смыслу, источник которого находится впереди субъекта. Такой интерпретации сознания придерживался и Г. Гегель, что, на первый взгляд, противоположно психоаналитическому методу. П. Рикер как бы осуществляет синтез этих двух мнений: «И Г. Гегель и З. Фрейд говорят о невозможности существования «философии сознания». Фрейдовское описание бессознательного есть «онтогенез» сознания; гегелевский «же анализ сознания приводит к понятию «эпигенеза», он имеет иную направленность – за пределы сознания, в область духа, однако только в единстве этих двух герменевтик – гегелевской и фрейдовской – П. Рикер видит залог подлинной интерпретации того или иного явления, возникающей в точке их пересечения. В интерпретации, считает французский философ, всегда присутствуют две герменевтики, воспроизводящие дуализм символов, которые имеют два разнонаправленных вектора: один – в сторону архаических фигур, другой – в направлении возможного будущего, «присвоение смысла, конституированного до Я, предполагает движение субъекта вперед, за пределы самого себя»². Подход П. Рикера скептичен: результат интерпретации есть бытие и не-бытие, т.е. нет истины бытия в гадамерском смысле. У П. Рикера вместо онтологии понимания речь идет о семантической интерпретации, из чего осуществляется выход на конфликт интерпретаций, в том числе символический и семиотический.

Например, семиотик Р. Барт считает, что семантические коды находятся в состоянии столкновения, вытеснения, в борьбе за попадание в просвет бытия. Место просвета – это не весь мир, а место, где субъект становится уместным.

Если мы полагаем, что мир есть текст, то наша интерпретация должна согласовываться с содержанием текста в целом и соответствовать другим текстам, событиям культуры и общества. «Язык передевает мысли – писал Л. Витгенштейн³ – и притом так, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме переодетой мысли, ибо внешняя форма образуется совсем не для того, чтобы обнаруживать форму тела. Молчаливые соглашения для понимания разговорного языка чрезмерно усложнены». Разговорный язык, т.е. говор, и есть тот опыт, который проявляется в нем. Вероятно, это сказывается на том, что разные люди одно и то же понимают по-разному. Но люди имеют возможность и понимают, т.к. в основе понимания лежит ядро, которое составляет их принадлежность к общему смыслу.

Коммуникативная стратегия – это движение навстречу, к взаимодействию, стремление сблизить коммуникативную стратегию Я до соприкосновения с коммуникативной стратегией Другого. Это синхронный перевод с одного языка на другой. Стратегия рассматривается нами как контекст, в котором находится

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 12.

² Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Akademia, 1995. – С. 138.

³ Витгенштейн Н. Логико-философский трактат. – М., 1958. – С. 44.

человеческое произведение Другого, желание преодолеть разногласия жизненного опыта в поиске принадлежности к целому, единому. Коммуникативная стратегия – это настроенность на принятие феномена Другого, чтобы видеть, что мы сами обладаем только претензией на истину, а не ею самой.

Тема 3. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ. КРУГ ПОНИМАНИЯ КАК МЕТОД ГЕРМЕНЕВТИКИ

Понятие герменевтического круга, или круга понимания, имеет онтологический, логико-методологический, экзистенциальный и коммуникативный аспекты. Общее правило «круга» начиная от Ф. Шлейермахера формулируется таким образом: целое необходимо понимать исходя из отдельного, а отдельное – на основании целого. По его мнению: «Ни одно сочинение не может быть полностью понято иначе как во взаимосвязи со всем объемом представлений, из которых оно произошло, и посредством знания всех жизненных отношений как писателей, так и тех, для кого они писаны. Любое сочинение относится к совокупной жизни, частью которой оно является, так же как отдельное предложение ко всей речи или сочинению»¹. Несмотря на то, что понимание характеризуется Ф. Шлейермахером как «бег мысли по замкнутому кругу», т.е. от целого к части и наоборот, этот круг может быть «разорван», и именно для того, чтобы началось понимание. В связи с этим он называет герменевтический круг «мнимым кругом». В философии это затруднение рассматривается как логическое: отсутствие понимания целого делает невозможным различать существенное и несущественные частности, а пропуск отдельного (частного) не позволяет заключить о содержании целого.

Анализируя это противоречие, Ф. Шлейермахер различил в понятии герменевтического круга объективную и субъективную стороны. Первая из них охватывает содержание сравнительного исследования, а вторая – включает дивинациональный (интуитивный) аспект понимания.

Объективная сторона в рассмотрении вопроса о происхождении языка, например, состоит в том, что мы должны понимать его не как соединение частных, но представить его как созидание народа в целом, подобно тому как поэтическое творение или религиозный текст возникают из идеи целого (общего) и не могут быть поняты из чисто механического соединения его частей. Присоединяя к аналитическому исследованию возможность продуктивного воображения, исследователь в состоянии понять текст, отстоящий от его времени. Аналитический рассудок может только объяснить то, что является содержанием текста с точки зрения его сюжета, действий главных героев, его грамматической упорядоченности и аналогичных субстанций, образующих его поверхностный смысл. Однако, если понимание не достигает уровня постижения идеи целого (Божественного смысла) или замысла художника, то оно никогда не осуществится, по крайней мере, в качестве раскрытия сути дела. Ф. Шлейермахер, принадлежа к кругу романтической традиции, рассматривает понимание как акт конгенности, когда созданием гения ожив-

¹ Герменевтика: история и современность (критические очерки). – М.: Мысль, 1985. – С. 71.

ляется и восстанавливается то, что было до него отстоянием, например, соединяет подлинную античность и христианство.

Ф. Шлейермахер, следуя общему духу романтизма, рассматривает интерпретацию как искусство, отказываясь сводить понимание к работе «чистого разума», где не может быть речи о фантазии, любви, вере в Бога, природе, искусстве. Введенное им понятие о фигуре интерпретатора как конгениальной автору оказало влияние на В. Дильтея и Х.-Г. Гадамера.

Объективное и субъективное совпадение автора и интерпретатора, т.е. полное ознакомление с языком эпохи и внутренней жизнью создателя творения, обеспечивает искомое понимание у Ф. Шлейермахера. Заметим, что предлагаемое мыслителем движение внутри герменевтического круга вызывает ряд затруднений, часть из которых была отмечена последующими исследователями. Во-первых, конгениальное совпадение понимающего и понимаемого, интерпретатора и автора может иметь место только за счет отказа со стороны читателя от связи со своим временем, собственной исторической ситуацией, что делает понимание внеисторичным. Во-вторых, в поле зрения Ф. Шлейермахера не попал аспект связи понимания со становлением самосознания интерпретатора, поскольку его представление о наитии, благодаря которому мы переносимся в душевное состояние автора, заслуживает упрека в иррационализме.

Если способность интерпретатора определяется через конгениальность и интуитивное проникновение, то герменевтическая процедура утрачивает свойства сообщаемости, научаемости, оценки. В-третьих, отрицается идея исторического прогресса или, по крайней мере, исторической связи, преемственности. Если понимание всецело определяется прошлым временем текста или события, то время интерпретатора, как будущее, направленное в прошлое, не принимается в расчет. Интерпретируемый текст – прошлое как давно происшедшее делает истолкователя своим заложником, возвращая его «очищенным» от собственной истории в эту точку законченного прошлого. В известном смысле, в подобной ситуации понимание не может начаться, потому что текст является уже законченным прошедшим; поскольку не происходит приращения энергии за счет движения из будущего в прошлое, то она оказывается исчерпаемой массой прошлого.

Кроме того, Ф. Шлейермахер не обратил внимания на то, что полное совпадение с прошлой эпохой, ее мыслительными практиками, особенностями языка и речи ведет понимающего к безумию: опыт поэта Гельдерина, одноклассника Гегеля, воплотившего в себе поэтическое воображение античного гения, свидетельствует об опасностях подобного путешествия в прошлое. Кроме того, попытки интерпретатора отнести себя в прошлое, прочесть его как бы изнутри порождают разного рода фобии, в том числе страх современности, боязнь «своего» языка, деформированного прошедшими через него эпохами войн, революций, реформации и контрреформаций. Неспособность справиться со своим собственным временем рождает революционные, экзистенциальные и лингвистические утопии. По-видимому, языковые проекты В. Хлебникова или М. Хайдеггера имеют своими истоками романтическое оживление прошлого и отказ от своего «исторического» времени. С нашей точки зрения, исследователь Ф. Шлейермахера В. Дильтей усилил экзистенциальный аспект герменевтического круга, позволяющий вписать понимание в контур экзистенциального проекта личности истолкователя. Понимание и переживание прошлого являются

для В. Дильтея одновременно пониманием и «переживанием» самого себя. В этом постоянном взаимодействии чуждого, инородного и своего родного осуществляется понимание как становление самосознающего субъекта. Горизонтом понимающего субъекта является не аналитическая способность разума, не конгениальное совпадение с текстом, а его жизненный мир, единство которого охватывает прошлое и настоящее, обуславливает возможность понимания и речи. В. Дильтей писал: «Ведь и сама жизнь существует только в определенном соотношении целого и его элементов»¹ И далее: «Каждый фрагмент объективного мира, который при своем истолковании соотносим с жизнью, простирающейся на все формы объективизации жизни, в жизненных проявлениях есть нечто целое, обладающее своими элементами, и одновременно элемент целого, так как включен во взаимосвязь действительности, в свою очередь расчленяющейся на элементы и включающейся в более широкую взаимосвязь. Итак, каждый фрагмент обладает двояким значением, будучи членом более широкого целого. Это и есть та отличительная черта, которую жизнь сообщает всему переживаемому и пережитому».

Представление о непосредственном интуитивном вчувствовании или вживании субъекта в предмет понимания обусловлены соображениями философа о единстве жизненного мира, о тождестве человеческого бытия в его истории.

Единство бытия является предзаданным, а потому целью интерпретатора является продуцирование акта вживания, т.е. мимезиса. Бытие, взывая к интерпретации, тем самым вписывает субъекта в свой общий замысел и делает историю своего развития фактом индивидуальной жизни. Сопереживание изначально одухотворенному бытию, благодаря подобному акту миметизма, вписывает индивида в свой экзистенциальный проект. У В. Дильтея неоднородность «чужого» и «своего», прошлого и современности преодолевается внутри и посредством жизненного мира, что сближает его позицию с хайдеггеровским пониманием бытия как само-познающего, где самость экзистенции является частным случаем бытия. Существенное отличие В. Дильтея от М. Хайдеггера заключается в том, что для первого понимание всегда является мировоззренчески ориентированным, связанным с глубокими или поверхностными интересами интерпретатора. В. Дильтей сохраняет представление об интенциональности, т.е. направленности, если не сознания, как у Э. Гуссерля, то идеи интереса, обуславливающего понимание. Он пишет специальную работу о типах мировоззрения, чтобы установить зависимость понимания от интереса интерпретатора, и приходит к выводу о том, что чем глубже интерес, тем объективнее раскрывается им истолковываемое.

Понятие «другое» расширяет возможности индивида благодаря движению от единичного (частного) к целому (т.е. самостоятельности, самосознанию). Пережитое расширяет горизонт переживающего. Частное событие (пережитый текст) вписывает индивида в общий контекст человеческой судьбы, т.е. делает его экзистирующим существом. Так, например, частная тема предательства единомышленниками своих прежних друзей (история Французской революции), будучи пережитой в индивидуальном опыте интерпретатора, делает его соучастником того жизненного мира, в котором Друг становится или, точнее, одновременно пребывает, как Другой (чужой, враг). Идея движения в герменевтическом круге, создающем возможность экзистенциального переживания, не полу-

¹ Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 132.

чила у В. Дильтея словесного «проговаривания». Время экзистенциализма наступило позднее, а потому В. Дильтей остался в границах философских задач и в пределах языка и речи своего времени, рассуждая о различии «наук о природе», и «наук о духе», о методологии, типах мировоззрения и т.д.

Х.-Г. Гадамер в статье «О круге понимания» определил цель герменевтического круга как достижение согласия, по существу, как возможность договориться друг с другом. Коммуникативный аспект герменевтического круга характеризует способность высказывания проходить к собеседнику и возвращаться в форме согласия или отказа. Согласно Х.-Г. Гадамеру, задачей интерпретатора является не вживание в прошлое, а прояснение истины настоящего. Таким образом, у Х.-Г. Гадамера направленность времени изменяется в сравнении со Ф. Шлейермахером: законченное прошлое является только частью, особым моментом живого настоящего. Тот, кто упрямо удерживает взгляд, направленный сутью дела, служит современности, времени «теперь».

Именно интерпретатор отвечает за сохранение и передачу прошлого, т.е. в интеракции Я-Другой, именно самости отдается предпочтение. Х.-Г. Гадамер рассматривает бытие в предании, равно как бытие в традиции, в качестве моментов того бытия – Я, которое сохраняет идентичность, несмотря на временную дистанцию. Обращенность к преданию и традиции суть образные полюсы колебания от Я-центра к периферии, однако окончательное движение стягивания к центру сохраняет самоидентичность в неприкосновенности. Наличие соперничающих проекций «Я» в виде традиции, предания, заблуждений, поспешных мнений не только не препятствует установлению однозначного единства смысла, но, напротив, создает дополнительные преимущества для понимающего субъекта. Толкователь не устремляется прямо к тексту, а проверяет имеющиеся в нем предрассудки, мнения, устанавливает их источник и применимость для толкования.

Х.-Г. Гадамер рассматривает движение в круге понимания как процесс погружения в разговор двух собеседующих настолько, чтобы в итоге возникла общность, по своему содержанию превышающая возможность каждого из беседующих. Разговор неуклонно и верно сближает людей только в том случае, если его отдельные частные моменты направляются общей сутью. Диалог характеризуется прохождением сообщения, сигнала в одну сторону – предложением вопроса, а потом оно буквально или опосредованно возвращается назад, поворачивает обратно, что образует содержание ответа. Слово в силу его принадлежности частному особенному лицу подтверждается или опровергается другим человеком, выступающим такой же особенностью, т.е. частностью по отношению к первому, приобретает свойство общего, принадлежность к тому целому, что ограничивает игру частных, а потому случайных мнений. Герменевтический круг, по мнению Х.-Г. Гадамера, согласует неповторимость взгляда на мир каждого отдельного человека, отражающего в то же время весь мир в целом, благодаря диалогу, соединяющему опыт Я и Другого. С точки зрения Х.-Г. Гадамера, движение в круге понимания сродни дружбе, в которой люди ходят друг на друга, создавая общность, нерасторжимое целое в обретении себя посредством другого.

Философская заинтересованность Х.-Г. Гадамера не позволила ему пройти мимо такого вида диалога, как терапевтическая беседа, применяемая в психоанализе. Он квалифицирует навязчивости пациента, его фобии, фантазмы как

неспособность вести разговор с миром других людей. В этом, по его мнению, состоит болезнь. Из-за поражения возможности слышать Другого человек оказывается вырванным из общности людей, ведущих разговоры, он весь сосредоточен на своих болезненных представлениях. По-видимому, симптом представляет ту частность индивидуальной жизни, которая не позволяет человеку включиться в общий разговор, а значит – получить ответ, поставить под вопрос собственные болезненные переживания. Таким образом, пациент оказывается вне герменевтического круга, он не способен в него войти. Внутри терапевтического диалога, началом которого может быть только признание пациента в том, что он болен или хотя бы испытывает болезненные затруднения, существуют точки коррекций, называемые в психоанализе «трансфером» и «контртрансфером». Трансфер, как точка внутри герменевтического круга, свидетельствует о том, что сообщение не только отослано, но и получено обратно в виде переживания, открывающего ранее неизвестные слои бессознательного. Дефект диалогичности в психоанализе преодолевается самим диалогом, т.е. введением в речь, движением в самом языке. В этом пункте о необходимости круговращения в языке позиции Х.-Г. Гадамера и М. Хайдеггера совпадают.

М. Хайдеггер в работе «Путь к языку» исследует движение в герменевтическом круге как круговращение в языке. Люди, будучи говорящими существами, пребывают уже там, в языке, т.е. они причастны к тому целому, чем является язык. Однако Хайдеггер задается вопросом, так ли это? Понимаем ли мы язык, а значит – находимся ли мы в нем, когда говорим и воспринимаем его? Частное говорение, согласно М. Хайдеггеру, является разъединенным говорением, которое еще только находится на пути к тому единому, что образует своеобразие языка. Таким образом, философ указывает на переплетение отношений общего (единого) и частного (разрозненного, случайного). Движение внутри языка является замыкающимся кругом, где замкнутость является лишь частным случаем круговращения. Круг имеет положительный смысл, потому что в нем есть не только движение, но и направление, т.е. путь. Философ по поводу герменевтического круга пишет: «Герменевтический круг проходит в герменевтическом, т.е. там, где правит отношение вести и носителя вести... Этот круг неизбежен; вместо попыток избежать его как якобы логическое противоречие, надо по нему пойти»¹. «Круг имеет смысл, потому что направление и способ круговращения определяется самим языком через движение в нем. Характер и размах этого движения нам хотелось бы осмыслить из самого языка, вникнув в его переплетение. Как нам достичь этого? Неотступным следованием тому, что указано формулой: дать слово языку как языку»².

Говорение друг с другом направляется стремлением показать то, в отношении чего производится высказывание. Обговоренное является тем общим согласием, таким выведением его на свет, относительно которого существует желание высказать, выставить напоказ. Такое общее высказывание удается только в том случае, когда человеческое существо оказывается вблизи сказываемого, ведет себя как послушное ему, т.е. отказывается от случайности, от своего каприза,

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 300.

² Там же. – С. 260.

желания говорить без конца и в молчании обретает способность вслушиваться в бытие, сущность которого состоит в сказывании¹.

М. Хайдеггер отмечает, что устранение частного (случайного) из речи не означает, что в ней говорит только общее согласие, но собирание бытия в речи осуществляется посредством обособления, которое он называет событием. Посредством сказывания в речи человеческое существо оставляет свою раздробленность и обретает особенное бытие, что позволяет ему «быть собой». «Событие дает быть собой»². Таким образом, М. Хайдеггер сохраняет идею герменевтического круга как идею, где событие сказывания удерживает себя в качестве проложенной дороги к языку.

П. Рикер указывает на порочность герменевтического круга, когда исследует повествовательный характер явлений культуры и особенно литературы. Он полагает, что излишняя многоплановость интерпретации изначально чревата возможностью хаоса и беспорядка. П. Рикер отрицает спиралевидную интерпретацию и предпочитает говорить не о герменевтическом круге, а о герменевтической дуге, берущей начало в жизни, проходящей через литературное (или историческое) произведение читателя, и возвращающейся в жизнь. Таким образом, философ описывает этапы герменевтического понимания, имеющие целью воссоздание непрерывного духовного опыта человечества, приобщение каждого нового поколения людей к культуре прошлого и передачу ее будущим поколениям. Сердцевину этого понимания составляет идея о повествовательной функции культуры и о миметической сущности ее явлений³.

Возникает вопрос о том, кто соединяет концы этой герменевтической дуги? П. Рикер полагает, что им является субъект живого настоящего, осуществляющий себя как присутствие «здесь и теперь», что и обуславливает его конфликтное существование как место борьбы психоаналитического и феноменологического кодов.

Тема 4. КАТЕГОРИЯ ПРЕДПОНИМАНИЯ. ПРЕДПОНИМАНИЕ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ КОММУНИКАЦИИ

Проблема герменевтического круга фундаментально связана с идеей предпонимания, что было отмечено уже Ф. Шлейермахером. Поскольку процесс понимания начинается с понимания целого, то отсюда следует, что: 1) целое имеет преимущество перед частным. Понимание целого, даже если оно не полное, а предварительное, действует как необходимая предпосылка понимания частного; 2) предварительное или неполное знание целого может быть получено путем «курсорного» чтения сочинения. Для такого понимания целого вполне достаточно то знание частного, которое вытекает из общего знания языка.

Значительную роль в получении предварительного понимания целого играет «дивинационный» метод понимания. Понимание практически или технически, по мнению Ф.Шлейермахера, осуществляется в единстве двух методов: 1) «дивинационного», или интуитивного; 2) «сравнительного», т.е. объясняющего.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 265.

² Там же. – С. 268.

³ Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Akademia, 1995. – 159 с.

Осуществление этих двух взаимодействующих методов и образует герменевтический круг, в котором «дивинация» представляет собой «провидение», или предварительное понимание целого. Предварительное понимание в процессе герменевтической процедуры уточняется при помощи объективного, ориентирующего на фактические данные языка, композицию и другие черты сочинения, сравнительного метода. Дивинационное постижение целого, т.е. «предпонимание», является, по мнению философа, необходимым условием, предпосылкой сравнительного истолкования частного, которое в свою очередь становится основой для новых «дивинаций», т.е. прозрений в понимании целого и т.д. Вся эта процедура имеет бесконечный характер в процессе движения мысли от целого к части, от «дивинации» к сравнению и наоборот, понимание постоянно углубляется, но не становится полным, окончательным, абсолютным.

У М. Хайдеггера способом развертывания понимания как онтологического определения человеческого бытия является предпонимание. Это как бы изначальное, исходное понимание, отличающееся от вторичного по отношению к нему и производного от него понимания как метода познания. Предпонимание образует непреодолимый горизонт понимания. Оно имеет не психологическую и не трансцендентальную природу, так как выражает сам способ бытия человека в качестве познающего и действующего субъекта и не выражает его личностные особенности или всеобщие характеристики познания. Предпонимание включает «предмнения», «предвидения» и «предвосхищения», которые составляют основу человеческого бытия в мире и определяют его способы мышления и поведения, язык же является исходной стихией предпонимания. Х.-Г. Гадамер обратил внимание на то, что в предпонимании присутствуют негативные моменты. Х.-Г. Гадамер писал: «Предвзятые мнения, не подтверждающиеся фактами, грозят сбить с верного пути того, кто стремился к пониманию. Разработка правильных, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены «самими фактами», – в этом постоянная задача понимания. Здесь нет никакой другой «объективности» помимо того подтверждения, которое наше предварительное мнение получает в ходе его разработки»¹. Произвольность не отвечающих фактам предмнений претерпевает распад при приложении к реальности. Понимание обретает свои возможности в случае, когда предварительные мнения не являются случайными. Поэтому к тексту необходимо подходить не с готовыми уже предмнениями, а подвергнуть их проверке с позиции их оправданности и значимости.

В концепции предпонимания Х.-Г. Гадамера основным звеном является «предрассудок», т.е. дорефлексивное содержание сознания, которое не надо смешивать с предрассудком в обыденном смысле слова. Это значит, что предпонимание, которое является основой исходных моментов человеческого опыта, задано традицией. Традиция же имеет языковую природу.

Понятие внутреннего опыта ввел В. Дильтей. У него понятие внутреннего опыта связано с идеей вживания, переживания исторического события. Он считает, что для понимания происходящего в прошлом, того, что омертвело в историческом факте, необходимо пережить, сделать это актом внутреннего опыта. В. Дильтей понимал, что из исторического события во внутренний опыт может перейти только то, что соответствует содержанию внутреннего опыта. Таким

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 319.

образом, условием познания исторического события, исторического факта является не содержание самого исторического факта, а содержание внутреннего опыта интерпретатора.

Х.-Г. Гадамер же задается вопросом: какое герменевтическое значение имеет исторический опыт? Для В. Дильтея нет проблемы в том, что субъект входит в понимание исторического события со своим внутренним опытом, поскольку он исходит из представления о единстве опыта человечества. Х.-Г. Гадамер видит ситуацию иначе. Он вслед за Ф. Шлейермахером предлагает обсудить, что такое предрассудок? Дело состоит в том, что в содержание внутреннего опыта входит история этого опыта.

Для Х.-Г. Гадамера проблема формулируется следующим образом: «Как эти предрассудки определяют содержание самого внутреннего опыта». Х.-Г. Гадамер пытается пройти сам внутренний опыт как герменевтик. Что делает В. Дильтей? Он пытается пройти исторический факт, используя адекватность факта как переживаемого во внутреннем опыте.

Х.-Г. Гадамер спрашивает, какую роль в содержании внутреннего опыта играют предрассудок, предание и традиции (при этом четко не определяет, чем отличается предание от традиции, а предрассудок от предания и традиции). Вслед за идеей критики предрассудка Возрождением и особенно Просвещением Х.-Г. Гадамер обсуждает и вводит идею заблуждения. Предрассудок есть предсуждение. Что же является предрассудком или предсуждением у Х.-Г. Гадамера? Во-первых, это заблуждение, потому что Просвещение считало предрассудок заблуждением. Предрассудок не носит для Х.-Г. Гадамера оценочного характера, а заблуждение носит оценочный характер. Что значит заблуждающийся человек? Это человек, не знающий движения к истине, не знающий своего пути. Х.-Г. Гадамер отчасти согласен с этой просвещенческой позицией, но при этом он считает, что заблуждение имеет два полюса. Один полюс – это субъективное заблуждение, которое у Ф. Шлейермахера называется пристрастностью, а у Х.-Г. Гадамера – поспешностью. Субъективное заблуждение связано с тем, что человек пользуется своим собственным сознанием, своим собственным умом в достижении истины. Пристрастность, своеволие и поспешность характеризуют ум, который пользуется своими собственными возможностями. Второй полюс – объективный источник заблуждения, это авторитет. Когда человек не может и не хочет пользоваться своим умом и пользуется авторитетом. Человек делает нечто не потому, что он так считает, а потому, что так принято. Х.-Г. Гадамер считает, что необходимо различать предрассудки, покоящиеся на человеческом авторитете, и предрассудки, вызванные чрезмерной поспешностью. Либо авторитет других лиц, либо наша собственная поспешность приводит нас к заблуждениям. Далее он говорит: «Поспешность – это подлинный источник ошибок, возникающих при пользовании собственным разумом. Авторитет же, напротив, повинен в том, что люди вообще не прибегают к своему разуму»¹.

Х.-Г. Гадамер полагает, что: «Предрассудки поспешности следует понимать именно так, как понимал их Р. Декарт, т. е. как источник всех заблуждений при пользовании разумом»². После Р. Декарта разделение предрассудков появляется в несколько измененном виде «так, Ф. Шлейермахер различает в качестве причин неправильного понимания пристрастность и поспешность. Он противопос-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 330.

² Там же. – С. 331.

тавляет постоянные предрассудки, основанные на пристрастности, мгновенным ошибочным суждением, вызванным поспешностью»¹.

И субъективное, и объективное понимание заблуждения искажают, деформируют чистоту внутреннего опыта, отсюда предрассудок закрывает горизонт внутреннего опыта. Х.-Г. Гадамер говорит, что с предрассудками нужно бороться для того, чтобы открыть горизонт чистого внутреннего опыта. И чем сознание более свободно от предрассудков, тем шире горизонт. Кроме критики, Х.-Г. Гадамер говорит и о положительной стороне предрассудка: «Историко-понятийный анализ показывает, что лишь благодаря Просвещению понятие предрассудка получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе слово «предрассудок» (Vorurteil) означает предсуждение, т.е. суждение (urteil), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов. Предрассудок, таким образом, вовсе не означает неверного суждения; в его понятии заложена возможность как позитивной, так и негативной оценки»².

Именно поэтому Х.-Г. Гадамер отказывается от предрассудка как заблуждения и предпочитает использовать понятие «предсуждение» и «предпонимание». Так, вслед за Х.-Г. Гадамером мы выходим на новое осмысление предрассудка. В предпонимании никакой негативной оценки предрассудка, как и предсуждения, нет. У Х.-Г. Гадамера появляются понятия «предание» и «традиция». Он работает с внутренним опытом, как с некоторым текстом, как с некоторым оформленным содержанием. Вероятно, именно поэтому после него стало легко перевести понятие внутреннего опыта в понятие текста, а затем письма (Р. Барт, Ж. Деррида).

Понятие традиции для Х.-Г. Гадамера является более осмысленным, чем предание. Понятие традиции у него рационализировано, это то содержание жизненного мира, которое может быть восстановлено путем рефлексии. Он пишет: «В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует согласия, принятия, заботы. По существу своему традиция – это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах. Но такое сохранение суть акт разума, отличающийся, правда, своей независимостью»³. Любопытно сравнить гадамеровское понимание традиции с хайдеггеровским.

М. Хайдеггер по поводу традиции замечает: «Правильно понятая традиция несет нам настоящее, то, что в качестве дела мысли и настоятельно требует нас и о чем у нас, таким образом, идет дело. Подлинная традиция – в столь малой мере баржа с грузом прошлого, которую мы тащим за собой, что она, наоборот, освобождает в нас настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли»⁴.

По этой же проблеме Ю. Хабермас пишет: «Процесс формирования моей личности разворачивается в контексте традиций, которые я, как и другие люди, принимаю, на тождестве моего Я стоит печать также и коллективных отождест-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 331.

² Там же. – С. 322.

³ Там же. – С. 334.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 381.

влений, а история моей жизни включена в более общие жизненные взаимосвязи. Так, для Аристотеля этос отдельного человека был соотнесен с полисом граждан и укоренен в нем»¹. Традиция для Х.-Г. Гадамера связана с тем, что она нам нечто сообщает, и это сообщение может быть уловлено, прочитано. Что касается предания, то оно к нам обращается, но это обращение уже неуловимо, оно не прочитывается. В этом и состоит различие между традицией и преданием. Некоторые события существуют в нас на уровне предания, а некоторые – на уровне традиции, но в любом случае они к нам обращены, они нам что-то сообщают.

Х.-Г. Гадамер считает, что традиция не только не имеет отрицательного значения, не является заблуждением и предрассудком, но традиция позволяет нам фиксировать свое временное отстояние от события. И вновь мы видим различие между В. Дильтейем и Х.-Г. Гадамером. В. Дильтей считает, что наш внутренний опыт един и в этом единстве опыта мы можем войти в понимание через сопереживание. Дильтейевская понимающая психология снимает временную дистанцию между субъектом и событием. Что касается Х.-Г. Гадамера, то он, вводя понятие традиции, имеет в виду тот простой факт, что благодаря традиции мы всегда различаем современность и историчность.

Понятие традиции у Х.-Г. Гадамера относится не только к области всеобщего, но и к области индивидуального и уникального. Мы все живем в традиции, но что мы принимаем из этой традиции, что живет из сферы предания и традиции именно в этом Я? И на этот вопрос ответить нельзя. Именно поэтому все время существует дистанция между понимаемым и понимающим. Никогда понимаемое с понимающим не совпадает. Понимаемое сохраняет свою неуловимость и никогда не переходит в понимающее. Таким образом, понятие традиции, предсуждения у Х.-Г. Гадамера индивидуализирует понимание.

Х.-Г. Гадамер полагает, что от предсуждения, от предрассудка, от традиции не нужно освобождаться. Не нужно освобождаться в известном смысле, который передает этому Х.-Г. Гадамер.

Мы входим в диалог вместе с предрассудками, традициями, преданиями, индивидуализированными посредством «Я». Их нужно поставить на игру. Но возникает ряд проблем. Во-первых, не ясно, как это сделать. Х.-Г. Гадамер, вероятно, предполагает, что предрассудок или традиция, участвующая в понимании, попадает в поле напряжения как раз потому, что Другой входит в понимание со своими индивидуальными предрассудками. Таким образом, создается поле напряжения, поле борьбы между традициями, предрассудками, между предпониманиями. Например, когда мы обсуждаем некоторые проблемы европейской философии, мы интуитивно, в силу традиции, в силу принадлежности европейскому сознанию, сохраняем какие-то стратегии мышления, которые характерны для греко-латинско-европейского дискурса. Поэтому нам так трудно говорить с Востоком.

Х.-Г. Гадамер считает, что большая часть понимания осуществляется на уровне традиции, предсуждения. Впрочем, как и непонимания.

В традиции, как и во всякой мифологической системе, задействована психическая реальность, как нечто полноценное, вместе со всеми интеллектуальными практиками, вместе с их выходами на поверхность и поглощениями. Все-таки большей частью, конечный результат понимания определяет предпонимание. Оно вводит в чистую высокую залу, где начинается диалог, через предпонима-

¹ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Наука, 1992. – С. 14.

ние, через традицию, где задействованы все психические силы (психофизические, телесные, психосексуальные и т.д.). Но, как бы ясно мы не старались себе представить философское основание диалогов Платона, Сократа или метафизики Аристотеля, мы не можем считать их своими современниками, потому что содержание предания и традиции входят в тот исторический опыт, который повторить нельзя. Для того чтобы вжиться полностью в ситуацию Сократа нужно иметь не только таких же друзей, как Сократ, не только таких же врагов, но всю ситуацию сократовского полиса. Как только мы осознаем, что мы удаляемся в область предания, традиции, мы тут же понимаем различие между современностью и историчностью. В этом смысле, в одну реку нельзя войти дважды. Невозможно полностью войти в традицию, пройти предание до конца, однако, нечто от предания пребывает в нас бессознательно.

По поводу предания Х.-Г. Гадамер пишет: «При всех обстоятельствах основным моментом нашего отношения к прошлому – отношения, которое мы постоянно актуализируем, – является вовсе не дистанцирование от исторически переданного и не свобода от него. Скорее, мы всегда находимся внутри предания, и это пребывание – внутри – не есть опредмечивающее отношение, когда то, что говорит предание, воспринимается как нечто иное и чуждое, но, напротив, оно всегда и сразу является для нас чем-то своим. Для наших последующих исторических суждений важно не столько познание, сколько непредвзятое слияние с преданием¹. И далее: «Само понимание следует мыслить, скорее, не как действие субъективности, но как включение в свершение предания, в котором происходит непрерывное опосредование прошлого и настоящего»².

Х.-Г. Гадамер определяет нахождение внутри предания как герменевтическую ситуацию. Он пишет: «Действенно-историческое сознание есть, прежде всего, осознание герменевтической ситуации... Понятие ситуации характеризуется тем, что мы ей не противопоставлены и потому не можем о ней иметь предметного знания. Мы пребываем в ней, мы всегда преднаходим себя в какой-то ситуации, высветление которой является для нас задачей, не знающей завершения. Это распространяется также и на герменевтическую ситуацию, на ситуацию, где мы стоим перед преданием, которое нам следует понять»³.

Герменевтическая ситуация отличается от самого пребывания в традиции тем, что в герменевтической ситуации понятие традиции ставится под вопрос, т.е. оно становится предметом рефлексии. В традиции мы едины, мы всегда там. Что же касается герменевтической ситуации, то в нее еще нужно попасть, ее нужно создать.

Герменевтическая ситуация возникает только как постановка под вопрос, «подвешивание» традиции. Именно в этом случае традиция становится предметом знания. Следовательно, пребывание в традиции – это то, что нас уравнивает, как некоторая всеобщность. Герменевтическая ситуация же для некоторых возникает и существует, а для других – нет. Для того чтобы войти в герменевтическую ситуацию, нужно сделать усилие. Это усилие Х.-Г. Гадамер называет усилием понимания.

Разница между традицией и герменевтической ситуаций состоит в том, что сообщение традиции вневременно, т.е. оно обладает постоянной длительностью. Это сообщение, которое транслируется всегда. В герменевтической ситуации

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 332.

² Там же. – С. 345.

³ Там же. – С. 357.

сообщение является порционным, локализованным, оно связано с усилием прервать сообщение традиции, поставить ее под вопрос. В связи с этим у Х.-Г. Гадамера появляется понятие межи или смежных пространств.

Традиция и герменевтическая ситуация – это два разных пространства. И время в них разное, и субъекты у них разные. Когда Х.-Г. Гадамер вводит герменевтического субъекта, то он помещает его между пространствами.

Проблема герменевтического субъекта состоит в том, чтобы, находясь в традиции, вытаскивать себя из нее, говорить ей нет, прерывать это сообщение и создавать герменевтическую ситуацию, в которой только и возможно понимание. Поэтому герменевтический субъект – это тот, который осуществляет челночное движение между преданием, традицией и герменевтической ситуацией, которую он сам же и создает.

Но герменевтическую ситуацию мы не можем держать без конца. Это значит, что мы отказываемся от бытия в качестве герменевтического субъекта. Мы откладываем вопрошание. Мы остаемся в традиции. В этом смысле понятие герменевтического субъекта Х.-Г. Гадамер не идеализирует, не поэтизирует, как Х.-Г. Хайдеггер, и, с другой стороны, не морализирует как экзистенциалисты. У Х.-Г. Гадамера понятие герменевтического субъекта – это гносеологическая процедура, исключающая психологические характеристики. Эта промежуточность есть истинное место герменевтики. Герменевтический субъект находится между, на границе пространств – это и составляет сущность герменевтического метода.

Х.-Г. Гадамер входит в понятие жизненного мира, проходит через заблуждение, предание, традицию и на выходе получает герменевтического субъекта. Здесь появляется понятие герменевтического круга. Главная цель Х.-Г. Гадамера – войти в герменевтический круг. Именно там начинается понимание и возникает понимающий субъект.

Философ связывает действие с предпониманием, которое можно сравнить с предварительным знанием, имеющимся в результате интерпретации текстов.

П. Рикер определяет Действие в качестве оси в отношениях между социальными науками и анализирует его свойства. По его мнению, предпонимание обладает свойствами, которые позволяют обратиться к диалектике, сопоставимой с диалектикой понимания и объяснения в применении к тексту. Рассматривая предпонимание, он выделяет две группы феноменов: первая – касается идеи значения, т.е. то, что выносит смысл на поверхность; вторая же группа – идеи интеллигибельности, т.е. субъект, совершая то или иное действие, поступает сознательно. П. Рикер выходит на проблему социального действия, связанного с внутренней интерпретацией. Внутренняя интерпретация как бы и является предпониманием или предварительным знанием. Он считает, что прежде чем некое действие совершается, оно уже является проинтерпретированным, т.е. совокупность своих побуждений, представлений человек подвергает интерпретации. На основании уже проинтерпретированного субъективного материала возникает действие, которое, в свою очередь, подвергается внешней интерпретации, одновременно с внешней интерпретацией со стороны самого субъекта. П. Рикер пишет: «...человеческая деятельность, будучи символически опосредованной, прежде чем стать доступной внешней интерпретации, складывается из внутренних интерпретаций самого действия; в этом смысле сама интерпретация конституирует действие»¹.

¹ Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Akademia, 1995. – С. 12.

Философ рассматривает действие как сложный текст, в котором действует самоинтерпретация и как бы гиперинтерпретация или суперинтерпретация. При этом субъект противопоставляет себя самому себе, так как мы совершаем некое действие, моральное или аморальное, и подвергаем его оценке. Субъект свои побуждения, мотивы деятельности подвергает интерпретации. Ясно, что не все человеческие проявления превращаются в действие. Так, агрессивное чувство к кому-либо или по случаю не всегда превращается в действие. Но когда в действии в скрытом виде обнаруживается агрессия, это значит, что человек подверг себя внутренней интерпретации, т.е. соотнес свои побуждения или мотивы, которые оправдывают или объясняют эту агрессию. Мы соотносимся с требованиями ситуации, с ограничениями, связанными с присутствием других людей, и т.д. – это тема самоинтерпретации. Но затем совершенное действие как обнаружение вовне мотивов, проекта, представление чего-то – оно тоже подвергается интерпретации, т.е. мы можем спросить себя, что означает наш поступок. Почему мы это делаем? Как только мы задаемся этим вопросом, это значит, что мы подвергаем свое действие интерпретации. Но мы его подвергаем интерпретации с точки зрения его внешнего обнаружения, с точки зрения того, что некая направленность наших побуждений себя обнаруживает в ней. Таким образом, мы подвергаем интерпретации уже само действие, и ясно, что оно одновременно подвергается интерпретации со стороны других людей. Другие это действие оценивают, т.е. уже интерпретируют, при этом мы, как правило, не спрашиваем у человека, что это значит, а сразу же интерпретируем чужое действие, т.е. мы лишаем его самоинтерпретации. У П. Рикера получается, что мы интерпретируем чужое действие, не учитывая факт самоинтерпретации, т.е. из-за чего она часто оказывается не истинной. Интерпретация действия с точки зрения внешнего субъекта является сомнительной. Мы ее вменяем человеку, хотя он может с ней не согласиться. Следовательно, П. Рикер прав, рассматривая действие как сложный текст, в котором много содержаний, т.е. содержательных пучков. Здесь и самоинтерпретация, которая предшествует действию, и интерпретация Я, благодаря которой «Я» рассматривает себя внешним образом; это интерпретация с точки зрения внешнего субъекта. Это такие группы содержаний, которые и составляют сущность самого действия, и именно поэтому П. Рикер рассматривает социальное действие как текст. Оказывается, что социальное действие многослойно по содержанию. С точки зрения философа, именно поэтому мы, находясь в точке события, оказываемся на пересечении интерпретаций. Действие – это событие. П. Рикер указывает на многолинейность интерпретаций: самоинтерпретация, интерпретация Эго, интерпретация внешнего субъекта. Ясно, что эти интерпретации не могут не накладываться друг на друга. Они вытесняют друг друга, конкурируют, находятся в состоянии борьбы, ничтожения. Например, самоинтерпретация может отрицать внешнюю интерпретацию. Следовательно, когда П. Рикер говорит, что действие есть текст, он анализирует все эти составляющие, т.е. как текст с многослойным содержанием. Основанием для такого рассмотрения ему дает тот факт, что текст – это вторичная реальность, например, по отношению к природе, к социальной деятельности. Текст – это нечто, обладающее подражательностью, то, что воплощено в знаковой форме, то, что может быть проинтерпретировано. Каковы же признаки текста, по П. Рикеру? Это то, что текст многослоен, в нем заданы уровни интерпретации: психо-

аналитический, экзистенциальный, семантический и др., что и ведет к конфликту интерпретации.

В завершение рассмотрения проблемы можно отметить, что предпонимание есть возможность уже предданная нам для понимания. Ф. Шлейермахер связывает предпонимание с интуицией. Для В. Дильтея – это единство внутреннего опыта. М. Хайдеггер видит его онтологический характер. Х.-Г. Гадамер обращен к преданию и традиции как всеобщности, к которой каждый из нас принадлежит.

Тема 5. ОНТОЛОГИЯ ПОНИМАНИЯ. ПОНИМАНИЕ КАК ПРОРЫВ К БЫТИЮ

Ф. Шлейермахер придал пониманию категориальный статус путем переориентирования герменевтики с разработки правил истолкования конкретных текстов на исследование его общих принципов. Понимание суть обнаружение смысла текста, осуществляемое в процессе психологической и грамматической интерпретации. При этом смысл текста оказывается преданным ему до замысла истолкования.

Выдвинув задачу разработки «общей», универсальной герменевтики, Ф. Шлейермахер заострил внимание мыслителей на самом процессе понимания и поставил целью своих собственных теоретических усилий выявление его закономерностей и принципов.

Общая герменевтика, являясь чем-то более высоким, по сравнению со специальной, должна отличаться от нее своим предметом. Специальная же герменевтика имела отношение не столько к процессу понимания вообще, сколько к пониманию трудных мест в текстах и даже к устранению их непонимания. В центре внимания как теологов, так и филологов находились различные случаи непонимания, возникающие при чтении библейских и литературных текстов, а понимание с их точки зрения есть нечто само собой разумеющееся, и оно не нуждается в каком-либо исследовании и разъяснении. Ф. Шлейермахер считал, что специальную герменевтику нельзя было назвать теорией, так как она представляла собой совокупность правил, выработанных в результате многолетних наблюдений во время расшифровки отдельных случаев непонимания. Именно исходя из этого он определяет ее как «герменевтику наблюдений». «Желание и поиски» понимания и являются подлинной проблемой искусства истолкования»¹.

Общая герменевтика требует всего внимания теоретика, которое должно быть направлено на сам процесс понимания, а не на отдельные случаи непонимания, чего требует специальная герменевтика. Для общей герменевтики необходимо сформулировать общие закономерности, т.е. принципы понимания. Ф. Шлейермахер, задаваясь пониманием как основным вопросом своего исследования, прежде всего, формулирует проблему: как вообще возможно понимание; каково его наипервейшее условие. В результате он приходит к выводу, что основу понимания составляют различие и сходство человеческих индивидуальностей, которые беседуют. Если бы между ними не было никакого различия, то не нужна была бы и герменевтика, так как содержание усваивалось бы непосредственно.

¹ Герменевтика: история и современность (критические очерки). – М.: Мысль, 1985. – С. 62.

Но если участники были бы абсолютно чуждыми друг другу, то не было бы исходного пункта понимания.

Понимание, согласно Ф. Шлейермахеру, – это наличие общности духа и мыслей участников и, кроме того, присутствие различия между ними: «чужеродность» и «родственность» – два взаимосвязанных, хотя и противоположных принципа возможного и необходимого понимания. Это, по его мнению, устраняет случайность и непостоянность применения герменевтической процедуры, характерные для его предшественников, т.е. теоретиков специальных герменевтик. Дихотомия отношений – «чужеродное – родственное» или различное – тождественное – универсальным образом определяет человеческое общение и, отсюда – понимание. Оно лежит как в основе понимания любых текстов, так и вообще в основании языка и речи.

Понимание происходит в процессе языкового общения людей. Связь человека с языком двойственная: с одной стороны, мыслящий человек индивидуализирует данный ему общий язык, а с другой – все его мысли во многом определяются властью языка. Шлейермахер подчеркивает взаимную обусловленность этих сторон. Оба противоположных момента равным образом взаимодействуют друг с другом. В основе общей герменевтики лежат два противоположных, но равных по значению принципа: 1) язык модифицируется и развивается вследствие воздействия на него индивидуальности человека; 2) автор в своей речевой деятельности зависит от языка.

Ф. Шлейермахер в своей работе «О различных методах перевода» пишет, что язык есть «историческая вещь». Нет «правильного чувства языка» без «чувства его истории». Следовательно, язык трактуется им как исторически развивающийся феномен.

Согласно Ф. Шлейермахеру, «любой свободно мыслящий, духовно деятельный» человек воздействует на язык. Благодаря этому воздействию «живая сила» отдельной личности «привносит» в язык новые формы, и его состояние изменилось от «первоначального грубого состояния» до современного, более совершенного¹. Новые употребления слов и их связывание как членов предложения в необычные сочетания в результате многократных употреблений людьми в конце концов оседают в языке. Так в «жизни языка» возникают и развиваются новые моменты.

Ф. Шлейермахер подчеркивает второй принцип – связь человека с родным языком, в котором он себя «преднаходит» и с помощью которого говорит и мыслит. По его мнению, любое индивидуальное представление или мысль определяются той языковой общностью, в которой человек живет. Язык имеет «обязывающий» характер, так как каждый говорящий должен подчиняться его общим нормам и правилам. Нормативность языка ограничивает и определяет индивидуальное мышление человека, но человек всегда стихийно оказывает внутреннее сопротивление «власти языка», что создает отношение «напряженности».

Отсюда Ф. Шлейермахером выделяются два различных способа истолкования или понимания произведения или речи: «Как любая речь имеет действительное отношение – к совокупности языка и к совокупному мышлению его интерпретатора, так и любое понимание состоит из двух моментов: из понимания речи как извлеченной из языка и как факта мыслящего индивида». Первый момент назы-

¹ Герменевтика: история и современность (критические очерки). – М.: Мысль, 1985. – С. 64.

вается грамматическим и определяет понимание, исходя из «духа языка», как «связанное и обусловленное этим духом». Второй момент – психологический, определяет понимание, исходя из «души говорящего, как его дело, как именно из самой его сущности возникающее и объяснимое», как его «своеобразный способ мышления и чувствования»¹. Искусство понимания заключается в проникновении: 1) в «дух языка»; 2) в «своеобразие писателя». Эти оба момента понимания нераздельно соединены друг с другом. Только с помощью этих двух методов грамматического и психологического, по мнению философа, общая герменевтика может выполнить свою задачу: поднять понимание на уровень искусства.

Таким образом, философ рассматривает понимание в качестве универсального феномена человека и выделяет три уровня понимания: 1) низший уровень, характерный для повседневной жизни – это понимание бессознательное или механическое; 2) более высокий уровень случайного обобщения опыта истолкования в специальных герменевтиках; 3) истолкование как искусство.

Ф. Шлейермахер пишет о понимании как искусстве, так как полагает, что этому можно научиться. Можно овладеть его техникой, как техникой чтения и письма. Нужно только изучить систему правил и последовательно применять ее при условии, что это применение носит не механический характер, а творческий и представляет собой искусство. Он говорит о том, что необходимо обладать «языковым талантом» исследователя и талантом «познавать людей». «Языковой талант» Ф. Шлейермахер подразделяет на экстенсивный (способность постигать различные языки и их особенности) и интенсивный (способность проникать во внутренний мир языка в его принадлежности к мышлению). Такие же таланты необходимы для познания духовного мира человека. Если исследователь обладает экстенсивным талантом, то он способен реконструировать образ действия человека, а если интенсивным талантом, то имеет возможность проникнуть в глубины личностного своеобразия человека, т.е. «понять собственное значение человека» по отношению к «понятию человека».

Философ формулирует учение о понимании как репродуктивном воспроизведении первоначального замысла автора произведения на основе конгениальности духовных миров интерпретатора и интерпретируемого.

Можно ли выйти из понимания? Ф. Шлейермахер видит возможность понимания только в одном случае, когда интерпретация и смысл произведения совпадут. Этот акт совпадения он называет конгениальностью. Необходимым условием успешности герменевтической процедуры является «уравнение» позиций исследователя и автора. Исследователю и с «объективной», и с «субъективной» стороны необходимо встать на «уровень» автора, т.е. ему необходимо «сравниваться» с ним и в знании языка, т.е. с объективной стороны, и «в знании его внутренней и внешней жизни», или с субъективной стороны. Овладеть этим знанием полностью можно только в процессе работы над текстом, т.е. его истолкования. Исходя из текста можно познакомиться со «словарным запасом» автора, и с «его характером и его обстоятельствами»².

«Уравнение», или полное слияние истолкователя и автора текста означает, что философ в качестве необходимой предпосылки понимания рассматривает устранение или «уничтожение» исторической дистанции между ними, забывание истолкователем своей собственной личности и особенностей своей духовно-

¹ Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985. – С. 66.

² Там же.

исторической ситуации. Существенной особенностью герменевтики Ф. Шлейермахера является то, что она не имела определенных, четко фиксированных выходов в историю и была по своим исходным предпосылкам внеисторична. С его точки зрения этот метод не должен определяться историческими особенностями текста как объекта истолкования. Процесс понимания как бы «освобождается» от какой-либо исторической обусловленности и зависимости.

В. Дильтей расширил задачу понимания по сравнению со Ф. Шлейермахером, связав ее с историей, «исторической жизнью». Он считал, что только в процессе понимания осуществляется сама «жизнь» истории: «История повсюду там, где жизнь происходит и понимается»¹.

По В. Дильтею, понимание есть проникновение в духовный мир автора текста, связанного с реконструкцией культурного контекста его создания. Он впервые стал рассматривать понимание как основополагающую функцию духовной жизни вообще: «Понимание и толкование есть метод, который соответствует наукам о духе. Все функции объединяются в нем. Он содержит в себе все истины наук о духе. В любом пункте понимание открывает мир. На основе переживания и понимания самого себя и в постоянном взаимодействии их обоих развивается понимание чуждых жизненных высказываний и личностей»².

В работе «Возникновение герменевтики» В. Дильтей выделяет те положения концепции Ф. Шлейермахера, которые, по его мнению, требуют дальнейшей разработки. В частности, речь идет о возможности достижения общезначимой, объективной интерпретации. Такая возможность лежит в основе самого понимания: «В нем индивидуальность истолкователя и индивидуальность автора не противостоят как два несравнимых факта: обе образовались на основе общей человеческой природы, и благодаря этому совместному бытию людей создается возможность для речи и понимания»³. Как мы видим, принцип выражен В. Дильтеем в соответствии с теорией понимания Ф. Шлейермахера. Он развивается из этой предпосылки Ф. Шлейермахера учение о личности (индивидуальности), приходя к мысли: «Все индивидуальные различия, в конечном итоге, обусловлены не качественным отличием личностей друг от друга, а лишь различием степени их душевных процессов»⁴. Он, как и Ф. Шлейермахер, полагал, что в основе любой индивидуальности лежит нечто общее, т.е. общечеловеческое, которое и служит залогом понимания. Сущность понимания он усматривал в непосредственном, интуитивном «вчувствовании» и вживании субъекта в предмет понимания.

Но такая трактовка понимающей процедуры уже существенно отличается от шлейермахеровского учения о понимании. Тот рассматривал понимание в единстве двух противоположных моментов: субъективного и объективного, «дивинационного» и сравнительного, интуитивного и исторического. В последующем развитии герменевтических учений относительная противоположность субъективного и объективного (исторического) моментов понимания превращается в абсолютную, а сущность понимания стала идентифицироваться исключительно с интуицией (субъективной непосредственностью).

¹ Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985. – С. 90.

² Там же. – С. 90.

³ Там же. – С. 91.

⁴ Там же.

«Понимание» у В. Дильтея всецело обусловлено индивидуальной способностью интерпретации, всегда связано с актом сопереживания (подражания). Под пониманием подразумевается процесс, в котором посредством чувственно воспринимаемых знаков познается психическое: «...Если я хочу понять Леонардо, то этому одновременно сопутствует интерпретация поступков, картин, образов и сочинений, смешанных в единый гомогенный процесс»¹.

Философ отмечает, что понимание, истолкование, герменевтика всегда мировоззренчески направлены и различаются по степеням, которые обуславливаются, прежде всего, интересами. Он пытается определить уровень их объективности: чем глубже интерес, тем объективнее раскрывается в нем характер истолкования.

Философ настаивает на тождестве терминов «понимание», «истолкование» и «интерпретация». Это триединство охватывается им в понятие «герменевтика».

В своей работе «Возникновение герменевтики» он пишет: 1) «соотнесенное с искусством понимание зафиксированных на письме жизненных проявлений мы называем толкованием, интерпретацией»; 2) «учение об искусстве понимания постоянно зафиксированных жизненных проявлений мы называем герменевтикой»². «Понимание... является основополагающим методом всех последующих операций в науках о духе»³. Итак, понимание включает в себя теорию, метод и искусство интерпретации.

М. Хайдеггер онтологизирует понимание, представляет как толкующее себя бытие, как «бытие понимающее». Человек понимающе относится к своему бытию. Понимание есть способ бытия человека в мире и оно носит онтологический характер. Он рассматривает экзистенцию как понимание: «Философское охватывающее понятие есть захват человека, и именно человека в целом – изгнанного из повседневности и загнанного в основу вещей. Захватчик тут, однако, не человек, сомнительный субъект повседневного времяпрепровождения и познавательного блаженства, но само присутствие, существо человека ведет в философствовании свой захват человека, так в основе своего существа человек подвержен захвату и захвачен, охвачен желанием «стать тем, что он есть», охватываем своим же понимающе-схватывающим вопрошанием. Но эта захваченность не блаженное благоговение, а борьба с непреодолимой двусмысленностью всякого вопрошания и бытия»⁴.

Х.-Г. Гадамер полагает, что М. Хайдеггер возродил вопрос о бытии и этим самым возвысился над предшествующей метафизикой в целом, а не только над ее кульминацией в картезианстве науки и трансцендентальной философии Нового времени. Он считает, что Хайдеггер завоевал принципиально новую позицию в отношении апорий историзма. Благодаря его позиции понятие понимания стало уже не методологическим понятием, как в частных герменевтиках, и не дильтеевской попыткой герменевтического основоположения наук о духе, как инверсивной операции, наследующей тягу жизни к идеальности. По словам Х.-Г. Гадамера, М. Хайдеггер открыл проективный характер всякого понимания и мыс-

¹ Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985. – С. 105.

² Там же. – С. 108.

³ Там же.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 343.

лил самопонимание как движение трансцендирования, возвышения над сущим. Он полагал, что это дерзкий вызов традиционной герменевтике.

Предметом понимания, по его мнению, является не смысл, вложенный автором в текст, а та «суть дела», с осмыслением которой связан этот текст. «Понимание по сути» он противопоставляет психологическому и историческому подходам, методологической предпосылкой которых является разделенность субъекта понимания и его объекта. Х.-Г. Гадамер пишет: «Понять означает прежде всего понять само дело и лишь во вторую очередь – выделить и понять чужое мнение в качестве такового. Наипервейшим из всех герменевтических условий остается, таким образом, предпонимание, вырастающее из обращенности к тому же делу»¹.

Проблема понимания в хайдеггеровском подходе определяется как поиск смысла в отличие от понимания как приписывания значений, характерного для до хайдеггеровской герменевтики. Различие взглядов на проблему понимания обусловлено различием природы смысла. Это зависит от имманентности смысла или его трансцендентности по отношению к тексту. Понимание трактуется или как воспроизведение, согласно традиционной герменевтике, или как «произведение» – согласно герменевтике в хайдеггеровском смысле слова. Хайдеггер определяет понимание не как проблему отдельного текста, а как актуализирующий в себе истину бытия язык.

Х.-Г. Гадамер различал традиционную герменевтику и хайдеггеровскую: в вопросе «Что есть предмет» мы движемся к истине предмета в соответствии с логикой естественно-научного знания. В хайдеггеровской герменевтике проблема понимания формулируется несколько иначе: какими качествами должен обладать субъект, что должен сделать субъект, чтобы войти в ситуацию понимания? Таким образом, центр тяжести вопрошания переносится с предмета познания на возможность самого субъекта войти в ситуацию понимания. Но если для субъективной герменевтики В. Дильтея характерно то, что сам предмет отвечает субъекту коммуникативной стратегии, т.е. через отношения Я – ТЫ, то для Х.-Г. Гадамера это не окончательное определение понимания, потому что объект отвечает и, более того, он даже запрашивает субъекта, т.е. бытие обращается с запросом, но через предмет, через овладение им создается новое пространство, промежуточное пространство – пространство понимания, которое Х.-Г. Гадамер называет истиной и смыслом. В этом пункте Х.-Г. Гадамер интересен тем, что он сохраняет представление классической философии в направлении движения к истине. Но если для Г. Гегеля понимание отражало движение к истине предмета, то для Гадамера понимание есть движение к истине со-бытия, к истине бытия, к которой субъект ощущает свою причастность, становится частью этого бытия, как и бытие призывает самого субъекта. Это и есть со-бытие, в котором встречаются истина познающего субъекта и истина познаваемого исторического факта, юридического факта, филологического факта (произведения). Так, у Х.-Г. Гадамера через коммуникативные стратегии Я – ТЫ просматривается движение к бытию, т.е. через intersubjectивность совершается движение к истине бытия. С этой точки зрения Х.-Г. Гадамер сохраняет еще один предрассудок гуманистической эпохи, который состоит в том, что Х.-Г. Гадамер испытывает доверие к бытию, т.е. бытие не является чем-то враждебным, страшным. Х.-Г. Гадамер открыт бытию, поэтому его понимание – акт доверия бытию. Сохранение

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 349.

гуманистического единства с бытием приводит к мысли, что понимание предзадано.

Итак, на месте психологии понимания, которую предложил В. Дильтей, Х.-Г. Гадамер формулирует тезис об онтологическом характере понимания, в этом смысле понимание является не только гносеологическим, но имеет онтологическое измерение. Он пишет: «Понимание – это изначальная бытийная характеристика самой человеческой жизни»¹. Посредством понимания мы движемся к истине бытия, в этом смысле понимание принадлежит самому бытию, а не субъекту. То, что может быть понято, это есть бытие, и то, каким образом это может быть понято, и кем это может быть понято – это тоже есть бытие. Таким образом, хайдеггеровское понимание со-бытия у Х.-Г. Гадамера представлено как слияние понимающего и понимаемого, в единстве движения к истине бытия.

Введение онтологического контекста в понимание позволяет герменевтике Х.-Г. Гадамера стать не только методом наук о духе, но теорией и онтологией. Если у В. Дильтея, а ранее у Ф. Шлейермахера и их учеников герменевтика рассматривалась в качестве метода наук о духе, то у М. Хайдеггера понимание движется в сторону бытия. Х.-Г. Гадамер принимает мысль о том, что понимаемое и понимающий субъект – это пространство, где сливаются со-бытие понимаемого и понимающего.

Х.-Г. Гадамер кроме онтологического аспекта понимания вводит понятие морального измерения понимания. Гадамер полагает, что применение понимания (его действие) является моральной процедурой. Это понимание, которое действует в соответствии с долгом, благом и требует мужества, благородства, честности.

Х.-Г. Гадамер предлагает различать действие в соответствии с тем пониманием, которое является моральным действием. Эта деятельность понимания называется применением, и она отличается от ТЭХНЭ, т.е. от приемов мастерства. Необходимо вспомнить о том, что приемы ремесленников еще со времен Сократа и Аристотеля высоко ценились в античности, а применение эйдоса вещи к материалу называлось ТЭХНЭ. Причем в этом отождествлении ТЭХНЭ и действия понимания Гадамер видит аналогию и различия. Например, у ремесленника есть некий материал (глина, гранит) и есть эйдос вещи, т.е. не сама вещь, а ее идея, и задача мастера состоит в том, чтобы соединить материал и эйдос и получить вещь. С этой точки зрения ТЭХНЭ и есть осуществление идеи в материи, что потом Аристотель назовет действием формы в материи.

Х.-Г. Гадамер рассматривает понимание как бытие смысла. Если у меня есть эйдос вещи, смысл, то я должен его реализовать. Смыслу здесь предписывается характер действия. Если вы что-то поняли, вы должны доказать это действием – такова мысль Гадамера. Только действие будет результатом понимания. Мы можем понимать, что такое любовь людей друг к другу, но наши действия будут свидетельствовать об эгоизме. Так вот, эгоизм действия и есть тот дефект, который свидетельствует о непонимании сущности любви, хотя мы можем о ней правильно рассуждать, но только действие удостоверяет акт понимания.

Это различение рациональной и деятельной сторон сознания со времен Канта является проблемой для философии, границей чистого и практического разума. Это апория кантовской этики, которая все время формулируется, и предпринимаются попытки для ее разрешения.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 311.

Итак, между действительностью ТЭХНЭ и применением понимания существует сходство, потому что ТЭХНЭ – это рукотворная деятельность. И понимание является рукоположенной деятельностью, осмысленной деятельностью, действующим в соответствии со смыслом. Однако Х.-Г. Гадамер видит и различия между ТЭХНЭ и деятельностью понимания.

Различие состоит в том, что мастер имеет эйдос вещи до того, как он его применяет в материале.

Что же касается действия понимания, то его эдейтическая природа конституируется в самом акте применения. Таким образом, до действия понимания его нет. Смысл конституируется в самом действии понимания. Именно поэтому подлинностью и достоверностью обладает именно деятельность понимания, а не рационализации, сопровождающие этот процесс. Зачастую рационализации мы принимаем за смыслообразующую деятельность, т.е. за понимание. На самом же деле это только его превращенная форма. Необходимо проследить деятельность применения. Здесь мы сталкиваемся с необходимостью ввести фигуру интерпретатора как деятельного субъекта. Для Х.-Г. Гадамера понимание суть действие согласно добру, совести, мужеству, добродетели, что выводит нас к проблеме морального субъекта.

Он формулирует свою мысль таким образом, что понимание есть личная процедура, понимание всегда требует обращенности понимающего на объект понимания. Эта обращенность характеризуется Х.-Г. Гадамером как вовлеченность в ситуацию, это и есть личностный сдвиг.

С точки зрения Х.-Г. Гадамера, задача философской герменевтики может быть определена так: «Она должна пройти путь гегелевской феноменологии духа в обратном направлении, поскольку во всякой субъективности должна быть показана определяющая ее субстанциальность»¹.

Х.-Г. Гадамер вслед за Э. Гуссерлем задается вопросом горизонта: «Любое конечное настоящее имеет свои границы. Понятие ситуации определяется как раз тем, что она представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения. Это означает, что в понятие ситуации существенным образом входит понятие горизонта»². Разработка герменевтической ситуации означает, соответственно, обретение правильного горизонта вопрошания для тех вопросов, которые ставит перед ними историческое предание.

Философ полагает, что расширение горизонта происходит за счет воображаемого, которое представлено горизонтом того, кто спрашивает, но и горизонтом того, кто отвечает. Любое сообщение, любой текст, любое свидетельство говорят нам о человеке, который спрашивает.

Мы всегда имеем содержание, которое привело человека к тому или иному ответу. Х.-Г. Гадамер пишет: «Горизонт – поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта. В применении к мыслящему сознанию мы говорим далее об узости горизонта, о возможном расширении горизонта, об открытии новых горизонтов и т.д. Со времен Ф. Ницше и Э. Гуссерля философское словоупотребление пользуется этим словом, чтобы охарактеризовать связанность мышления его конечной определенностью и законом постепенного расширения поля зрения. Лишенный горизонта видит недостаточно далеко и потому переоценивает близлежащее. Наоборот, обладать

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357–358.

² Там же. – С. 358.

широтой горизонта означает: не ограничиваться близлежащим, но выходить за его пределы. Обладающий широтой горизонта способен правильно оценивать значение всех вещей, лежащих внутри этого горизонта, с точки зрения удаленности и близости большого и малого»¹. Наши горизонты пересекаются, отчасти совпадают, но полного совпадения нет и быть не может. Круги понимания не накладываются друг на друга. Процесс понимания – обоюдный процесс, т.е. это взаимопонимание, это слияние горизонтов того, кто спрашивает и того, кто отвечает. В диалоге спрашивающий и отвечающий меняются местами и возникает взаимопонимание – взаимобратимый процесс. Структура понимания Гадамера – это отношение между Я и Ты. Я < – > Ты.

Х.-Г. Гадамер пишет: «Происходящее в понимании слияние горизонтов осуществляется самим языком»².

В действительности, когда мы каждый раз спрашиваем о том, что понимается, мы должны в диалоге реконструировать логику вопроса и ответа. Любой полный диалог представляет собой уплотненное содержание, а когда мы реконструируем, кто спрашивает и кто отвечает, то мы стараемся восстановить поле значений, которое скрыто, т.е. явно в диалоге не присутствует. В диалоге мы можем находить ответы на неявные вопросы. Например, когда мы спрашиваем человека об одном, а он отвечает о другом, то, вероятно, он отвечает либо на свой собственный вопрос, либо на вопрос, который мы задали в скрытой форме. В данном случае мы хотим подчеркнуть, что реконструкция диалога, разделение субъектов на спрашивающего и отвечающего, дают нам дополнительные возможности для того, чтобы выяснить горизонт спрашивающего и отвечающего. Но что входит в понятие этих горизонтов? Это может быть культурная ситуация. Ведь ясно, что если мы имеем дело, например, с мифом и подходим к нему с вопросом, который может сформулировать сознание человека конца XX века, то мы соединяем два очень далеко отстоящих горизонта. Когда мы имеем дело с обращенностью к историческому факту, то слияние или неслияние горизонтов, а следовательно, понимание или непонимание объясняется тем, что культурно-исторические условия изменились. Итак, в понятие горизонта входят представления о культурно-исторической дистанции. Необходимо иметь в виду, к какой культуре принадлежат спрашивающий и отвечающий, так как их горизонты обусловлены социо-культурной дистанцией. Чтобы прийти к диалогу, нужно наработать общий язык. Нельзя, например, перейти от понятийного европейского сознания к Востоку. Когда так случается, мы лишь что-то схватываем на уровне языковых конструкций, но не понимаем того, что скрыто в «складках» восточной культуры. Необходима большая работа по соединению горизонтов, связанная с тем, что историко-культурный путь нужно пройти как бы заново. Так же в понятие горизонта как спрашивающего, так и отвечающего входит представление об опыте жизни, который имеется у спрашивающего и отвечающего. Кроме того, каждый разговор совершается в некоей конкретной ситуации, т.е. у каждого конкретного разговора есть место, время, участники. Эта специфическая ситуация во многом определяет понимание или препятствует ему. Представьте, что мы хотим начать душевный разговор с человеком, а обстоятельства сталкивают нас в лечебной клинике. Спросим себя, возможен ли разговор там, где люди постоянно испытывают боль? Ясно, что такое

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 387.

² Там же. – С. 443.

пространство препятствует возникновению понимания, но если последнее возникает, то не благодаря, а вопреки ситуации: нужно сделать огромное усилие воли, чтобы эту ситуацию преодолеть. Чтобы обеспечить взаимопонимание психолога и клиента, последнего надо поместить в соответствующую ситуацию, т.е. надо продумать место, время и участников. Ясно, что разговор в сумерки это не совсем то, что разговор ранним утром, так как у разговора будет другая размеренность. Профессиональному психологу необходимо заботиться о создании такой ситуации, которая приведет к пониманию, использовать приемы, активизирующие ситуацию понимания. Первоначально в классическом психоанализе использовалась техника свободных ассоциаций. Фрейд предлагал пациенту лечь на кушетку, такое расслабленное и даже зависимое положение провоцировало определенные эмоции, эротические переживания. Далее, он отделял себя от пациента: вставал за ширму и начинал задавать вопросы. Потом процедура понемногу упростилась: ширма была убрана, но, тем не менее, психоаналитик оставался вне пределов видения пациента. В данном случае голос, который работает как касание, в большей степени располагает к пониманию, чем, например, визуализация, которая отчуждает. Поэтому использование визуальной техники возможно только в том случае, когда человек достаточно интеллектуально подготовлен к тому, чтобы визуализация не мешала установлению контакта. Таким образом, когда мы пытаемся реконструировать вопрос и ответ на стороне спрашивающего и отвечающего, мы должны учесть все характеристики горизонтов того, кто спрашивает, и того, кто отвечает. Конечно, когда человек говорит с нами, это не значит, что он все держит в сознании относительно своего культурного генезиса, семейного положения, социальной роли и т.д., так как часть этих значений скрыта в бессознательном.

Постановка под вопрос рассказа, суждения является главной характеристикой способности к разговору, к пониманию. Х.-Г. Гадамер пишет: «Понимание начинается с того, что некто к нам обращается. Таково первейшее герменевтическое условие, мы знаем теперь, что для этого требуется: принципиальное воздержание от собственных предсуждений. Однако всякое воздержание от суждений, а следовательно, и в первую очередь, от предсуждений – имеет с логической точки зрения структуру вопроса.

Сущность вопроса заключается в открытии возможностей и в том, чтобы они оставались открытыми»¹. Для Х.-Г. Гадамера путь к пониманию лежит через вопрос. Успешным в разговоре будет тот, кто умеет спрашивать, а не тот, кто умеет отвечать. Если мы готовы ответить прежде, чем спросить, то расширение горизонта не произойдет. Для Гадамера, как и для Хайдеггера, постановка под вопрос, т.е. введение в ситуацию вопрошания – это путь к пониманию. Х.-Г. Гадамер говорит: «Вопрошание само является не полаганием, но испытанием возможностей»². Вероятно, потому что постановка под вопрос задерживает суждение, возникает пауза, в которой тот, кто спрашивает, задает отвечающему новое поле возможностей, в которых человек может себя попробовать. Задержка в суждении позволяет в воображаемом рассмотреть, проанализировать, представить другие горизонты, которые, быть может, и не появятся в нашем ответе, но они могут появиться в переживании или в мышлении. Поэтому постановка под вопрос, задержка суждения – необходимый фрагмент понимания. Х.-Г. Гадамер

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 354.

² Там же. – С. 441.

полагает: «Понять вопрос – значит поставить его. Понять мнение – значит понять его как ответ на некий вопрос¹. И спрашивающий, и отвечающий уже находятся в ситуации предпонимания, они слышат вопрошание о существе дела – «зов бытия» один и тот же, т.е., несмотря на то, что один слышит одно, а другой – другое, оба находятся в пределах этого вызова бытия. Поэтому Х.-Г. Гадамер рассматривает случаи непонимания как дефекты, которые должны быть устранены. Если это сделано, надо отработать технику понимания. Гадамер предлагает удивляться друг другу для того, чтобы расширить свой горизонт, не спешить с суждением, научиться слушать, научиться спрашивать, прежде чем отвечать.

В итоге можно заключить, что понимание у Ф. Шлейермахера есть обнаружение смысла в процессе психологической и грамматической интерпретации, основанное на общности духа и мыслей участников. По В. Дильтею, понимание есть проникновение в духовный мир другого, вживание в него. М. Хайдеггер представляет понимание как толкующее себя бытие и задает ему экзистенциальный и трансцендентальный характер. Для Х.-Г. Гадамера это движение к истине бытия, со-бытия посредством разговора, диалога.

Тема 6. КАТЕГОРИЯ САМОПОНИМАНИЯ. САМОИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Психоанализ и феноменология убедили нас в том, что сознание и наряду с ним действие не является непосредственно истинным. Мы никогда не владеем своим сознанием непосредственно, так как мы производим не целостный единый акт сознания, а опосредованно обнаруживаем его в знаках, прежде всего в речи и жестах. Нам приходится присваивать то, чем являемся мы сами в нашем собственном акте сознания как полагания и деятельности. Поэтому то, что мы ощущаем в себе, то, как размышляем и действуем, является текстами, подлинными объектами интерпретации. По всей видимости, феноменология сознания и действия не может быть интуитивной и должна быть именно герменевтикой.

Отношения между интерпретацией и самоинтерпретацией являются такими, что прежде чем нечто в акте сознания обнаруживает себя в качестве интерпретации для внешнего субъекта, оно уже оказывается интерпретированным, т.е. самоинтерпретированным. Получается, что внешнее действие есть представленная в знаке деятельность и является вторичным по отношению к самоинтерпретации. Самоинтерпретация внутренне присуща сознанию, она конституирует его. Отсюда можно говорить о неизменно опосредованном, знаковом характере сознания. Невозможно понять значение какого-либо акта сознания как такового, не определив правила, нормы и способы его представления в знаке, характерные для данного субъекта. Законы представлений являются всеобщими, они относятся к порядку норм, верований определенной исторической эпохи, что создает условия для понимания. Хотя за пределами этой всеобщности сознание обнаруживает себя в знаке в общем-то индивидуально, а следовательно, осваивает систему правил грамматики и синтаксиса вполне конкретным, личностным образом. Индивидуальный способ представления складывается из внутренних интерпре-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 441.

таций самого сознания как акта полагания и действия. Самоинтерпретация конституирует его. Самоинтерпретация сознания всегда действует скрыто по отношению к внешним актам выражения: моральным, эстетическим, техническим предписаниям. Итак, сознание представляет собой как бы двойной текст – самоинтерпретации и интерпретации. Кроме того, среди актов самоинтерпретации сознания особое место занимает самоинтерпретация действия.

П. Рикер пишет: «Символические системы, благодаря своей способности структурироваться в совокупности значений, имеют строение, сопоставимое со строением текста. Например, невозможно понять смысл какого-либо обряда, не определив его место в ритуале – в контексте культа, и место этого последнего, в совокупности соглашений, верований и институтов, которые создают специфический облик той или иной культуры. С этой точки зрения наиболее обширные и всеохватывающие системы образуют контекст описания для символов, относящихся к определенному ряду, а за его пределами – для действий, опосредуемых символически; таким образом, можно интерпретировать какой-либо жесту например поднятую руку, то как голосование, то как молитву, то как желание остановить такси и т.п.»¹. Таким образом, все это представляет различие самоинтерпретации (значение, которое «Я» придает этому жесту) и интерпретации (т.е. как этот жест может быть понят другими). Самосознание в отношении «Я» обладает описательной или интерпретирующей компетентностью. Внешний наблюдатель может либо поддерживать эту самоинтерпретацию в таких терминах, как мотив, цель, ситуация, помощь, соперничество, препятствие, проявление инициативы, удобный случай, желательный результат и т.д., либо отклонять – в терминах несогласия: недоумения, раздражения, неприязни, ошибки, заблуждения, собственного видения и т.п. Самоинтерпретация заключается в умении сопоставлять, сравнивать, критиковать системы описательной компетентности Я и Другого. Таким образом, самоинтерпретация представляет собой систему интерзначений, где сотрудничают и соперничают умение самоинтерпретации и совокупное действие всех остальных агентов общения. Способность самоинтерпретации определяет понимание в целом и соответствует изначальной знаковой природе сознания и действия.

Самосознание есть процесс радикальной различности, различности Я желания и желания Другого. Тогда как самоощущение, которое известно и животному, есть осуществление себя как некоторой данности, осуществление себя в вещной форме. Я-сознание необходимо приходит к различению Я и Другого, т.е. Я отличает самого себя посредством Другого. Этот понятийный аппарат мы можем ввести в философский дискурс, используя работы таких мыслителей, как Ж. Лакан, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Деррида, Ж. Батай, Ж. Бадрийяр, Ж.-Ф. Лиотар, Ф. Лакку-Лабарт и др.²

А. Кожев предлагает следующую формулу: Я-желание есть желание Другого. Он первый пришел к диаде Бытия и Желания и противопоставил их. По его мнению, Бытие статично и динамику ему может придать Желание, которое, по своей сути, отрицает Бытие. Природное Бытие есть животное Бытие и человеческим ему нужно еще стать. Стать субъективной реальностью Бытие может через Желание человека, иначе человек остается тождественным природе, среде. У

¹ Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Akademia, 1995. – С. 11–12.

² Кирсанова Л.И. Проблема символического в философии постмодернизма. – СПб.: Эйдос, 1996. – 247 с.

А. Кожева: «Именно Желание преобразует Бытие, ему самому через него самого явленное в (подлинном) знании, в некий «объект», явленный некоему субъекту через субъект, отличный от объекта и противоположный ему. Именно в «своем Желании и благодаря ему, или лучше сказать, в качестве «своего Желания, человек конституируется и является – себе самому и другим – как некое Я, как Я, сущностно отличное от не-Я и в корне ему противоположное. (Человеческое) Я есть Я некоторого Желания – или Желания вообще»¹. Им вводится в бытие проблема иного, т.е. переход от стратегии самоидентичности к стратегии разотождествления, различности.

Для А. Кожева Бытие есть самосознание. Я вносит в бытие беспокойство. Это самосознание на стороне Я он получает путем противопоставления Бытия Желанию. Первоначально желающее Я есть чистая отрицательность: «И по отношению к данности всякая «отрицающая отрицательность» с необходимостью деятельна. Но отрицающее действие не является чисто разрушительным: если действие, порожденное Желанием, разрушает объективную реальность, дабы это Желание удовлетворить, оно в ходе самого разрушения и посредством его творит на месте этой реальности некую субъективную реальность»².

Сущность Желания есть чистая волевая деятельность или, как сказал бы А. Шопенгауэр, а вслед за ним Ф. Ницше, – воля к власти. Правда у А. Шопенгауэра воля бессознательная, хаотичная и темная, а у А. Кожева – желание субъективируется.

Понятие Желания благодаря А. Кожеву и в последующей работе всего французского дискурса приобретает форму различности. С одной стороны, Желание овеществлено, а с другой – субъективно, т.е. не исчерпывает себя в объекте. Оно остается деятельным Желанием – желанием Другого. Желание должно быть направлено на желание Другого, а не на объект. В этом случае такая направленность Желания не может быть исчерпана. Оно возвращается к самому объекту в виде ответного желания: «Человеческое, или лучше сказать, антропогенное Желание, конституирующее свободного и исторического индивида, сознающего свою индивидуальность, свободу, историю и, наконец, свою историчность, – это антропогенное Желание отлично от животного Желания (конституирующего природное существо, существо просто живое, не обладающее иными чувствами, кроме чувства собственной жизни) тем, что оно направлено не на реальный, «положительный», данный объект, а на некоторое другое Желание»³.

Что значит желать желание Другого? С одной стороны, это значит выступать объектом желания со стороны Другого. Мы жертвуем во имя чего-то, поэтому мы жертва. Но, с другой стороны, мы жертвуем собой таким образом, что нас не приносят в жертву, а, скажем, включают в круг жертвоприношения. Но жертвоприношение – это одновременно общественный, коллективный или, по крайней мере, возвратный акт, в котором нам возвращается то, чем мы жертвуем.

Суть идеи А. Кожева заключена в следующем: если я жертвую во имя любви, то ко мне возвращается любовь в качестве ответного жертвоприношения Другого.

¹ Кожев А. Введение в чтения Гегеля // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 13. – С. 59.

² Там же. – С. 60.

³ Там же. – С. 61.

Эту идею Ж. Лакан реализует уже в языке. Он для выявления содержания рассматривает проблему страдательного залога. Я жертвую, значит, я приношу себя в жертву, значит, Я – жертва, и это есть форма деятельного или прямого отношения к объекту. Но я являюсь тем, кто жертвует, т.е. Я не только жертва, но это прямое действие возвращается ко мне.

Например, я купаюсь в море. Я сам себя купаю в море, но одновременно являюсь купаемым собой. Жертвоприношение и есть эта оборачиваемая деятельность. Деятельность, которая вращается в круге.

Итак, направленность Желания на объект может осуществляться двояким образом: через овеществление и через возвратную деятельность Желания. Желания, которое возвращает меня самому себе.

Не тот ли самый случай мы имеем, когда клиент приходит к психотерапевту. Задачей психолога является «вернуть» клиенту себя «через это желание Другого», а не себя в качестве «объекта», каким он пришел. Кроме того, существует вторая сторона этого же подхода. Клиент приходит с некоторой степенью доверия к психотерапевту, и обязанностью психолога является не обмануть его в этом, т.е. вернуть это Доверие клиенту. Не растерять его в процессе работы, так как через доверие возвращенное самому себе, клиент имеет возможность восстановить доверие, к себе и доверие к миру. Недоверие приводит к окаменению Я, к самоотжественности. Необходимо вернуть клиента самому себе в качестве Другого, если его нет (в случае психопатии), или приблизить этого Другого, если он очень далеко (случай невротизации). Благодаря вновь появившейся различности Я и Другого клиент может удерживать к себе интерес. Именно самоотжественность Я, его вещное Бытие приводят нас в тупик или даже в болезнь. Причем можно предположить, что отождествление Я происходит у психотика и он не может принять Другого, а у невротика, наоборот, увеличивается различность Я и Другого до болезненного состояния, т.е. Я настолько Другой, что не может этого перенести, что не дает возможности Я развиваться. Эта крайняя степень различности ведет к психопатии, когда мы не можем настроить свое сознание. Поэтому пока различность не приобрела патологического характера, необходимо помочь клиенту направить свое желание таким образом, чтобы оно вернулось в качестве желания Другого, т.е. вернуть его к человеческому общению, к общению Я желающего и желания Другого.

У А. Кожева¹ Желание благодаря различению себя посредством Другого приходит к самосознанию. Самосознание является другим желанием, где Я – желание является желанием Другого: Я-желание есть желание Другого.

У А. Кожева Бытие имело только «пространство». Но благодаря Желанию, ввиду направленности Желания на Бытие, оно реализуется как Я-желание, направленное на желание Другого и возвращенное к самому себе в виде желания Я, что дает временное измерение. Это значит, что благодаря Другому Я обретает временную характеристику. За счет чего это происходит?

Любое возвратное действие требует дистанции, в том числе и временной. Вероятно, для того чтобы стать желаемым, нужно некоторое временное состояние, так как первоначально, конечно же, Другой рассматривает Я в качестве объекта. Точно так же Я рассматривает Другого в качестве объекта. Для того чтобы сделать это движение возвратным, т.е. таким, в котором Я и Другой упот-

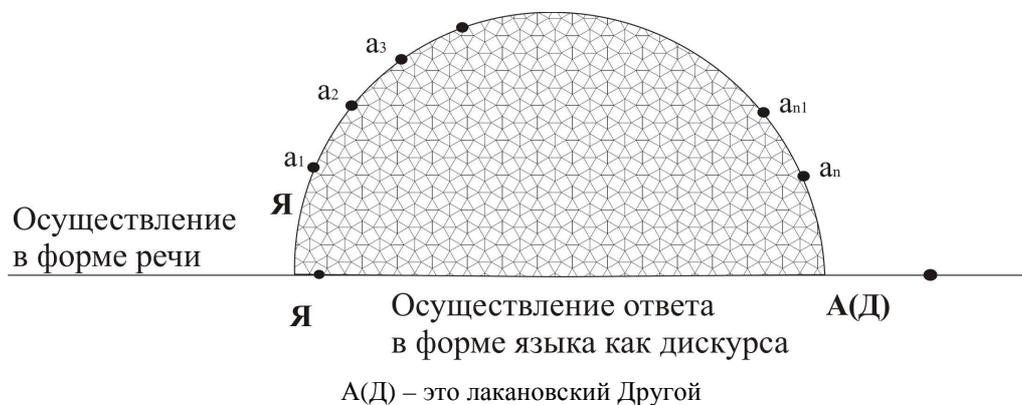
¹ Кожев А. Указ. соч. – С. 91.

реблюются не вещным, а субъектным образом, нужна некоторая временная дистанция, нужно отстояние, как сказал бы Х.-Г. Гадамер¹.

Итак, в этом Я-желании благодаря Другому появляются прошлое и будущее. Благодаря Другому Я обретает способность не совпадать с действительностью, т.е. Я реализует свободу по отношению к данной действительности. Происходит это потому, что Я желает Другого таким образом, что оно не рассматривает его как данность, а как желание самого себя иметь в качестве Другого. Именно поэтому человек обретает свободу по отношению к данности, по отношению к действительности, по отношению к Бытию.

У Ж. Лакана появляются большой Другой и маленький Другой², от этого будет зависеть интерпретация. Другой как субъект общения будет грамматически означиваться, как большой Другой, а осуществление себя вещным образом и будет обозначаться, как маленький Другой. Благодаря осуществлению Я-желания как желания Другого Бытие обретает форму времени.

Диалектику Я и Другого у Лакана мы можем представить в виде следующей его схемы³.



Отмечена та же самая проблема становления Я самосознающим Я как развитие. Ж. Лакан считает (и его позиция схожа с позицией А. Кожева), что первоначальное Я пусто, т.е. Я есть некое пустое место, непосредственное, животное существование. Откуда к Я приходят желания? Они приходят от Другого. Я обладает способностью отвечать этому Другому в акте отрицательности или в акте признания. Когда Я отвечает Другому в акте негации – это и есть движение по обходному пути a_1, a_2, a_3, a_n , т.е. через овещствление Я в качестве вещных, иллюзорных, фантазирующих форм. Я отвечает Другому, и этот ответ всегда имеется, хотя этот ответ происходит либо в форме отрицательности, или в форме вещной определенности. Вещность Ж. Лакана имеет более широкий смысл, чем у А. Кожева. Это не только формы фетишистского сознания, но это также формы фантазирующего сознания, (иллюзорного) и психотического бредового сознания. Количество маленьких «а» других (вещных) Лакан определяет как a_n , т.е. этот круг никогда не может быть пройден до конца, никогда не может быть

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

² Лакан Ж. Стадия зеркала и другие тексты. Европейская школа психоанализа. Ассоциации фонда фрейдовского Поля. – Paris: Folia, 1992. – С. 59.

³ Там же.

завершен. Именно поэтому маленький Другой никогда не может быть признан в качестве Другого. Это, по Ж. Лакану, клиника психоза. Второй ответ, который осуществляет Я по отношению к Другому, это акт признания Другого в качестве объекта своего желания. Это, по Ж. Лакану, клиника невроза.

Эта схема является метафорой к лакановскому тексту, т.е. если свести эту мысль к одной какой-то формуле, как это сделал Ж. Лакан, то это представляет изображенную схему. Осуществление Я (левая сторона схемы) Ж. Лакан рассматривает как осуществление Я в форме речи. Ответ Другому (правая сторона схемы), где признается Другой в качестве этого Другого, – это форма языка, языка как дискурса.

У А. Кожева понятие Желания, «Я-желающее» закрепило в виде способности к чисто волевому усилию. Затем появилось понятие желания Другого и диалектика Я-желания и желания Другого. И, наконец, борьба Я-желания и желания Другого, которая осуществляется либо в вещной форме, либо в форме самосознания. У Лакана вещная форма расширяется до понятия иллюзорной, фантазирующей формы. Она завершается понятием индивидуальной речи. Индивидуальная речь, слово, предложение. Что же касается, например, акта, в котором Я-желание признает себя в качестве желания Другого, это форма невротического ответа, являющегося формой, дискурса. Таким образом, Ж. Лакан вводит те же самые структуры.

А. Кожев показал, как работают понятия постмодернизма: отношение Желания и Бытия, переход на трансактный уровень, или интерактивный этого Я-желания и желания Другого. Затем в этой диалектике он рассмотрел два варианта ответа: мораль Господина, который ничего не видит кроме себя. Он всегда отвечает сам себе одинаковым образом через свое самоосуществление, но которое не возвращает ему самого себя в качестве Другого. И самоосуществление Раба, которое состоит в признании Другого, благодаря чему Я возвращает себя самому себе. Это диалектика Раба, т.е. Раб изначально признает существование Другого, но у него не хватает ясного представления Я для самого себя. Он может получить себя ясным образом через смертельный ужас, т.е. не внешним путем, а посредством внутреннего опыта.

Он признает Другого, но получает самого себя сначала неясным образом, как некоторую внешность, как орудие труда, как вещь, как желание Господина. Потом он возвращает себе самого себя ясным образом, как самосознание.

А. Кожев часть диалектики, связанной, например, с переходом от непосредственного, или данного Бытия к бытию Желания, использует психоаналитически. В его концепции нет понятий психоанализа, но очень осторожно он использует понятие сублимации. Например, возвышение Я желающего над Бытием как данностью А. Кожев иногда называет сублимацией. Хотя, конечно, сама идея этого вытеснения Бытия как данности и замещение его желающим – Я суть психоаналитическая идея, т.е. она уже присутствует как техника психоаналитического размышления.

В отечественной философии у В. Подороги Другой выступает как феномен трансцендентальной схемы друговости. Он пишет о том, что следует отбросить представление о другом как конкретном лице, теле, «взгляде» или объекте, о том другом, который всегда на определенной дистанции: то там, то здесь, то близко, то далеко и т.п., где меры всех внешних и внутренних дистанций определяются позицией субъекта. Этим отбрасыванием он пытается поставить под вопрос

феноменологически закрепленную в культуре страсть к обладанию. Обладать чем-то, желать обладания – это значит быть, прежде всего, субъектом, но, с другой стороны, – это также значит всегда иметь перед собой противника нашей акции обладания, которого необходимо преодолеть, чтобы утвердить себя в мире как субъекта. По его мнению, этот противник – друг и есть персонифицированный другой. Другой предстает в этой деперсонифицированной форме, скорее, как возможность, чем реальность: «Да, я чего-то могу касаться, но только потому, что меня нечто касается и именно в том месте и в тот момент, когда и где я чего-то касаюсь. И это поле тактильного взаимодействия как единую процедуру касания невозможно разорвать. Я не могу, если хочу быть последовательным, выскользнуть из пространства касания, которое не сводится к идеальному жесту суверенного субъекта, диктующего мне норму касания. Наряду с этим или тем конкретным касанием существует и то, что делает его возможным, то, что Мерло-Понти называл «Касаемостью в себе» (*Tangible el soi*) и то, что я называю друговостью». Если взять случай анализа какой-либо коммуникативной стратегии, то мы обнаружим, что она разворачивается в пространстве, вступающая в которое, например, читающий не только читает, но и становится читаемым. Это то, что в речи называется страдательным залогом. Более того, сам процесс чтения осуществляется в той мере, в какой мы можем стать читаемыми. Эта наша принадлежность к читаемому и позволяет создать коммуникативный канал, где происходит непрерывное преобразование читающего в читаемое. Понимание читаемого зависит оттого, насколько мы способны соучаствовать в движении письма. Чтение как бы превращается в переписывание. В. Подорога пишет: «Процесс чтения регулируется не нами, а тем совместным телесным ритмом, которому соподчиняются и чтение, и письмо. Смысл – это ритм. Коммуникативная стратегия лишь тогда достигает желаемой эффективности, когда читатель обретает способность принадлежать ритму письма; формула идентичности, став воплощением коммуникативного ритма, изменяет читательскую субъективность: я тот же самый, потому что Я – другой»¹. В пространстве чтения (в отличие от понимания) определяющую роль играют феномены принадлежности. Для объяснения их роли необходимо выявить трансцендентальную схему Другого, в рамках которой они и могут существовать. В. Подорога предлагает рассматривать действия трансцендентальной схемы на примере двух уравнений субъективной коммуникативной стратегии²:

$$Я - Я' \leftrightarrow \text{Другой} = Я \leftrightarrow \text{Ты}$$

$$Я \rightarrow Я' = Я \leftarrow \text{Другой}$$

Субъект чтения устанавливает предельную, или критическую, дистанцию по отношению к читаемому как:

1. Близость всего далекого.

Это значит, что читаемое, как бы оно ни было удалено от читателя, всегда переводимо в термины близости и идентифицировано с опытом «Я». Близость выступает здесь как условие переводимости на другой язык всех значений читаемого. Другой воспринимается как наше второе «Я», как измененное во времени чтения наше следующее «Я», помечаемое «ты». Обладая собственным

¹ Подорога В.А. *Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв.* – М.: Наука, 1993. – С. 21.

² Подорога В.А. *Опыт чтения // Выражение и смысл.* – М.: Ad-marginem, 1995. – С. 339.

телом и сознанием в какой-то момент времени, мы обладаем нашим телом и в другой момент времени, последующий, но уже благодаря вступанию в наш опыт другого, его присвоения, тогда как другой, не препятствующий нам обладать своим телом, вещами и миром, открывающий нам все новые и новые возможности обладания, и будет этим «ты». «Я» не переходит в «ты», а через это «ты» как свой внешний образ оно добивается расширения сферы господства своего «Я».

Однако никакое конкретное «Ты» не может состояться без божественного Ты. «Я» есть лишь скользящий проблеск сознания в божественном Ты. Коммуникативный опыт становится трансцендентальным событием (утратившим субъективность) в случае близости с Богом, как Ты.

Другой выступает как предельный образ нашей близости к себе, как «Ты», что было бы неосуществимо без трансцендентной гарантии, без Ты. В таком случае коммуникации мы, вступая в контакт с Ты, можем стать сверхсубъектом.

2. Даль самого близкого.

Все самое близкое удаляется от меня так быстро, когда Другой делает меня предметом собственного желания. Мое «Я» как бы распадается, обретая крайнюю, возможно патологическую форму отчужденности, не переходящую ни в мое «Я», ни в «Ты». Мы больше не создаем, не владеем пространством смысла. Наше тело захвачено Другим, хотя и принадлежит нам. Мы не в состоянии осуществлять коммуникативные действия, используя какие-либо техники обладания. Этот Другой есть непреодолимый и самый ближайший к нам предел нашего существования. Мы не в силах формировать собственные стратегии, лишаемся присутствия-в-мире. Возникает ситуация коммуникативного шока: будучи поглощенным Другим, мы становимся объектом. Идентификация Я→Я' разрушается посредством Я-Другой, когда Другой выступает как предельный образ нашей чуждости самим себе, как угроза, ненависть и месть, как тот, кто разглядывает и готов превратить нас в объект. В такой коммуникации мы превращаемся в сверхобъект, когда Другой уничтожает нас в садистском варианте.

Все, о чем мы размышляем, указывает на границы существования феноменов Другого, но не объясняет саму структуру друговости, способствующей их проявлению: «Другой – это не ад, но и не рай, это способ нашего присутствия в мире, он создает горизонты вещей, желаний, тел. Другой – это то, что «овозможивает» нашу способность воспринимать и быть воспринимаемыми»¹. Вероятно, мы не смотрим на мир прямо, а лишь через другого, таким образом мы обнаруживаем границы собственного восприятия, используя перцептивные возможности, которыми располагает другой. В. Подорога далее замечает: «Изнанка мира нами постигается с помощью другого, но постигается не в своем актуальном, а в виртуальном проявлении в качестве того, что Делез и Мерло-Понти вслед за Хайдеггером называют складкой (pli). Другой – там, так как он – здесь, единое поле взаимообратимостей позиций, их переплетение, порождаемое перцептивным разрывом. Не подлежит сомнению, что в такой интерпретации другой утрачивает свои антропоморфные качества, о нем больше нельзя рассуждать в терминах субъекта и объекта, фигуры и фона, глубины и поверхности, далекого и близкого, внешнего и внутреннего. Другой является условием различения всех

¹ Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. – М.: Наука, 1993. – С. 24.

этих структур знания и восприятия, складкой-в-себе, тем первоначальным разрывом в структуре бытия, который сплетает собой разорванное»¹.

Таким образом, исследуя позиции П. Рикера, А. Кожева, Ж. Лакана и В. Подорога, мы можем прийти к мнению о том, что самосознание носит знаковый характер (Рикер), т.е. по существу является самоинтерпретацией.

Кратко суммируя, что А. Кожев в понимании Я-Другого, находится в границах интересубъективности, Ж. Лакан рассматривает отношения Я-Другого как отношение речи и языка, а В. Подорога – как отношение соприкосновения.

Можно сказать, что сознание представляет собой как бы двойной текст: самоинтерпретацию и интерпретацию. Отношение между ними таково, что прежде чем нечто обнаруживает себя в акте сознания в качестве интерпретации, оно уже оказывается самоинтерпретированным. Способность самоинтерпретации определяет понимание и соответствует изначальной знаковой природе сознания и действия.

Тема 7. КАТЕГОРИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ

Проблема интересубъективности является сквозной темой герменевтики и связана с такими ее категориями, как предпонимание, историзм и др. Самое общее понятие интересубъективности, не связанное определенным образом с герменевтикой, характеризует наличие в гносеологическом опыте отдельных индивидов таких элементов содержания, которые не зависят от самого субъекта, но являются необходимыми для познания.

Применительно к герменевтике понятие интересубъективности заключается в наличии у субъекта, пользующегося языком, сходных способов восприятия и синтеза в речи многообразных явлений действительности, благодаря чему различием индивидуальных сознаний можно пренебречь. Так, например, способность выделять в гуле разноязычия родную речь характеризует общую для человеческих индивидов способность слышать то, что уже понято. Ясно, что индивидуальные различия субъектов характеризуют не саму способность понимать, выделять родную речь, а только характер и уровень этой способности в зависимости от целей и потребностей индивида.

В герменевтике, как полагает К.-О. Аппель, понятие интересубъективности связано с «практическими» действиями языка как символическими. Символическое приобщение к ценностям духовного опыта совершается не посредством рассудка, как у Канта, не посредством понятия, как у Г. Гегеля, а через символ. В гегелевской гносеологии проблема возможности приобщения к духу разрешается благодаря имеющемуся тождеству понятия и объекта, т.е. объект может быть познан настолько, насколько его содержится в понятии. Символ же характеризуется тем, что его содержание избыточно по отношению к предмету, в нем всегда наличествует выбор значений в зависимости от субъективного опыта другого субъекта.

Ж. Лакан в одном из случаев невроза рассматривает пример означивания, связанный с тем, что пациентка приносит цветы психоаналитику. Когда женщина приносит цветы, значит ли это что-нибудь или она просто приносит цветы»? Символическое содержание определяется тем, какое значение придает этому

¹ Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. – М.: Наука, 1993. – С. 25.

факту другой субъект. Он (психоаналитик) может принять их как дар, и тогда это приношение что-то значит, а можем просто сказать: «А, это цветы». Символическое значение предполагает реальное или потенциальное общение: ответ другого. Любое символическое прочтение того или иного сообщения (действия) обладает двойным смыслом, потому что символ «работает», с одной стороны, на уровне связи субъекта и предмета, а с другой – на уровне межсубъектной, т.е. интересубъективной направленности. Продолжая лакановский пример, отметим, что прочтение сообщения на уровне субъект – объектной связи означает: она приносит цветы, а не деньги, а на уровне интересубъектной – цветы принимаются (или отклоняются) как дар любви. Там, где возникает двусмысленность подобного прочтения, мы имеем дело не просто со знаком, а с символом. Символическое прочтение осуществляется посредством переноса первого смысла, т.е. отклонением этого первичного смысла или его откладыванием в пользу второго или даже третьего смысла.

Понятие интересубъективности, связанное с характеристикой языка, символа в герменевтике, пришло из феноменологии. Э. Гуссерль полагал, что смыслу бытия мира соответствует его наличность для всякого, для любого другого. Не будет лишним прояснить различие в образовании содержания этого Другого в феноменологии и герменевтике, тем более что из феноменологии вышли две ветви философского знания – фундаментальная онтология Хайдеггера и учение об истине и методе Х.-Г. Гадамера.

В основу конструирования Другого субъекта у Э. Гуссерля положена способность «Я» (эго) воспринимать (конституировать) этого Другого. Логика выведения Другого такова: Я (эго) как Я-жизнь сознания обладает способностью конституировать мир. Сущность Я заключается в его способности «иметь в виду» мир, поэтому значение мира образуется в зависимости от «Я». Одни значения мира образуются в определенной последовательности от других значений, где Я является конечной основой значений. В феноменологии выстраивается определенная последовательность образования значений мира, поскольку мир близок «Я» не в одинаковой степени. Одни значения мира являются близкими и первичными, а другие – отдаленными, опосредованными и вторичными. Самым близким значением для Я является значение его тела как «моего функционирующего органа». В зависимости от значения Я-тела образуются другие тела, находящиеся в пространстве – времени. Таким образом, в отличие от герменевтического подхода, в феноменологии значения мира приходят из «Я», и это Я фундирует значения Другого.

Поскольку в этой природе и в этом мире тело является единственным телом, первоначально конституированным и конституируемым в качестве тела живого существа (в качестве функционирующего органа), постольку данное тело там, понятое как человеческое тело, должно иметь данное значение от апперцептивного перенесения с моего тела, причем так, что исключается прямое и тем самым примордиальное удостоверение в предикатах специфической человеческой телесности, удостоверение путем прямого восприятия.

С самого начала ясно, что только сходство, связывающее в пределах моей примордиальной сферы некоторое тело, находящееся там, с моим телом, создает основу мотивации для аналогизирующего постижения первого в качестве другого человеческого тела.

Тело как функциональный орган мира обнаруживает единство моего Я и другого как принадлежность общего для нас мира. Поскольку бытие другого субъекта постигается путем «...аналогизирующей апперцепции», этот другой рассматривается как мой возможный вариант. Я представляет этого Другого со всех возможных позиций восприятия и выявляет нечто общее, воспринимаемое во всех этих позициях. Суммируя нечто общее для всех моих возможных позиций, Я полагает его общим для меня и для всех возможных других субъектов, т.е. считает интерсубъективным. Таким образом, в образовании общезначимости (интерсубъективности) участвует не просто другой субъект как конкретный другой, а всякий другой субъект, абстрактный Другой.

Феноменология выделяет в структуре сознания конституирующий и конституированный моменты. Конституированный мир – это мир вещей и мир моего сознания, образованный в зависимости от вещного мира, от поставы, как сказал бы М. Хайдеггер. Конституирующий мир – это чистая интенция, т.е. направленность сознания, конституирующего мир в возможности иначе мнения, иначе действия, не ограничивающего себя горизонтом прошлого, сферой уже ставшего, пассивного опыта. С этой точки зрения сознание представляет собой единство интенции как активной стороны и пассивной, образованной наличием в нем предданного материала. Интенциональность сознания как способность иначе – действия (мнения) ограничивается предданностью сознания в виде уже сформированной и опробированной способности действовать. В том числе содержание предданности сознания образуется за счет того, что другие люди участвуют в моей жизни, в силу того, что Я использует опыт других людей. В какой-то мере мы всегда живем в «традиции», т.е. пользуемся средствами, выработанными прежними поколениями. Э. Гуссерль полагал, что способностью «имения в виду» должен быть охвачен не только объективный мир, но и история всего человечества. Интенциональная направленность сознания должна «реактивировать» традицию, т.е. поднять «наверх» те слои сознания, которые стали неактуальными.

В отношении к традиции близки позиции Э. Гуссерля и Х.-Г. Гадамера, поскольку в обоих случаях речь идет об имеющихся значениях опыта, выработанных в ходе истории, средствах и методах осуществления интенции сознания. Поскольку процесс сознательной жизни характеризуется Э. Гуссерлем как переход от первичных значений к вторичным, как переход от состояния актуальности к состоянию неактуальности, пассивности, то эти первичные значения (пред – данности, традиции) перестают что-либо значить, утрачивают способность ориентировать человека в мире.

Мир значений, состоящий из вторичных слоев, превращается в бесчеловечный мир, отчуждающий, иррациональный. Для того чтобы восстановить ориентацию в этом мире, вернуть его «человечность», разбудить первичные слои значений, необходимо вернуться к истории возникновения значений мира. Таким образом, гуссерлевский, интенциональный акт включает в себя анализ истории человечества, исследование традиции, раскрытие интерсубъективности. Согласно феноменологической позиции связь с традицией может быть утрачена, потому что Я может оказаться по ту сторону исторического опыта человечества. В этом пункте Х.-Г. Гадамер уточняет и «исправляет» Э. Гуссерля. Он считает, что мы уже находимся в традиции, она есть то, что создает пред-данность понимания, а потому человеческое бытие есть бытие в традиции.

Заслугой Э. Гуссерля является то, что он обратил внимание на язык как способ реактивации исторического опыта, как средство восстановления первичных интенций сознания. Э. Гуссерль, рассуждая о языке, следовал по аналогии с анализом сознания: языковые символы, актуально означая что-либо в настоящем, содержат указание – отсылку на то, что они значили раньше, при своем первичном возникновении. Опасность забвения того, что было содержанием первичной интенции, забвение бытия, о котором писал М. Хайдеггер, сужает горизонт познания (понимания) вследствие абсолютизации актуальных возможностей сознания. В этом случае наука как вершина европейского мышления оказывается в критической ситуации. Э. Гуссерль, будучи рационально ориентированным мыслителем, был озабочен кризисом европейских наук. Его ученик М. Хайдеггер поставил вопрос радикальнее; он писал о кризисе европейского мышления в целом как следствии «забвения бытия», забвения истоков, традиции.

Герменевтика Х.-Г. Гадамера, восстанавливая бытие в традиции, спасает европейскую мысль от релятивизма, с одной стороны, и от догматизма – с другой. Беспочвенное, неукорененное сознание склонно рассматривать содержание своего опыта как совершенно новое, неожиданное, случайное и зачастую иррациональное, перед которым Я оказывается бессильным, полным страхов. С другой стороны, снижение или утрата интенциональности жизни приводит к тому, что сознание сталкивается с обнаружением одних и тех же повторяющихся значений, абсолютно непреходящих, неизменных, что питает догматизм, консерватизм, пассивность сознания.

Перспективу первичной интенции сознания можно реактивировать, т.е. снять слой вторичных значений. Только через постоянную рефлексию философия позволяет не отклоняться от первичной интенции сознания.

Точка расхождения феноменологии и герменевтики в понимании intersубъективности состоит в том, откуда приходят значения мира. Если феноменология полагает Я конституирующим ядром значений самого мира и других людей, то Ж. Лакан, например, полагает, что значения в Я (Je) приходят из Другого, таким образом, в лингвистической герменевтике смыслообразующим центром, местом, где конституируются значения является Другой. Ж. Лакан афористически выразил эту мысль: «Я (Je) виден с места Другого, от него приходят значения в Я»¹.

Ж. Лакан доводит различия между Я и Другим, понимаемым, с нашей точки зрения, в качестве абстрактного Другого, до уровня языка. Речь, по его мнению, индивидуальна, а язык – intersубъективен, т.е. посредством языка в речи говорит Другой. Отношения между Я и Другим могут носить характер признания со стороны Я этого Другого. Исследуя высказывание «Ты моя жена», Ж. Лакан замечает, что в нем в скрытой форме присутствует утверждение «Я твой муж» или «Я признаю себя в качестве твоего мужа». Однако отношения Я и Другого могут иметь неприязненный, враждебный характер в том случае, когда Я не признает Другого в качестве своего фундаментального означающего, и в этом случае Другой присутствует в речи в виде непонятных, пугающих фигур языка. Таково место мифологических концептов в структуре речи: Я проговаривает содержание того, значение чего он не понимает, потому что помимо и вместо него говорит Другой; сам язык работает как онтическая машина означивания. Анализ случая психоза: «Я возвращаюсь

¹ Лакан Ж. Стадия зеркала и другие тексты. Европейская школа психоанализа. Ассоциации фонда фрейдовского Поля. – Paris: Folia, 1992. – С. 59.

от колбасника» дает нам возможность различить речь и язык»¹. Когда пациентка сообщает психоаналитику слово «свиноматка», мы имеем наглядный пример действия стратегии языка: пациентка говорит, «выговаривает», то, чего она не знает, не понимает, не признает. Сообщение, которое приходит к ней в виде сообщения Другого (она слышит от молодого человека: «ты свиноматка» «запускает» механизм языка помимо ее желания.

В этот момент она находится по ту сторону речи, в ней действует онтическая машина языка, которая заставляет ее произносить слово, содержание которого она не может присвоить, иначе говоря, приватизировать. Эффект излечения состоит в использовании уже не языка, а речи, когда пациентка говорит: «Я свиноматка, т.е. мое Я также расчленено, расстроено, как разделанная свинина». Событие речи означает признание сообщения Другого в качестве своего собственного, что делает Я не заложником языка, а подлинным субъектом высказывания. Пассивная форма языка (ты свиноматка) заменяется активной формой в речи (мое сознание расстроено), что позволяет заключить о способности Я диалогизировать с Другим, принимать и признавать сообщения Другого. Таким образом, Ж. Лакан показал наличие в речи отчуждающих моментов, связанных с действием языка, который, по его мнению, действует как бессознательное.

Язык представляет собой слои значений, созданных Другим, персонификации которого могут быть обозначены фигурами Отца, Матери, Брата, Сестры. Первоначальная либидинальная травма, например, отказ от любви со стороны Отца – трансформируется в ряды означающих, действующих в речи помимо воли субъекта. «Пациент говорит то, что он не знает», – полагает Ж.Лакан, будучи передвинутым от первоначального смысла по цепочке означающих. В языке имеется слой интерсубъективных значений, которые используют Я (индивидуальную речь) в качестве заложника своей стратегии. Эффект излечения, а по существу речь идет о разрешении психотического или невротического конфликта, состоит в том, чтобы переместиться на место Другого, в точку конституирования смысла, туда, где образуется ядро означающих. Я, зачастую выступая марионеткой Другого, имеет шанс стать субъектом собственной речи. Ж. Лакан настроен оптимистически: путь к Другому не закрыт, и психоаналитическая техника позволяет его пройти.

Таким образом, в герменевтике коррелятом интерсубъективности являются такие понятия, как язык и символ, благодаря которым сознание индивида полагается содержащим общечеловеческие смыслы. Освоение и употребление языка предполагает наличие в нем метаязыковых правил, т.е. язык не может явиться продуктом индивидуального или коллективного творчества. Язык – это, прежде всего, договор или контракт, иначе говоря, закон, требующий говорить согласно предписываемым правилам.

Отмечаемая еще Э. Гуссерлем пассивность сознания, имеет аналоги в языке и заключается в том, что правила языкового консенсуса являются статичными. Ю. Хабермас, зафиксировав «узкое место» теории языковых игр Л. Витгенштейна, предложил выход: «При сопоставлении со значениями чужого языка интерсубъективность значений нарушается, и лишь когда разрушена интерсубъективность значения языковых правил, в действие вступает интерпретация, которая восстанавли-

¹ Лакан Ж. Стадия зеркала и другие тексты. Европейская школа психоанализа. Ассоциации фонда фрейдовского Поля. – Paris: Folia, 1992. – С. 42–50.

вает консенсус»¹. Можно допустить, что рефлектируя значения одного языка в значениях другого языка интерпретатор обогащает и конкретизирует усвоенные им значения собственного языка. Одна из эффективных методик обучения иностранному языку построена на том, что структуры родного языка рассматриваются в качестве обучающих моделей освоения чужого языка. Осуществленный при этом «перевод» позволяет находить некий «общий» язык, не сводимый к структурам чужого и родного языка. Функционирование языка перевода снимает укорененность чужого и родного языка, лишает их излишней частности и ориентирует на идеально возможный язык, на общечеловеческий горизонт понимания. Перевод эксплицирует предпосылки, содержащиеся в языке, эксплуатирует присущую ему избыточность, «забегание вперед».

В философии экзистенциализма, например, существенное значение придается «порыву», способному преодолеть наличное бытие и погрузиться в гераклитов поток бытия, где языку отведено место экстазирующего, экзистирующего феномена.

Существенной фигурой интерсубъективности, по мнению герменевтиков в лице Х.-Г. Гадамера, является интерпретатор, выступающий в виде особого рода зеркала, предлагающего «актерам» увидеть то, что они делают на сцене. Интерпретация П. Рикера является рефлексивной процедурой по отношению к эффектам сознания и бессознательного. Х.-Г. Гадамер придавал большое значение театральности, благодаря которой исторически действенное сознание обретает способность предстать перед сознанием ясным для себя образом. Он полагал, что в празднике всегда заключено нечто возвышенное, что извлекает из обыденности тех, кто в нем участвует, и поднимает всех до некоей всеохватывающей общности. «Подобно культуре, театр является местом подлинного творения, местом, где из нас делают и предлагают нам в виде образа нечто такое, в чем мы ощущаем и узнаем реальность, превосходящую реальность нашего «Я». Здесь мы слышим голос истины, стоящей как над жизнью, освобожденной из забвения, неподвластной забвению». «Актер получает от зрителя то, что он сыграл на сцене, и, наоборот, мы зрители, получаем от актера бытийные возможности, которые он сумел выявить и которые превышают наши собственные». С одной стороны, Х.-Г. Гадамера можно понять так, что именно актер осуществляет бытийные возможности, к которым приобщается зритель посредством, в том числе, телесного миметизма. Иначе говоря, актер является персонифицированной фигурой, человеком, производящим интерпретацию. С другой стороны, Х.-Г. Гадамер подчеркивает значение самого театрального действия, именно пространства театра, благодаря которому формируется то персонифицированное Око или Взгляд, согласно Р. Барту, который инициирует возвышение действительности до возможного бытия. Тогда фигура интерпретатора (анонимный Взгляд, Режиссер) приобретает свойства трансцендентального субъекта, в лексике феноменологии, или характеристики интерсубъективности, как выражаются герменевтики.

Ясно, что сближение конкретного субъекта, берущего слово, присваивающего себе право на речь, и интерсубъективной субстанции языка не может исчерпать себя. Чем больше человек развивает свою языковую способность, тем более он реактивирует ту абсолютную субстанцию языка, которую можно было бы назвать языковостью вообще. Интерсубъективность сохраняет значение категории, близкой с содержанием субъективности, но одновременно благодаря рефлексивной процедуре

¹ Герменевтика: история и современность (критические очерки). – М.: Мысль, 1985. – С. 128.

интерпретации обнаруживает свойства объективности, точнее субстанциональности. Согласно Гадамеру, субстанциональность языка заключена в его предсуждениях, пред-рассудках.

Благодаря понятию интерсубъективности интерпретация не может пониматься как конкретная интерпретация, а скорее, как метаинтерпретация или как «конфликт интерпретаций», как выражается П. Рикер.

Обобщая, можно сказать, что Я может увидеть себя через Другого посредством языка, в речи. Язык представляет собой слои значений, созданных Другим. В языке есть слой ингерсубъективных значений, которые используются Я в качестве заложника своей стратегии. В случае невротического или психопатического конфликта излечение состоит в том, чтобы переместиться на место Другого, в точку конструирования смысла, прояснить систему означающих пациента. Субъектам, имеющим разные системы означающих (разные уровни интерпретации), трудно договориться, понять друг друга. Психотерапевту необходимо сформировать коммуникативную стратегию, обеспечивающую взаимопонимание.

Тема 8. КАТЕГОРИЯ ТЕЛЕСНОСТИ. ВОЗМОЖНОСТЬ ПОНИМАЮЩЕГО ТЕЛА КАК ПРОБЛЕМА ГЕРМЕНЕВТИКИ

В основе обсуждения данной темы мы попытаемся использовать такие виды герменевтик, как феноменологическая, онтологическая, психоаналитическая и постмодернистская, как частные случаи разных уровней интерпретации.

Проблема телесности в философии постмодернизма одна из основных тем конца XX века. Эта проблема по значимости сходна с темой субъекта и сознания в классической философии. В этом направлении работают такие авторы, как Р. Барт¹, М. Фуко², В. Подорога³ и др.

Тема телесности в философии постмодернизма раскрывается через работу в самом тексте. Различие понятия тела, телесности, телоса и т.д. пока не определилось. В классической философии сначала определяются понятия, а потом разворачивается аргументация, изложение материала, в философии постмодернизма понятия не определяются, их содержание можно извлечь только из контекста.

Можно считать, что тело «в коме» как последние дни жизни Ф.Феллини, и мертвое тело (которое подвергается ритуальным воздействиям, т.е. тело мертвое, а его все еще продолжают структурировать, означивать) не обладают волей. Можем ли мы сказать, что тело может жить по своей воле и по чужой. Что значит в данном случае воля? Можем ли мы заменить понятие тело на стремление, стремление к свободе или желание? Чем влечет нас свобода? – по-видимому, минимумом структурированности, т.е. возможностью выбора, вероятно, спонтанностью. Получается, что телесное тело – это свободное тело, спонтанное тело, не структурированное тело. Не структурированное извне, а не изнутри. Это тело чувств и ощущений. И если такая телесность телесного приемлема для нас, то будет ли она приемлема для Другого? Смогут ли другие люди понять и принять нашу спонтанность, неструктурированность нашего тела? Такую жизнь тела,

¹ Барт Р. Удовольствие от текста // Избр. соч. – М.: Прогресс, 1994. – С. 412–518.

² Фуко М. Слова и вещи. А-сacд. – СПб., 1994. – С. 406.

³ Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Admarginem, 1995. – С. 339.

которая не подчиняется определенным правилам и законам, т.е. общим нормам проживания.

Тело как принятие можно определить через понятие подношения. М. Хайдеггер¹ связывает подношение с одариванием: Философ рассматривает тело как дар бытия. Он ставит проблему возвращения к естественному телу. Под естественным телом он понимает уравновешенность телесности землешафта, что связано с уравновешенностью стихий: Божественных и Смертных, Земли и Неба. С этой точки зрения естественное тело – это то, что сближает нас с космосом, а с другой стороны, это то, что отдаляет, т.е. тело суть далекое и близкое в смысле бытия в нас. М. Хайдеггер пишет о том, что борьба стихий завершилась. Тело оказывается центром четверицы, т.е. точкой уравновешенности, точкой покоя. Тело сближает нас с космосом, так как силы четверицы скрыто присутствуют в нас. Философ предлагает возвращение телесности к ее природному проживанию. Ведь в отчужденной телесности современного человека прерван акт спонтанности проживания, так как тело утратило связь со своими корнями.

Герой бытия – «живущий на земле»², в нем М. Хайдеггер видит символ принятия земли и возврата к такому мышлению, которое бы мыслило так, как если бы его осмысляющее вопрошание было бы столь же естественно укорененным, как действие рук шварцвальдского умельца, которые ничего не создают и не поставляют, но выводят к явленности сокровенное, не нарушая его сокрытости, – истину бытия. Да и что такое сам земледелец, как не часть ландшафта: его тело настолько свободно, насколько подчинено земле. Другого тела и других «текстов» телесности М. Хайдеггер не знает. Его мышление, в отличие от Ницше, не знает ни праздников, ни танца, ни опьянения. Поэтому так откровенно чужды ему жесты марионетки, превозносимая немецкими романтиками (Г. Фон Клейст), любой дух, неотягощенный «темной» материей. В других телесных «театрах» (например, у Ф. Ницше или А. Аргю) царит культ свободного жеста, невербализуемого порыва. И марионетка – образ чистого миметизма – получает уникальное место: ведь ее движение, неосознаваемо точное, игровое, незнающее ограничений и действительного покоя, свидетельствует о том, что марионетке незнакома сила сопротивления земле, марионетка «антигравна». Ее тело не заполняет никакое пространство и уж тем более не создает его, более того, ей не принадлежат ни одна из поз, ни один из жестов или высоких парений, которые она в такой изобилии способна производить (идею тела – марионетки подробно разработал В.А. Подорога). Не в пример хайдеггеровскому персонажу, марионетка свободна от земли, безродна, неукоренима, поэтому она и трепещет на ветру мировых сил, не зная их цели, но передавая своим движением их мощь и направление, не зная бога и собственной судьбы. Театр Ф. Ницше знает только чистое движение, не «земную» поступь уравновешенного тела и жеста, а «прыжок»; такой театр тяготеет к выражению себя в «физическом языке»: жесты, вибрации, пируэты, прыжки, кружение, крики и задыхание, т.е. такая противоестественная невербальная практика, которая нарушает «земную» достаточность органического жеста и усилия, его экономию. Иное дело – набор жестов живущего на земле: отнесенность каждой позы, жеста, тяготение даже речи к их земной основе. В итоге несвобода, абсолютная интеграция жеста

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 447.

² Там же. – С. 261.

в дисциплине земледельческого труда; каждому живущему на земле положена своя мера преодоления ее власти, но только в качестве меры по ее охранению, сокрытию, любовному примыканию. Если в театре Ф. Ницше единение с космосом достигается за счет преодоления границ тела как организма, то в театре М. Хайдеггера телесный жест всегда вторичен: существует только как диктат фонации, правильное вслушивание в слово, которое и ведет, если интонирование точно и достаточно продолжительно, в глубины искомой Хайдеггером медитативной сосредоточенности. Так, тело, которое учится произносить, «правильно» интонировать, перестает быть телом горожанина и становится телом сельского жителя¹. Все это созвучно с мыслями В. Подороги о том, что правильно проживать – это значит научиться правильно дышать. Например, чтобы понять китайскую живопись, нужно научиться искусству вдоха и выдоха. В технике китайской живописи мазок выполняется на вдохе, а пространство «пустоты» на картине проживается как выдох. Вероятно, чтобы понимать бытие, надо научиться ритму дыхания как чередованию «мазков» и «пустот». О том же пишет и М. Хайдеггер: «естественная телесность обладает телесностью земледельца и ремесленника; земледелец, который идет за плугом и пашет землю; ремесленник посредством своего «рукоделия», посредством движения кисти руки делает совершенную вещь». Это телесность, адекватная ландшафту, которая правильно дышит, видит, движется.

Ландшафтное тело, тело, проживающее согласно своим корням, своему ландшафту, есть некая утопия. Но некоторые психотерапевтические практики, например, холотропное дыхание или гештальт-терапия, связаны с попыткой вернуть телу адекватное ему проживание, т.е. вернуть тело к его корням, к его истокам, восстановить в телесности ее корневую основу, оживить ее архетипы с целью снять те наслоения, которые связаны с социальными деформациями.

В. Подорога, опираясь на размышления А. Бергсона и Ф. Ницше, попытался составить единый, мыслимый в терминах становления образ тела. Он пишет: «Я представляю тела посредством порогов и имею такое их соположение: Порядок этих порогов:

1. Тело – объект
2. Тело – «мое тело»
3. Тело – аффект
4. Тело, мыслимое, единое (операция трансцендентального плана).

Данная трансцендентальная схема строится в зависимости от того, насколько каждое из состояний тела ограничено своей психофизикой. Состояние тела определяется по степени присущей ему жизненности (или интенсивности), т.е. по способности отражать и «пропускать» через себя различные виды внутренних и внешних энергий².

Итак, В. Подорога, с одной стороны, связывает единый образ тела с трансцендентальным уровнем. Используя фрагменты древнего ведийского гимна, он замечает, что «...форма человеческого тела предана человеку богами»³, или: «Нельзя владеть тем, что постижимо только для богов. Итак, тело сделано без

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 297.

² Босс М. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии // Логос. Философско-литературный журнал. – 1995. – №5. – С. 18.

³ Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Admarginem, 1995. – С. 10.

нас и нашего участия, мы одарены им на время и не в силах оспорить или отменить собственное воплощение. Тело даровано богами; лишь для нас оно пребывает в конечном времени появляющихся и исчезающих вещей. Дар может быть принят или отвергнут, но он не может обсуждаться, он – дар»¹.

С другой стороны, есть тело Космоса, тела Богов, но нет и не может существовать тела Человека (если, конечно, мы будем понимать под человеческим телом то, что ему принадлежит, чем он владеет и что не может быть никем отнято). Тело человеческое – это относительно поздний продукт культуры, и его явление совпадает с развитием чувства конечности, смертности человеческого существа.

В. Подорога, предлагая единый образ тела как трансцендентальный отпечаток (или схематизацию), пишет о совокупности порогов, указывающих на границы отдельных состояний тела. Для обоснования своей идеи он выбирает метафору порога-потока, т.е. пороговую стратегию в интерпретации единого образа тела. Философ тем самым отклонил другую позицию, которую можно было бы назвать стратографией тела. Эта точка зрения наиболее активно отстаивалась Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером, кроме того, ее разделяли Ж.-П. Сартр и М. Мерло-Понти. Например, Э. Гуссерль выделял в конституировании телесного единства четыре основных страты: тело как материальный объект; тело как живой организм, «плоть»; тело как выражение и смысл; тело как объект культуры².

Вернемся к идее В.Подороги, к метафоре порога-потока, к обсуждению точки зрения Ж.Делеза. Он пишет о том, что будучи целостными существами, мы в каждый конкретный момент являемся смешанными телами-состояниями, т.е. телами, которые движутся внутри себя и вовне, «живут» благодаря пороговым напряжениям.

Ф. Ницше считал, что жизнь в целом – это поток становления. Если это верно, то, как полагает В.Подорога, «... отдельная жизнь не заключена в тело-порог как темницу, а всегда суть вихрь, кружение, перепад глубин и поверхностей, изменение телесных состояний, независимых от устойчивых, видимых телесных форм. Ни в какой момент жизни мы не можем быть только одним из этих пороговых тел, мы всегда пересекаем этот уникальный поток становления, изменяя дистанции, обновляя и возобновляя коммуникации и собой и Другим, захватывая и отдавая свои экзистенциальные территории, преобразуясь из одних тел в другие, причем порой это происходит мгновенно, одним «прыжком»; иногда же поток бывает настолько силен, что мы не в силах его пересечь и он увлекает нас к изменению, результат которого неясен для нас и возможно фатален»³. «Тело, следовательно, не объект», – утверждает В. Подорога вслед за М. Мерло-Понти. «Есть различные стадии телесных состояний, в которых тело приобретает качества объективности: есть тело обнаженное, видимое, угнетаемое касаниями; есть тело отвратительное, тело-мясо, тело раненого человека, разорванное на куски, залитое кровью; есть тело-труп, материал; есть тела рабов, тела-роботы, исполненные послушания и покорности, но есть и тела исследуемые. И все они отличаются единым качеством: в них в той или иной степени отсутствует, утрачена или насильственно вырвана внутренняя энергия жизни»⁴. Тело становится объектом по мере того, как ограничивается автономия действий его живых сил,

¹ Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Admarginem, 1995. – С. 11.

² Там же. – С. 25.

³ Там же. – С. 20.

⁴ Там же. С. 21.

или тело, которому придаются качества несуществования, будет телом-объектом. Иначе говоря, живое тело существует до того момента, пока в действие не вступает объективирующий дискурс, т.е. набор необходимых высказываний, устанавливающих правила ограниченного существования тела. Если человеческое тело и обладает редким по своему многообразию соображением и степенью свободы, то объективирующие дискурсы ставят своей задачей их ограничивать и упразднить. Тело, объективированное в границах исследовательского проекта, – тело без внутреннего, «глухая, ровная поверхность», как пишет М. Бахтин¹. Тело-объект «не существует» без внешнего ему субъекта – наблюдателя; именно он создает и расчленяет тело-объект, своим появлением уничтожает первоначальное единство живого тела, и оно перестает существовать.

Если предыдущее изложение проблемы телесности, по преимуществу, характеризует тело как объект, то на втором пороге в интерпретации В. Подороги рассматривается тело как «мое тело», что близко по содержанию идее плоти. В. Подорога пишет: «Когда я говорю, что это тело (есть) мое, или каким-либо другим способом указываю на свои полномочия владельца, я тем самым расторгаю союз с Другим; больше того, говоря слово «мое», я противопоставляю его «не – моему» (телу, вещи и т.п.)»². Оказывается, что этот изначальный разрыв подтверждает наше персонифицированное нахождение в мире, т.е. мы есть в теле, так как чем-то обладаем, так как мы чем-то обладаем, то мы есть, существуем. Для нашего существования нам необходимо движение. Движения же могут быть спонтанными и сознательными. «Я-чувство» есть телесная форма. Вероятно, «наше тело» значит, что мы находимся внутри телесного потока переживаний, даже если мы каким-то образом встречаем свое тело во внешних образах и представлениях, как в зеркальных отражениях, в фотографии, реакциях Другого на наше проживание. «Самая ближайшая близость нас с нашим собственным телом задается в этом «я ощущаю», чего нельзя сказать в отношении «я владею» (имею, обладаю и т.п.). «Я ощущаю» и есть телесное эго, никоим образом не отменяемое сознательным эго, которое принадлежит к другому порядку телесного бытия и почти покрывает собой «я владею». Я владею собственным телом – это значит: я могу сознательно использовать его возможности быть с миром в различных и многообразных отношениях»³.

Существовать в мире – это не только чистое ощущение, а близость с собой и миром посредством собственного тела. Владеть собой, своим Я, т.е. тем, что лежит вне первичного телесного опыта, это значит отделять себя от всего для себя Внешнего. Психотелесные и ментальные границы «Я-чувства» выявляются через раздел мира на Внутреннее и Внешнее, который проходит через наше Я. Предикатами существования «моего тела», открытого мыслителями экзистенциально-феноменологической ориентации, являются: «присутствие-в-мире, обладание собой, интенциональность». Как мы различаем наше тело от тела Другого, и может ли нам быть дано тело в качестве нашего, без тела Другого? Мы обретаем собственное тело благодаря договору с Другим, а не по собственному желанию. Если кто-то говорит «Я», относя его к себе, то он признает договор давно и не им заключенный, между внутренним интимно-личностным отношением к себе и внешним явлением тела Другого. Экзистенциальная территория «моего тела»

¹ Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Admarginem, 1995. – С. 35.

² Там же. – С. 29.

³ Там же. – С. 30.

включает в себя и тело Другого, и без этого фундаментального дополнения его границы не могут быть очерчены. В. Подорога в своей книге «Феноменология тела» идет по пути грамматических, т.е. лингвистических размышлений. Он пишет: «Не сам субъект, а язык, как утверждает Э. Бенвенист, «устроен таким образом, что позволяет каждому говорящему, когда тот обозначает себя как «Я», как бы присваивать себе язык целиком»¹. «Собственно, произнося это магическое имя «Я», мы присваиваем себе весь язык; «Я» как знак присвоения является в то же самое время и «пустой формой», указывающей на порядок или закон языка, которому должен подчиняться каждый субъект, берущий слово»².

Вероятно, грань, отделяющая наши внутренние переживания телесного опыта как «Я-чувство» от Я как лингвистического тела, все время стирается: мы как бы все время путаем наше Я, которое производит высказывание, с нашим Я, которое молчит, у которого нет и, по всей видимости, не может быть дара речи, ибо его форма не определяется лингвистически, поскольку она действительно телесна и не может быть переведена в формальный порядок высказанного.

3. Фрейд выстроил свою концепцию с учетом того, что Я всегда занимает свое место на поверхности и никогда не находится под ней, т.е. Я поверхностно по отношению к Оно, которое лежит в других слоях душевной жизни, под поверхностью, управляемой Я. Фрейд делает Я самым тонким слоем в психических содержаниях, т.е. Я – очень тонкая перепонка между психическими областями Оно и Сверх-Я. Эта граница проницаема как сверху, так и снизу, но она не устранима и открывает нам путь к себе самим через «Мое» и к Другому-через «не-мое. Я – коммуникативный источник с пульсирующей совокупностью отношений, без которых мы не можем встроиться в близкий нам мир. Чтобы начать говорить, мы должны совпасть со своим телом, ближайшим к нему пространством, его «историей», ценностями, привычками в одной этой точке «Я». «И в этой точке, где уже есть Я, есть также временное «уже» и мое тело, мой взгляд, моя речь и т.п. Говоря «Я», я воплощаюсь и как бы одним ударом обретаю весь мир. Эта нулевая точка отсчета (которую не перестают обсуждать Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти) – прежде всего грамматическая, а только потом телесная мерка для времени и пространства»³.

С точки зрения картезианско-гуссерлевской интерпретации самым близким к нам Я оказывается трансцендентальное эго, чего нельзя сказать об эмпирически данном Я, погруженном в телесный опыт. Мы обретаем близость с собой как мыслящим, сознающим существом, когда удаляемся от самих себя как «живых» существ, погруженных в неясные толщи телесных переживаний. Мы как бы абсолютно близки себе только в акте трансцендирования. Тот, кто мыслит, не может в акте мысли еще и «чувствовать», «переживать» собственную мысль, в противном случае он не мыслит, и отсюда его Я не существует. Но можно отказаться от техники трансцендентальной редукции, полагающей с самого начала, что от Я, «сознания», операций рефлексии как означающих человеческой разумности, самого человеческого, нам невозможно освободиться.

Однако можем ли мы мыслить плоть? Для Ж.-П. Сартра плоть – это всегда некий избыток тел, то, во что они претворяются, чтобы стать материей исполненного желания. Как полагает В. Подорога: «Глаз становится взглядом, когда

¹ Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Admarginem, 1995. – С. 32.

² Там же. – С. 33.

³ Там же. – С. 34.

он желает плоти Другого. Желаящий глаз не просто смотрит, он касается взглядом, он достигает нас, и что-то с нами происходит; вероятно, не всякий взгляд ощутим и настойчив, не всякий взгляд мы замечаем как направленный на нас, что-то происходит с нами без нас и более для того, кто-то нас захватывает взглядом. Взгляд ищет плоти. Части этой пары – бросаемый взгляд и плоть Другого – неразличимы. Обмен взглядами, будь они любящий или ненавидящий, это пробуждение плоти тел»¹. Сартр настаивает на касании, т.е. нужно обязательно коснуться тела Другого, чтобы его плоть возродилась и побудила к действию другую плоть. По его выражению, плоть – это не тело, а клеевая прослойка между двумя телами, образующаяся в результате обмена касаниями, как если бы она могла внедрять одну плоть в другую, как если бы сама плоть была каким-то раздражением кожи, кожной язвой, опухолью и т.д. «Плоть проступает на поверхности тела, или, если быть определеннее, плотью можно назвать состояние тела, когда оно проступает на собственной поверхности. Плоть как болезнь кожи, если это не сводить к анатомии тела»². Мы имеем в виду поверхность, но не этого или другого тела, не его кожную поверхность, а поверхность как таковую в своей динамической трансформации – поверхность живых форм. Если мы говорим, что живое существует на своем пределе, то мы так говорим, потому что живое всегда обнаруживает себя как располагающееся внутри или вовне, вверху или внизу, далеко или близко, но всегда только благодаря поверхности контакта с ему внешним и внутренним одновременно.

Предмет обладает некой телесной избыточностью. Когда художник начинает извлекать образы предмета, то это происходит не за счет действия рисования, т.е. нанесения линий, а как бы втирание самого себя, собственной телесности в колеблющийся и неустойчивый образ. Втирание, которое обнаруживает рисунок там, куда его еще нужно было нанести. Текстура, кожа предмета как бы только и ждет, чтобы ее коснулись, запечатлелись в ней, чтобы открыть в себе то, что присутствует в качестве рисунка нашей тактильной чувственности. Каждый предмет начинает быть испредметьем (В. Подорога применяет термин художника А. Ремизова), как только мы его касаемся. Только коснулся – и предмет начинает движение в образ, он начинает говорить. То пространство, которое нас окружает, находится вокруг, а мы по отношению к нему не занимаем позиции «перед», «над» или «сбоку», мы всегда как бы внутри – подобно некой кромке бытия, соединяющей внутренние измерения существования с внешними³.

В. Подорога пишет: «...когда мы говорим о коже, то в наших рассуждениях имеем в виду трансцендентально-феноменологические характеристики. Кожа – это поры, покров, защитная высокочувствительная оболочка, которую невозможно превзойти внешним воздействием (естественно, неразрушительным, физическим способом). Нас призывают привыкнуть к мысли, что за кожей ничего нет, как нет ничего и перед ней. Все события существования происходят только на кожной поверхности и нигде более. Мы говорим здесь о коже, если хотите, как особой пространственности нашего тела. Как о коже в-себе и для-себя»⁴.

По мнению В. Подороги, для трансцендентального суждения важно свойство кожной поверхности – свойство границы. Эта граница – есть вибрирующая,

¹ Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Admarginem, 1995. – С. 45.

² Там же. – С. 44.

³ Там же. – С. 43.

⁴ Там же. – С. 50.

постоянно меняющая свою линию напряжения, консистенцию, толщину, активность двух сред, совпадающих в ней – Внешнего и Внутреннего, – и есть промежуток жизни, который мы не можем покинуть, пока живем: «Это что-то-нечто, что всегда между, – может быть, интервал, пауза, непреодолимая преграда, охранительный вал, а может быть, и дыра, разрез – и тем не менее, только здесь мы обретаем полноценное чувство жизни»¹, но это не граница организма. «Это пространство пограничных переживаний жизни, где сама жизнь предстает в качестве границы».

Кто же такие люди без кожи? Вероятно, это, прежде всего, люди без индивидуального тела, тела как кровоточащие раны, эти тела лишены самообладания (само-обладания). Это, скорее всего, не люди, а психомиметические аффекты. Это аффектированные тела, захваченные в своем движении по отношению друг к другу катастрофической кривой, предельно внешние себе, почти марионетки. Роль кожного покрова у них может играть внешняя пространственность интерьера.

В. Подорога замечает: «Тело не есть тело, тело есть не то, что видимо нами в качестве тела. Тело – это множественность всех тел, с которыми оно постоянно сталкивается благодаря порогу... Порог – не то, к чему постоянно движутся (и затем или преодолевают или «застревают» на нем). Открывать себя как тело и вступать в психомиметический континуум – это значит «всегда быть на пороге»².

Противоположностью тела марионетки, т.е. тела без аффекта, является тело-аффект или «тело без органов».

В. Подорога пишет: «Допустим, что существуют такие телесные состояния, когда, лишаясь пороговой защиты (все того же Я), наше тело открывается силам становления, захватывается психосоматическими вихрями, смещениями, колебаниями, падениями. И то, что мы ранее называли грамматической структурой и помечали как Я-здесь, Я-тело, Я-чувство, становится чем-то подобным «кинетической амебе» (Арнхейм), протоплазматической субстанции (С. Эйзенштейн, В. Райх), гротескной телесности (М. Бахтин), дионийскому танцующему телу (Ф. Ницше, А.Арто), уже не имеющим четких организмических границ; при этом экзистенциальная территория расширяется или сужается в зависимости от сил, действующих в потоке становления, т.е. становится трансгрессивным телом (Ж. Батай), преодолевающим собственную границу, поставленную телом Другого, и потому выскальзывает за «человеческие», антропоморфные границы»³. Все это говорит о том, что такое тело есть становящееся тело, имманентное своей незавершенности, с неформленными отражательными свойствами порога; тело «преодолевающее собственную границу», переходящее из одного состояния в иное, а не другое, оно не является ставшим. Такое тело и называют телом-аффектом, помня о том, что любая сильная эмоция, подъем чувств или шок создают в нас движение, которое направляется против организма и Я-чувства. Все происходит таким образом, что подлинная реальность переживания (как только мы ее достигаем) освобождает нас от тела как материально-биологического субстрата, в это мгновение сильного переживания делая такое тело бесполезным, «опустошенным», и мы оказываемся в другой реальности, в реальности вне телесных (вне органических) состояний, возможно, более высокой и бесконечно более значимой для нас, чем та реальность, которую мы называем реальность

¹ Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Admarginem, 1995. – С. 51.

² Там же. – С. 56.

³ Там же. – С. 65.

«моего тела». Это тело, тело-аффект, не может быть отображено или сконструировано. С самого начала можно предположить, что существует некий изначальный, нулевой порог, где тело как бы равно собственному состоянию, и тогда, захваченное этим состоянием, оно не может быть защищено никаким порогом; его отражательная способность минимальна, силы Внешнего «пропитывают» его, и оно существует в эти мгновения так, как если бы было не в силах выделиться из потока становления мировых сил. Это есть тело-аффект. В сущности, этот вид тела может быть приравнен материи становления (тела, о которых говорят как о телах «высшей» или «чистой страсти», тела экстатические, сомнамбулические, шизо-тела, тела «световые» и т.п.). Все же другие тела и их состояния образуются по мере расширения наших возможностей отражать ответным действием тела любые возмущения, исходящие от мира Внешнего, т.е. воспринимать их (причем Внешним будет являться для нас любое воздействие, откуда бы оно ни исходило – из глубины нашего организма или от света далеких звезд).

Например, в проблематику тел без органов, тел аффектов, по мнению В. Подороги, нас может ввести поэзия и мысль А. Арто, работы Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Зачем необходим этот образ тела без органов? Это тело закрыто, оно неприступно и не допускает в себя ничего Внешнего, а если и допускает, то только на условиях уже обработанного органами Внутреннего. Подорога пишет о том, что Ж. Делез и Ф. Гваттари уточняют: «В жизни существует множество неоднозначных подходов к телу без органов: алкоголь, наркотики, шизофрения, садомазохизм и т.д.»¹.

Вероятно, необходимо начать с того, что это удаление от нормы. Это тела, находящиеся в своих длительных трансах (в какой бы аффективной сфере они не развертывались – наркотической, патологической, танцевальной и т.п.). Всегда есть возможность покинуть собственное тело, которое застряло на перепутье нежности и слабости, ненависти и любви; тело, обреченное на то, чтобы так и остаться моим перед лицом Другого, запрещающего нам трансформировать себя, избавляться от собственного образа. Это опять уход от нормы, как и в случае тела марионеточного.

Итак, тело-объект как тело для манипуляции имеет место в психотерапевтических практиках. Особенно это наблюдается в тех случаях, когда «тело» выводится за границы понимания. Когда мы отвлекаемся от отслеживания телесных проживаний, это означает, что мы отождествляем тело (жизнь тела) и сознание, полагая, что тело действует заодно с сознанием, что закрывает путь к бессознательному, т.е. тому уровню телесного опыта, который не проработан сознанием.

Тело-аффект опасно для психотехники любого направления, потому что оно вовлекает в аффект. Тело истерика, например, или тело невротика (заикание, тик суть аффективные обнаружения телесности) обладают способностью заражать, проникать за границы, в том числе, нарушать границу тела – Другого. Аффективированный миметизм толпы (крик, конвульсии, хохот) характеризует телесность, лишенную внутреннего, как границы, удерживающей Я-тело от трансгрессии.....за пределы. В онто- и филогенезе тело-аффект, тело-без-органов или мифологическое тело исторически предшествуют состоянию «мое-тело». Антропологи (К. Леви-Стросс, А. Леруа-Гуран) указывают на то, что даже тело-объект как возможность контроля над ним, всяческих манипуляций возникает из тела –

¹ Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Admarginem, 1995. – С. 70.

без – органов посредством инициации, которую Ж. Делез и Ф. Гваттари называют первичной эдипической процедурой.

Мое-тело или тело Я-сознание обладают способностью удерживать свой аффект в границах своего поля (гримаса боли становится словом о боли). Говорение о Я-теле вводит аффект в границы порядка, дискурса. Становятся возможными процедуры понимания, юридической состязательности. Целью психотерапевта является формирование понимающего тела, способного удерживаться на границе, не впадая в аффект (истерика надо переждать и продолжить работу с клиентом), равно как и удерживая себя от манипулирования телом-объектом, соблазняющего быстрым терапевтическим эффектом.

Кинематограф последних лет в избытке представил нам жесткое, агрессивное кино, герои которого заброшены не просто в мир, – это тема классического экзистенциализма, сколько в безумие, неврозы, в болезнь. В человеке обнаружилась реальность его тела, которая не подчиняется сознанию, живет по своим собственным законам, зачастую, неясным и пугающим. Почему именно кино дает такой опыт? То, что кинематограф, как всякое искусство, стремится к изображению всего чрезмерного и тем самым разрушает привычные ожидания обывателя, в этом нет ничего странного, такого рода эпатаж, сталкивание зрителя с предельными ситуациями имеет место в живописи (кубизм, экспрессионизм), в литературе «нового» романа и др. Особенностью кино является его язык, который так же, как всякий язык адресован кому-то, но он заставляет не читать или слушать, а смотреть. Поэтому все события аффективной психики героев разворачиваются в сфере оптического, в области видимого. Телесное бытие, по-видимому, каким-то особым образом предназначено именно к видению нежели усмотрению умом. Если предъявить проблему, касающуюся тела, способа функционирования органов, специфики телесного ответа на запрос реальности в речи или письме, она неизбежно теряет в полноте своей предъявимости. Никакого Ж. Жене не достанет, чтобы быть рассказанной. Речь, равно как и текст, погружают человека в область дискурсивности, т.е. в план сознания и его структур, запускают механизмы рационализации, необходимости быть последовательным, точным, логичным и т.п. Предъявленное к просмотру заставляет смотреть, а не говорить, по крайней мере, рассказ о кино является вторичной формой означивания. Кроме того, технические возможности современного кино поражают своим размахом и эффективностью – это цвет, стереозвучание, крупный план, кадрирование, монтаж, набор великолепных актеров-медиумов и др., так что кинематографический глаз буквально проникает в рану на теле, орудуя в ней вместе с рукой героини (например, речь идет о фильме Марины де Ван «В моей Коже», на котором и будет сосредоточен главный интерес нашей работы).

По-видимому, вначале необходимо представить ряд сюжетов, которые нам кажутся важными, а также имеют цель пояснить их тем, кто не видел фильма, но сталкивался с критикой, ему посвященной, что-то слышал, читали и проч. Мы полагаем, что избранный рассказ является не более, чем случайностью выбора автора, потому что на самом деле речь идет о другом: мы стремимся понять, что случилось с героиней, почему сцепление внешних и внутренних событий жизни приняло такую конфигурацию, но это напрямую из эпизодов фильма не следует, а будет реконструировано нашей интерпретацией.

Наш персонаж – женщина по имени Эстер, работает в рекламной компании, занятой продвижением французских товаров на рынке третьих стран. В начале

фильма – ее положение в компании весьма скромное: она работает над составлением аналитических докладов, суммирующих показатели работы фирмы. Она зажата между стеллажами с архивными папками, в комнате не хватает воздуха, работа утомляет, но Эстер не бунтует, она сдержана, сосредоточена, много и тщательно трудится, хочет сделать карьеру. Все начинается с вечеринки, в ходе которой она отправляется в одиночестве прогуляться по саду, примыкающему к дому, натывается на остатки каких-то металлических конструкций и рассекает ногу, характер повреждения неясен, хотя идет кровь, но она остается для продолжения вечера. Картина раны, буквально ее панорамный обзор открывается нам, когда хирург-травматолог накладывает ей швы, а также исследует кожу на чувствительность вокруг поврежденного участка. В этом месте возникает суждение, сформулированное врачом (мужчиной): вы не чувствуете боль так, как это предполагается при данном характере раны – глубине рассечения, недостающих участках кожи и т.д. Не достает кожи, обнаруживается ее нехватка, которая делает возможность полного заживления без рубцов проблематичной. Капсула, в которую упакована тело, повреждена, герметизация нарушена, тело открывается для проникновения внешних воздействий в отсутствие фильтрующей и защищающей поверхности. Последующие уточнения в эту ситуацию открывшейся ненормальности вносит ее личный друг: он поражен случившимся из-за того, что характер повреждений на ноге и реакция боли не совпадают. Она не чувствует, утверждает молодой человек. Поистине, ад – это другие. Он ее целует, проникает в нее, испытывает ее чувствительность. Это вторичное исследование на наличие «чувств» через прикосновения вызывает в героине страх, который таится в ее взгляде, но она не отвечает, не говорит. Запрет на речь в этом опыте (рана есть, а речи нет) станет все более полным. С этого момента ее взгляд и рука направлены исключительно на единственный объект – ее кожу. Она ее протыкает, дырявит, режет на полоски, откусывает кусочки кожи, пережевывает их, консервирует один из них и прячет на груди.

Все это происходит на фоне ее желания остаться нормальной: она скрывает свои исследования кожи от друга, подруги, сослуживцев и всех окружающих. Ее сознание борется... с чем? Со своим телом? Но нас приучили к тому, что сознание и тело суть тождество, т.е. тело существует только, будучи моим телом, телом сознания, сознательным телом. Ведь тело не обладает свободой воли, самосознанием, оно рефлективно, но не рефлексивно, следовательно, его бытие исчерпывается тем, что оно предназначено быть Моим телом. В титрах фильма «В моей Коже» слово «реаи»–кожа написано с заглавной буквы. Тем самым персонаж придает способность значить самому телу, а точнее, телу без кожи, тем самым конституируется новый субъект, из которого будет производиться означивание. Не Моя кожа, а моя Кожа – таков поворот взгляда, который нам предлагает режиссер. Сознание – это место, из которого можно мыслить, говорить, писать, видеть. Нормальным полагают считать наличие центра Я, из которого производится оценка (это центр равновесия, наблюдения, суждения), функция которого состоит в способности познавать себя и управлять собой. Все, что отклоняется от этого центра, кажется ненормальным, перверсивным, болезненным. Переместить видение с тела сознания на тело без кожи, значит, произвести превращение, которое вызывает головокружение и вводит в ситуацию абсурда. Необходимо уточнить, что речь идет о французском кино, а следовательно, бессознательно отсылающего к декартианской предпосылке: я мыслю, следовательно, существ-

вую. Перенаправленность взгляда: я существующий, а потому ... мыслящего как раз-то и нет, что вызывает тревогу, страх, ужас. Эстер остается в этой предпосылке быть телом без кожи все более одинокой, странной, пугающей, а ее бытие все более несообщаемым: она не может говорить об этом с подругой, та прячет от нее колюще-режущие предметы. Скрывать свое состояние от друга нужно еще более тщательно: его пугают даже ее слезы на улице (я-то нормальный мужик – говорит он ей). Она не может позволить себе алкоголь, потому что сознание попросту начинает галлюцинировать, видеть, как бы, со стороны свое расчлененное тело, в частности, руку, отделившуюся от всего остального. Ее сознание близко к коллапсу, к схлопыванию, к темноте не-сознания, сознанию лунного света, если учесть, что собственно сознание чаще всего, со времен античности, отождествляют с солнечным светом. Временами экран темнеет и изображение исчезает вовсе. Ее начальник предполагает в ней легкомыслие из-за излишне выпитого и делает ей выговор. Но ее отчет безупречен, она – успешная рабочая единица, и потому остается в должности младшего руководителя проекта. Желание Эстер удержаться в границах нормальности вполне понятно. Придерживаться расхожего мнения, общепринятого поведения – это значит не впустить в себя тревогу, неуверенность, страх, заботу. Если со мной что-то не в порядке, с этим надо что-то делать. Страх болезни, в данном случае мы намеренно избегаем говорить о безумии, гораздо более всеобъемлющ, чем мы привыкли думать, а потому с трудом осознается. Искус нормальности, только бы быть как все, столь велик, что наша героиня, едва получив намек: чувствительность кожи на кончиках пальцев утрачивается и они перестают быть проводником «мысли» от клавиш компьютера к тексту на дисплее, сразу вся, целиком обращается в панику, в аффект. Она режет, буквально кромсает свою кожу, чтобы хотя бы через боль заставить тело соединиться с сознанием. Следующие за этим все более жесткие и кровавые сцены испытания границы тела и сознания, какой является кожа, свидетельствуют о глубине разрыва: сознание не соединяется с самим собой даже через боль.

Почему героиня экспериментирует с кожей, а не с органами, например, ухом, мизинцем руки, «бритвой по глазам» и т.п. Едва ли режиссер стремился лишь избежать заимствований: Ван Гог, Беккет, Бонюэль и др. Кожа – это упаковка тела, но это не полиэтилен, картон или бумага, хотя к последней она ближе всего. Напомним фильм П. Гринуэя «Интимный дневник», в котором кожа жертв становится бумагой для письма, т.е. полноценным текстом. Кожа, в данном случае, это, скорее, граница между организмом, телом-с-органами, как выражаются Ж. Делез и Ф. Гваттари, и сознанием тела, т.е. телом, данным нам внутренним образом. Испытывая эту границу, персонаж пересекает черту (отсюда – страх черты и искушение пересечь) сознания и тела, как бы отправляясь туда, по ту сторону сознания, в забвение себя, в отринутость себя, данного самому себе своим собственным образом. По Сю сторону, будучи сознанием Я, оно может быть предъявлено себе ясным для себя образом как познание, как воля, как действие, а главное – может быть распознано другими приемлемым, привычным, нормальным образом. Героиня выворачивает тело наизнанку, и запах кожи (детской, женской, мужской, который по-разному, но привлекает) становится запахом крови (она обильно смазывает себя ею), что отталкивает. Нельзя пугать других – близких, дальних, анонимных, этому запрету служат все приемы одежды, парфюмерии, косметики и даже кулинарии, ибо они неизбежно отом-

стят за свой страх. Поэтому, если что-то случилось между тобой и телом – «беги, скрывайся и молчи», что и делает наша героиня. Тела бывают разные – перверсивные, невротические, фетишистские, психотические, шизоидные и др. Почему нельзя им разрешить жить самим по себе, такими, каковы они есть в виде некоей завершенной фактичности? По-видимому, потому что они не имеют алиби для Другого. И Эстер об этом знает, так, например, чтобы скрыть от своего друга многочисленные порезы, укусы, дыры на коже она умело инсценирует автомобильную катастрофу, тем самым изобретая алиби для другого. Ее друг поддается влиянию этого объяснения, не потому что верит, а потому что не хочет знать. Не хотеть знать (о болезни, безумии, смерти) – распространенная уловка обезболивания. В этих обстоятельствах сознание героини может быть предъявлено только не собственным образом. Сознание-для-всех конституируется в Я с места Другого, именно Другой (речь, текст, коммуникативное действие) задает нормы, идеалы, надзирает, обязывает, репрессирует. Поэтому нас не должны обманывать правильная речь, адекватные действия Эстер в пределах заданного социального пространства. Это «ничье» сознание, анонимное, клишированное, стереотипное, автоматическое, являющееся серией только формально связанных мысли, слова и действия. Что-то заставляет нас не поверить в эту нормальность сознания. Что? Взгляд Эстер. Он производит некоторую последовательность мгновенных мыслительных действий, которые невозможно схватить, дискурсивно развернуть, помыслить. Взгляд неизбежно теряешь ввиду слишком интенсивной (для мысли) динамики актов мыслевизуализации. Мысль текста, как и речи, может быть восстановлена и воспроизведена заново: к тексту можно вернуться и перечитать, говорящего можно попросить повторить, переформулировать, дать образ или метафору.

Напряженная мысль, связанная с осознанием себя, выраженная уже только во взгляде (персонаж не говорит, уста запечатаны невозможностью это проговорить), оставляет нам мало шансов, чтобы быть понятой – только выражение боли, страдания, иногда гримаса или судорога на лице, слезы. Специфика взгляда заключается в его неспособности быть повторенным: желание влюбленного – посмотри на меня так же, как вчера, как тогда и т.п. – не может быть удовлетворено. Это усложняет предпосылки понимания. Взгляд создает образ-движение, в котором переживания, мысль схватываются именно как движение, как непрерывная функция воспоминания-узнавания. Взгляд – это вместилище для перемены моментальных форм, а не для интеллектуальных структур, ибо не достает времени для их разверстки (причина-следствие, различие-сходство, явление-смысл и др.).

Попытаемся это пояснить с помощью Ж. Делеза: во-первых, оптический образ «затушевывает» конкретный предмет и выбирает в нем лишь определенные свойства, замещающие объекты, которые всегда оставляют место для иных интерпретаций. Во-вторых, взгляд на вещь, на происходящее во вне вступает в отношение с возбуждаемым им образом-воспоминанием, а поскольку содержание того, что именно вспомнилось и присоединилось к увиденному, принципиально не исчислимо, и не может быть идентифицировано, то это создает эффект неповторимости взгляда. Таким образом, взгляд неповторим двояким образом: неопределенным является содержание того, что попало под взгляд, и то, что присоединилось к нему из воспоминания. Поэтому сознание-во-взгляде движется в стратегии такой микрофизики различий, которая мыслью не схватывается.

Взгляд теряешь и он невозвратим. Возможность сознания быть-в-наличии посредством взгляда ограничена мгновенностью и переменной этих моментальных визуализаций. Если самосознание рекурсивно и характеризуется процедурами дления: в прошлое через настоящее – к будущему, то видение – мгновенно, мысль во взгляде существует столько, сколько сохраняется данное выражение глаз. Непосредственное, неразорванное выражение осознания является для сознания непереносимым, потому что вводит в план brutального, «дикого» бытия. Можно допустить, что взгляд провоцирует освобождение от смысла. Именно об этом нам хотелось думать, напряженно всматриваясь в выражение глаз героини. Как нам кажется, Эстер стремится освободиться не столько от гнета жизненных обстоятельств или судьбы, сколько от перенапряженности состояния «быть целым», удерживать единство духа и тела, души и тела, на чем настаивает антично-христианская мысль и новоевропейский рационализм. В ее желании «отпустить тело на свободу» просматривается желание показать, что сознание не является *idee simple*, простым единством.

В осознании своего тела, как нигде, обнаруживается фрагментарность, неполнота заготовок для осмысления и распознавания, очевидны пропуски и замещающие фантазмы, что не может не отражаться на способности самосознания. Миф о креативной способности человека собирать в единство мир в себе и вокруг себя, воссоздавать себя как единство смысла, доставшийся нам в наследство от христианства (человек суть образ Бога), безвозвратно растрочен, индивид остается случайным экспериментатором в теле-с-органами, единичным бытием, сингулярностью, оснащенным техникой и технологиями современного постиндустриального общества (генная инженерия, пластическая хирургия, клонирование).

Онемение персонажа происходит не от того, что нечего сказать, напротив, умолкание дает возможность предъявить другой способ высказывания – взгляд. Взгляд, зачастую, может сказать слишком много, а речь, либо не может найти нужных слов, чтобы выразить то, что надо сказать, либо она «занята», как в случае с Эстер, исполнением социально-нормативного говорения. Социум в целом, равно как и условно-близкие другие, запускают в человеке онтическую машину речи, для работы которой не подыскиваются слова, а используются уже готовые слова-клише, найденные кем-то Другим, другими, и индивид оказывается в роли этого другого. Эстер не желает пребывать в сфере этого клишированного анонимного говорения, что свидетельствует о ее желании индивидуализации. Инсценирование чистого безумия, любой болезни было бы кинематографически бессмысленным, потому что в этих случаях, по большей части, мы имеем дело с не-индивидуализированной сущностью, что выводит его за пределы объекта искусства. В Эстер интересна не болезнь (для ее диагностики существуют психиатрические классификаторы), а индивидуальное неповторимое выражение ее духовной сущности, хотя бы и принимающее форму аффектов калечения, расчленения и др.).

Человек существует среди вещей и людей. Особенностью вещей является то, что они принципиально подвижны, т.е. подвластны нашей воле, свобода осознания себя начинается уже с построения предметов вокруг Я, вблизи или вдали, в сочетании их друг с другом (Ж. Бодрийяр. «Система вещей»). Иллюзия свободы в отношении бытия вещей проецируется на других людей, как вещь среди вещей, так и на части и органы своего тела. Человек пытается экспериментировать с органами своего тела, превращая их в частные фрагменты – руку, глаз, ухо, кожу

и т.п., пренебрегая прелестью созданного творцом – природой. Освобождение органов и экспериментирование с ними едва ли является всеобщим антропологическим свойством, однако приобретает выраженность в некоторых особях. Подобное действие совершает Эстер, сдирая с себя кожу, подобно тому, как она очищает сливу от кожуры в ресторане, обнажая ее сочную терпкую мякоть, в которую хочется погрузиться. «Ошкуренная», освобожденная от кожи телесность манит своей доступностью, прикосновением к непосредственности психофизио-космической плоти. Продолжением сцены в ресторане является вторая фаза вкушения (смесь агрессии и сладострастия) – надкусывается кожа, зубы впиваются в мягкую ткань так, что кажется, что в плоть вот-вот можно войти. Тяга к расщеплению плоти сродни работе экспериментатора: отринуть данную природой целостность, исследовать ее в доступной малости кусочков кожи: некоторые из них изжевываются, другие – обсасываются, один лоскут – консервируется. Этот опыт вызывает неподдельный интерес у сходного с ней экспериментатора не по влечению, а по профессии, каким оказывается аптекарь, ремеслом которого является умение отделять одно вещество от другого, взвешивать, смешивать их в необходимых пропорциях, создавая новое целое, в одних случаях, врачующее, в других – губительное (яд, например). Чего стоит их профессиональный разговор о необходимости выдубить кожу квасцами, тонко-тонко раскатать и т.п. Удивляет не сама тема, а специфический набор приемов и инструментов для ручного труда, что соответствует тем предметам для экспериментирования, что хранятся в багажнике автомобиля героини. Ножи, заточки, отвертка и проч. – ничего индустриального. Нет электрической дрели, например. Но это, конечно, шутка. Серьезным остается вопрос о смысле этого «ручного» овладения телом, где инструменты являются лишь продолжением исследовательских способностей руки, зубов, осязания, вкуса, запаха. Кажется, мы способны получить вместе с героиней только бессознательные ответы на загадку тела. В самом деле, классическое понимание человека как сознательного существа стало слишком узким. Сознание выходит за свои пределы, указывая на иные, более широкие перспективы бытия телом. Загадка тела сродни загадке бытия, и раскрытие этой тайны является задачей, не зависящей от чьего бы то ни было произвола. Можно остаться в пределах наивной целостности, предпосланной человеку его природой, но современная эпоха с ее стремлением к замене модели – серией (Ж. Бодрийяр), естественного – искусственным, целого – суммой частей, проектированием и монтажом не оставляет места простоте и наивности. Среди все возрастающей неприметности человеческих лиц (в современном отечественном кинематографе это почему-то сказалось в невыразительности именно женских лиц), быть может, именно экспериментальное тело – лицо, качественно измененное серией опытов, проб и ошибок, остановит бег в неразличимость и беспамятство. Некоторая произвольность данного опыта способна породить сомнения. Однако, это новое тело подчиняется иной необходимости нежели природная, оно идет к самому себе своим равноправным путем через порезы, шрамы, линии, складки, оставленные в нем рукой испытателя. Открытым остается вопрос, что это за творение, залог нового порядка или безумия и смерти?

Обратимся к финальным сценам фильма. Соппротивление болезни, когда последовательно разрушаются поверхность кожи, органы, циркуляция крови и механизмы заживления, исчерпывает себя. Взгляд берет на себя функции попытки осмысления, это неизбежно сказывается на дальнейшем дроблении мира. Если

взгляд – это отражение способности ВСЕГО тела, то фрагментарность визуализаций следует за дифференциацией тактильных возбуждений, замкнутых на самих себе мозаичных эмоциональных состояний боли, страдания, страха, ужаса. Когда кожа снимается, дырывается, протыкается, – это означает, что бытие дробится, свойства выделенности или формы сохраняют только части и фрагменты бытия «я посреди мира». Взгляд берет на себя функцию предъявления этого бытия *en morceaux* (в кусочках), то и визуальные образы неизбежно становятся кадрами аффектированного тела – взгляд-страх, взгляд-ужас, взгляд-отчаяние, взгляд-гнев и т.п., им не хватает уравновешенности, которая достраивается связью с целым, каковым в отношении аффекта является сознание, самосознание. Кинематографическим выражением подобного разорванного взгляда становится совмещение в одном кадре двух взглядов, двух проектов визуализации – одного, еще фиксированного на вещах и предметности мира, но вне общей связи с целым, и другого – созданного «техническим глазом» видеокамеры, центр визуализации которой не совпадает с центром естественного взгляда. Можно допустить, что это два сингулярных взгляда, параллельных друг другу, которые даже не заигрывают друг с другом, друг в друге не отражаются и не поддерживают друг друга. Это тело и его видеопорнография – не для секса, что и пояснила в интервью М. де Ван. В одном кадре фильма размещаются два визуальных образа – телесный и искусственный, субъективный и объективный, реальный и вытесненный, что настраивает на мысль о раздвоенности, несвязности сознания героини. Именно поэтому камера не дает крупного плана – лица, глаз и т.п., а только фрагменты аффектированной телесности. Завершением, последним в ряду взглядов-аффектов становится пустой, ничего не выражающий, обездвиженный, нечеловеческий взгляд, в котором прекратилось микродвижение оптических образов. Это взгляд, как на фотографии, который, если верить Р. Барту, уже всегда мертвый. Сборка сознания из кусочков тактильных, зрительных и др. возбуждений не удалась. Вот это и есть безумие.

Когда смотришь подобного рода кино, то предчувствуешь по ходу просмотра, что в конце всего наступит длительная пауза, молчание и обездвиженность. Язык современного кино чрезмерно отчужден от популярного языка, от расхожего слова, он каким-то удивительным образом продуцирует оцепенение, угнетение, некую моментальную депрессивность, афазию. Однако дело не только в возможном преувеличении. Конечно, кино не призвано ранить, убивать, т.е. аффектировать, пока оно остается искусством катарсиса.

Превращая кино в рассказ, в некоторую метафорическую грамматику, невозможно обойтись без использования метафор, отсылок к мифу, к шутке и юмору. Этот вторичный язык в сравнении с языком кино снимает напряжение молчания и оцепенения, начинается разговор, диалог, в котором происходит не аффективное, а порционное *вы-го-ва-ри-ва-ни-е* эмоций, чувств, мыслей. Сила воздействия визуального кода не может соперничать со слабостью языка, но он сохраняет одно существенное преимущество – доступности для того, чтобы преодолеть репрессию неприсваиваемого дискурса кино. Человека гнетет бессмыслица, он не может оставаться без смысла, собранного, хотя бы в некоторое его подобие – рассказ, например.

Современное кино становится все более красивым, визуально изощренным, эффектным и аффективным (в отношении способности продуцировать чувства и

действия) и оно, по нашему мнению, нуждается в переводе в другую систему означающих – речевую, подобно тому, как смысл сновидения проговаривается в истолковании.

«Женское» кино как психоаналитический случай

Женское функционирует в области чувственности на более фрагментарном уровне, чем мужчина, оно не противопоставлено мужскому как оппозиция, но, напротив, обнаруживает пункты перехода между ними. Женское или, как определял его Ф. Гваттари, становление женщиной безразлично к своему субстрату – природе мужчины и женщины. Женское находит «свое» в среде детскости, гомосексуальности, в проявлениях трансвестизма, в среде художественного и эстетического авангарда, в «агентах» эстрадных шоу и т.п.

На уровне состояния сознания и сенсорности женское вовлечено в иные формы становления, отклоняющиеся от фаллоцентризма, создающего мужчину, утратившего свою чувственность, а потому всегда оказывается немного на периферии, на краю психологической, моральной и социальной нормативности, зачастую, сказываясь «большим» – невротическим, психотическим, шизоидным. Объектом внимания современного кинематографа оказываются «пограничные» состояния сознания (М. де Вон «В моей коже», К. Брейя «Романс», «Сцены интимной жизни», М. Хайнеке «Пианистка» и др.), т.е. те организации либидо, которые позволяют ускользнуть от власти репрессивного социума, которые расцениваются как средство спасения наряду с алкоголем, наркотиками, галлюциногенами и т.п.

Женское подвергалось меньшим репрессиям в культуре со стороны чувственности, более свободно выступало через социальные коды в своих претензиях на сентиментальность, являлось хранительницей становления сексуального тела. Однако женское нельзя путать с женщиной, как она выступает в семье, в паре, в среде сородичей. Напротив, настаивание на априори женственности может привести женщину к разрыву с семьей, социумом, более того – разрыву внутри нее самой – невротическому, шизоидному.

Не следует так же искать «женское» только в кино, которое снимают женщины или героиней которых является женщина, женское отыскивается и у мужчин – гетеросексуалов, особенно у тех, кто объявляет своей темой любовь, эту вечную тему искусства. Любовь относится к числу таких крупных и неопределенных понятий, как и женское, включает не только гетеросексуальные и гомосексуальные составляющие, но и садо-мазохистские (Р.В. Фасбиндер «Марта» и др.), трансвестийные (П. Альмадовер «Все о моей матери»), любовные истории идиотов (Ларс фон Триер «Идиоты», Ли Чан-Дон «Оазис») и др. Современное кино является дорогостоящей исследовательской лабораторией, которая буквально «изучает» то, что можно назвать микрофизикой женского (К. Брейя «Сцены интимной жизни»).

Двойственность содержания современного кино, обратившегося к картинам болезней сознания (интерес к «расчлененному» телу себя исчерпал в американских боевиках), заключается в том, что благодаря ему обыватель-интеллектуал получает доступ к созерцанию того, чем он в какие-то мгновения жизни или в каких-то состояниях сознания (опьянения например) себя знает, т.е. получает возможность выступления в свое «человеческое слишком человеческое» (Ф. Ницше). С другой стороны, эстетическое, всегда работающее на преувеличении,

испытывает границу сознания и безумия, т.е. усиливает симптом, добиваясь сочувствия, со-переживания и иных форм бессознательного примыкания. Искусство кино, оставаясь формой возвышенного, эксплуатирует идею катарсиса – ощущения с помощью страстей, пытаясь восстановить инстинктивную силу чувств, присущих человеку, в которых он нуждается для сохранения в себе человеческого. Чтобы сохранить жизнь, нужно не только мыслить, но и страдать. Однако кино преобразует чистую чувственность в предьявляемую чувственность, т.е. формирует позицию наблюдателя, отчужденного от своих собственных переживаний, тем самым реализует схему психоаналитика. Провоцируя сверхчувственность посредством эстетических и художественных эффектов (цвет, звук, музыка, крупный план, монтаж и др.), кино возвращает субъекту его знакомое как воспоминание, как память, как вытесненное непереносимое переживания, т.е. вмещает зрителю схему клиента. Этот тезис можно усилить: зритель сам «в себе» себе – клиент, а будучи приобщенным к символу, зрительному образу, является «для себя» психоаналитиком.

Еще одно замечание, касающееся современного кино, заключается в том, что оно опирается и даже эксплуатирует дискурс тела, т.е. такую реальность, которая приобретает через вкус, прикосновение, слух, зрение, обоняние, всю целостность сенсорного тела. Крупный план кинематографа гипертрофирует конечные, проводящие точки этих ощущений – нос, глаза, уши, кожу и др. Не стоит усилий вспомнить кричащий рот, расширенные глаза, поры кожи, т.е. поверхности тела, усиленные «техническим» глазом кинокамеры. «Вооруженный» взгляд оператора, пре-увеличивающий каждую из точек поверхности тела, выводит созерцателя на долингвистический уровень, к тем значениям, смыслам, которые «не воспитаны» речью, не прошли путь рационального и культурного приручения. Однако, оставаясь искусством, формой культуры, кино обладает способностью не только возбуждать чувственный опыт или апеллировать к нему как к возможному прошлому, но и уравнивать его в символическом созерцании посредством визуальных, аудиальных и др. образов. Части того смутного, неуловимого, того, что мы называем мгновениями жизни, символ конституирует и закрепляет как достоверное и распознаваемое. Кино напоминает психоаналитическую песочницу, в которой закопаны всякие непонятные вещи – обрывки воспоминаний, смутные образы, неуловимые запахи, шорохи и звуки, а на поверхности движутся вполне знакомые и распознаваемые фигурки – лица, голос, поза тела, музыкальная фраза и т.п. – все те символы, благодаря которым за этим хаосом бессознательного можно наблюдать, созерцать, анализировать, а в случае необходимости и контролировать. Кино, как и культура в целом, создают предохранительный клапан для иррациональных импульсов, которые иначе были бы губительны для человека. С помощью кино обретает воплощение блестящая нарциссическая иллюзия: современный человек восхищается, получает удовольствие от тех гадостей, которые он делает (садирует, перверсирует, фетишизирует проч.), воплощает свои самые мерзкие фантазии, дает разгул своему воображаемому (Ф. Озон «Крысятник», «Криминальные любовники» и др.), но сохраняет достаточную степень контроля посредством эстетической формы (символы – звуковые и зрительные образы взаимно уравнивают друг друга, гармонизируя чувственность, сохраняя условия для целостности и смысла). Именно в этом пункте, в случаях хорошего кино, природа человеческой чувственности – неодолимая, брутальная, устрашающая – наталкивается на препят-

ствие ...необходимость быть эстетической формой. Неконтролируемые формы чувственности вызывают чувство страха, а инстинкт самосохранения ведет к их символизации, в том числе посредством кинематографа. В символе запечатлены не знания человека, не логосы вещей, а опыт, который ведет от одного человека к другому, накапливается, отсекает чрезмерное, придает значения и не дает погибнуть. Хорошее кино – это тайна найденного символического синтеза, превращающего страхи в выражение лица на экране (И. Бергман «Персона»). Именно это позволяет рассматривать кино как случай психоанализа.

Таким образом, проблема понимающего тела задана нами в философском контексте как герменевтическая. Категория понимающего тела не выделяется в качестве самостоятельного элемента в психотерапевтических практиках. Становление понимающего тела является решающим моментом в определении эффективности любой психотехники. С нашей точки зрения, понимающее тело характеризуется способностью вести диалог со своими болезненными симптомами, находить компромисс с больной частью своего тела – договариваться с нею, давать пространство для проживания.

Раздел III. ГЕРМЕНЕВТИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Тема 1. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИХ ПРАКТИК

Чтобы с достаточной достоверностью вести исследование, касающееся видов герменевтики, необходимо определить точку ее возникновения.

Понятие истолкования текста произошло из религиозной экзегетики, в ней оно имеет ограниченный смысл. В целом герменевтика рассматривалась как искусство истолкования, как понимание письменно зафиксированных проявлений жизни. Идет ли речь о религиозном или светском вариантах герменевтики, понятие текста характеризует способность выражения, представления акта сознания, обладающего иной, чем фраза, степенью сложности. По этой причине семантическое ядро (фраза) и герменевтическое поле (рассказ) характеризуют величину герменевтического пространства. Для истолкования фразы достаточно семантической модели, тогда как, например, для истолкования сновидения необходимо описать герменевтическое поле. Как возможно классифицировать разнообразие герменевтик? Герменевтики различаются техникой интерпретации, образующей внутренние правила истолкования. С этой точки зрения библейское толкование отличается от психоаналитического, так же как последнее имеет особенности в сравнении с феноменологической интерпретацией.

Различия герменевтик обусловлены замыслом, касающимся функций интерпретаций: герменевтика используется как способ обнаружения и разоблачения ложного сознания – идеологических конструктов, совсем иное дело – применение герменевтики для истолкования того, что было однажды выговорено, выражено и что отстоит от времени интерпретации – это психоаналитическая герменевтика.

Герменевтики различаются по степени открытости знаков для интерпретации. Так, герменевтическая процедура с открытым ходом к акту сознания движется согласно обратному ходу – от знака к волею. Герменевтика, использующая только лингвистическую модель, имеет дело с самодостаточным универсумом знаков, соотносящихся друг с другом значений, не выходя к явлениям нелингвистического характера. В первой герменевтике совершается победа бытия над языком, акта сознания над знаком, а во второй – жизненный мир подчиняется тому, что представлено в знаке. Толкование сновидения дает образец герменевтики с непрямым ходом к желаемому «Я», когда понимание не может быть обеспечено игрой означающих, отсылающих друг к другу. Смысл сновидения был сформирован в долингвистической реальности, в сфере либидинального желания. Именно поэтому символы сновидения имеют двойной смысл: энергия либидо получает возможность выражения, т.е. символ оказывается границей эротики и семантики. Символизм, взятый на уровне его появления в сновидении, свидетельствует о том, что язык устремляется к чему-то иному, чем он сам.

П. Рикер пишет: «Я называю символом всякую структуру значения, где один смысл – прямой, первичный, буквальный, – означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойственным смыслом составляет собственно герменевтическое поле»¹.

Общий путь герменевтики состоит в том, что знак посредством интерпретации уходит от самого себя и от нас и устремляется навстречу тому, что он выражает, тем самым открывает, выносит на свет.

Это ускользание языка от интерпретации доходит до молчания перед тем, о чем оно говорит. Интерпретация каждый раз оказывается слабой, потому что она все-таки ориентируется на закрытый универсум знаков. Но это же оказывается ее силой, потому что в месте, где язык молчит, он возвращается к бытию того, о чем говорит. П. Рикер замечает: «Для нас говорящих, язык является не объектом, а посредником; язык – это то, благодаря чему, с помощью чего мы выражаем себя и вещи. С помощью акта говорения, имеющего целью сообщить что-то, о чем-то, кому-то, говорящий преодолевает замкнутость универсума знаков; говорение – это акт, благодаря которому язык преодолевает себя как знак, устремляясь к тому, с чем он стоит лицом к лицу. Язык хотел бы исчезнуть; он хотел бы умереть как объект»².

Если в основу наших дальнейших размышлений мы положим все вышесказанное и, кроме того, воспользуемся метафорой: мир есть текст, а каждый из нас является как читателем, так и текстом, то уровни герменевтического понимания мы можем представить как многомерность взаимосвязи читателя и текста. Это значит, что сам текст включает эту многоуровневость в той степени, в которой ею обладает сам читатель. Хотя то же самое можно сказать иначе, т.е. попробуем выразить сложную систему отношений читатель – текст в виде иерархии уровней, по которым проходит читатель, погружаясь в текст, становясь автором. Либо, что то же самое, мы бы могли говорить о многоуровневости интерпретации. Рикер пишет: «Интерпретация, скажем мы, это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении»³. «Иерархия языковых уровней представляет собой еще и нечто иное, нежели продолжение взаимосвязанных систем – фонологических, лексических, синтаксических. Мы действительно меняем уровень, когда переходим от языковых единиц к новой единице, представляющей собой фразу или высказывание. Эта единица принадлежит не к области языка, а к области речи, или дискурса. Меняя единицу, мы меняем функцию или, скорее, мы переходим от структуры к функции. И только при этом условии мы получаем шанс понять язык как речь»⁴.

Прочтение текста может быть тройным: 1) принятие текста Другого (автора или психотерапевта) как своего, что означает со стороны читателя отказ от собственного опыта; 2) неприятие или отказ от текста Другого. Текст может быть предметом агрессии, вытеснения – это тот случай, когда разрыв коммуникации Я-Другой является полным и выражается в виде отказа от текста. Например, уход (разрыв отношений) от психотерапевта или агрессивная реакция (непри-

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 18.

² Там же. – С. 131.

³ Там же. – С. 18.

⁴ Там же. – С. 133.

ятие) психотерапевта; 3) взаимопонимание на уровне текста, т.е. когда текст открывает возможность стать другим (иным), иначе посмотреть на себя, услышать в себе «Я» и «не-Я».

Герменевтический уровень понимания в качестве основного требования содержит возможность понимания смысла текста. Читателю необходимо понять нечто новое, коренным образом отличающиеся от общеизвестного и известного ему, что расширяет его старые границы понимания себя.

Данный уровень позволяет читателю иметь выбор контекстуального значения в смысловом поле.

Необходимо создание ситуации, в которой будет обеспечена первичность читателя по отношению к тексту. Текст вписывается в систему координат, которую имеет сознание читателя. Герменевтический уровень обеспечивает соотношение смысла текста и его контекста. Неизбежна произвольная интерпретация текста, которая происходит от привнесения субъективного смысла в текст, преломление смысла текста через призму личного понимания.

Текст выступает в роли зеркала или имеет эффект зеркала, т.е. это инобытие читателя. Текст есть Другой. Само чтение текста может выступать как способ самопознания или самопонимания.

Чтение совершается как собирание смыслов, которые интерпретатор может перевести на новый смысловой уровень. Возможно, что целью чтения является прояснение смысла или его изменение. Главным критерием текста, наверное, является ясность его содержания, его осмысленность.

Читая, человек находится в процессе постоянной интерпретации (по П. Рикеру), в процессе проведения последовательных интерпретаций. Это возможность установления контекста, в котором находится произведение для читателя.

Читаемый текст изменяет телесные практики читающего. Он изменяет ритм дыхания, скорость движения крови, сердцебиение и т.д., т.е. текст – это не только проблема познания, но и проблема понимания, в том числе и на телесном уровне. Именно герменевтический уровень позволяет рассматривать читателя как тело, которое он предоставляет в пользование. В. Подорога пишет: «Читать текст – значит двигаться волной чтения, т.е. не увеличивать, но и не уменьшать его быстроту, благодаря которой смысловое содержание читаемого удержано, и это будет наградой за наши усилия «понять», но так и остается результатом наших телесных, психомиметических, пространственных реакций»¹.

Ролан Барт считает, что бытие есть текст. Жизнь есть подражание тексту. Р. Барт вводит понятие текста как текста-удовольствия и текста-наслаждения. Он пишет: «Текст-удовольствие – это текст, приносящий удовлетворение, заполняющий нас без остатка, вызывающий эйфорию; он идет от культуры, не прерывает с ней и связан с практикой комфортабельного чтения. Текст-наслаждение – это текст, вызывающий чувство потерянности, дискомфорта (порой доходящее до тоскливости); он расшатывает исторические, культурные, психологические устои читателя, его привычные вкусы, ценности, воспоминания, вызывает кризис в его отношениях с языком»².

Семиотик пишет о том, что: «...текст-наслаждение не является «диалогом», так как в нем нет и намек на какую-либо агрессию, лукавство. Текст утверждает асо-

¹ Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. – М.: Наука, 1993. – С. 223.

² Барт Р. Удовольствие от текста // Избр. соч. – М.: Прогресс, 1994. – С. 471.

циальную природу удовольствия (социален только досуг) и позволяет заметить скандальный характер истины, заключенной в наслаждении»¹. Он вполне уверен в том, что наслаждение, если отвлечься от всех образных ассоциаций, связанных с этим словом, всегда нейтрально, свободно от социо-культурных кодов.

Р. Барт связывает понятие текста с телом. Он замечает: «Текст обладает человеческим обликом; быть может, это образ, анаграмма человеческого тела? Несомненно. Но речь идет именно о нашем эротическом теле. Удовольствие от текста несводимо к его грамматическому (фено-текстовому) функционированию, подобно тому, как телесное удовольствие несводимо к физическим отправлениям организма»². Р. Барт говорит о том, что удовольствие от текста возникает, когда наше тело начинает следовать своим собственным мыслям и подчеркивает, что у тела не те же самые мысли, что и у нас.

Удовольствие от текста, по мнению Р. Барта, не обязательно нечто победоносное, мускулистое или героическое. Это может быть чувство, имеющее форму дрейфа, некое покачивание на волне. Но этот дрейф может быть и неуступчивым или безрассудным, что то же самое.

Для Р. Барта наслаждение сеть усиленный полюс, который связан с аффектом, где дистанция укорачивается. Читатель аффектирует, и текст использует аффектирующее тело читателя. Реальность текста полностью снимается. Единственной реальностью становится читательский аффект.

Если В. Дильтей и Г. Гадамер принадлежат к традиционной герменевтике, то П. Рикер, Р. Барт представляют ее новейший вариант.

Отчасти Р. Барт продолжает традиции герменевтики, но насыщение семиологии психоанализом привело к возможности уточнить понимание удовольствия в его отношении к реальности.

Позиция удовольствия, которую рассматривает Р. Барт, сходна с позицией гадамеровской дистанции, а наслаждение от текста сходно с дильтеевским вживанием, где речь идет о снятии различий между субъектом и объектом, т.е. субъектом исторического проживания и историческим фактом. Р. Барт выражает сходную мысль о том, что наслаждение от текста снимает ценность авторской суверенности, т.е. текст как бы перемещается на другой полюс. Именно в читателе совершается то, что делает текст живым, живым сознанием.

Р. Барт полагает: «Сценическое пространство текста лишено ramпы: позади текста отнюдь не скрывается некий активный субъект (автор), а перед ним не располагается некий объект (читатель). Субъект и объект здесь отсутствуют. Текст сокрушает грамматические отношения: текст – это то неделимое Око, о котором говорит один восторженный автор (Ангелус Силезиус): «Глаз, коим я взираю на Бога, есть тот же самый глаз, коим он взирает на меня»³.

Напомним, что различие между принципом удовольствия и принципом реальности ввел основатель психоанализа З. Фрейд. Под удовольствием он понимал желание вернуть объект удовольствия посредством воображаемого или символического. У З. Фрейда на месте реальности оказывается образ, символ, благодаря которому потеря реального объекта перестает мучить, а сам образ доставляет удовольствие, но при этом реальность возвращается (в виде символа или образа). Благодаря образу страдание превращается в удовольствие.

¹ Барт Р. Удовольствие от текста // Избр. соч. – М.: Прогресс, 1994. – С. 473.

² Там же. – С. 474.

³ Там же. – С. 473.

Символическое замещение реальности можно встретить у З. Фрейда, например, в случае описания игры ребенка¹, где дитя производит замещение реальных отношений с матерью, вытеснение напряжения по поводу отца, которого он не хотел бы видеть рядом с матерью. Ребенок вновь и вновь забрасывает катушку с нитками и возвращает ее, как бы говоря: «сюда» и «прочь», «иди сюда» (по отношению к матери), и «иди на войну» (в отношении отца), когда забрасывает катушку под кровать так, что она то появляется, то скрывается от глаз в соответствии с желанием ребенка.

У З. Фрейда удовольствие есть бессознательное, неконтролируемое. Тогда как «принцип реальности», который, не оставляя конечной цели – достижения удовольствия, откладывает возможности удовлетворения и временно терпит неудовольствие на длинном окольном пути к удовольствию»².

В. Подорога пишет: «...существует Текст, но существуют и тексты (первый существует виртуально, вторые – актуально). Текст с большой буквы пребывает вне границ, тексты же становятся в границах отдельных коммуникативных стратегий, благодаря которым, собственно, они и возникают, «делаются»³.

В случае психологического взаимодействия психотерапевта с клиентом их отношения можно рассматривать аналогично понимающему чтению, пониманию текста читателем. Необходимо помнить, что текст клиента, имея общезначимые стратегии прочтения, все-таки индивидуален, обусловлен актуальной проблемой клиента в контексте его жизненного опыта...

Вероятно, психологу необходимо сделать свою психотехнику коммуникации имманентной тексту клиента, отказываясь конструировать его в качестве универсальной формы и закона мысли, т.е. в качестве системы значений, в которых исчезает уникальное – жизнь клиента. Мыслить текст клиента – это значит следовать вполне определенным правилам (технике герменевтики), которые необходимо учитывать тому, кто пытается читать этот текст из своего времени и пространства, т.е. «здесь и сейчас». По мнению В. Подороги: «Читать текст, как он требует, чтобы его читали, – это, без сомнения, связано с отказом от интерпретации»⁴. Психотерапевт не должен заниматься интерпретацией текста клиента, ему необходимо понять его коммуникативную стратегию. Путь психотерапевта к клиенту есть путь понимания согласно правилам герменевтического истолкования. Клиент движется по поверхности значений своего рассказа, а психоаналитик устремляется радикально вглубь его текста.

Феноменологический уровень отражает критику субъект-объектного взаимодействия, а потому связан с радикальным отказом понимать герменевтику как Метод познания, аналогичный тому, что имеет место в науках о природе. Феноменологическая герменевтика имеет темой жизненный мир, т.е. пласт опыта, предшествующий субъект-объектному отношению. Феноменология имеет дело с до-предикативным бытием, феноменами жизненного мира.

Э. Гуссерль замечает: «Мир в его определенностях, мир «в себе и для себя» существует так, как он существует, независимо от того, случается ли мне или кому-либо осознать его»⁵.

¹ Фрейд З. Психология бессознательного. – СПб.: Питер, 2010. – С. 387–388.

² Там же. – С. 384.

³ Подорога В.А. Опыт чтения // Выражение и смысл. – М.: AD-marginem, 1995. – С. 226.

⁴ Там же. – С. 223.

⁵ Гуссерль Э. Феноменология // Логос. – 1991. – № 1. – С. 17.

В феноменологии субъект обозначен как полюс интенциональности, носитель усмотрения, связанный с областью значений, со средой субъективных способов видения. Субъект, который интерпретирует знаки, больше не является cogito, ибо его горизонтом является мир, этот мир (существующий). Это субъект, который открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя познающим и ставит себя его перед собой в качестве предмета познания... По этому поводу П. Рикер полагает: «До объективности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь, которую Э. Гуссерль иногда называет анонимной не потому, что тем самым возвращается к кантовскому безличному субъекту, а потому, что субъект, который располагает объектами, сам является производным от действительной жизни»¹.

Феноменологический уровень понимания текста ставит перед читателем задачу усмотрения в нем содержания. В тексте клиента мы имеем некий объект для созерцания или медитации, с которым что-то происходит и за чем можно наблюдать как за процессом. Читатель (психоаналитик) оказывается в положении свидетеля изменения смыслов клиента, их жизни в настоящем в контексте прошлого и будущего.

Происходит как бы встречное движение сознания читателя и текста, требующее внимания к тексту. Этот процесс не предполагает возможности понимать, доказывать и объяснять его, и, вероятно, это невозможно сделать.

Чтение совершается как наблюдение за движением смыслов, вероятно, в силу того, что сознание в целом и каждого направлено, интенционально и устремляется к смыслам.

Текст дает возможность быть в присутствии, т.е. ощутить «вот бытие» (Dasein по М. Хайдеггеру).

В сознании обоих происходит открытие нового смыслового горизонта и выход личности за пределы общедоступного опыта в уникальность. Причем это расширение сознания происходит у обоих – клиента (рассказа) и читателя (психотерапевта). Это состояние не поддается описанию в рациональных понятиях. Метафора клиента как текста позволяет мыслить его как автора и одновременно как представленного самому себе в форме текста.

Оказывается, что текст является целостным и самодостаточным, а его смысл есть собственное сознание клиента.

Текст говорит. Он как метафора. Текст определяется самим собой. Он живет, порождая смыслы. Для него свойственна самоактуализация смыслов. Если тексту позволить быть тем, что он есть, тогда в системе координат сознания читателя проявляется новое измерение. У Э. Гуссерля: «Всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру, анализ которой показывает, что она есть постоянно расширяющаяся система индивидуально интенциональных и интенционально связанных компонентов»².

Иногда в форме дневниковых записей клиента пространство текста воспринимается визуально. Он живописен. В нем можно рассматривать смысловые узоры, а можно оказаться в лабиринте. Речь идет о специфических, клиентских текстах.

Вероятно, основная цель чтения – это расширение внутреннего опыта того, кто предъявил себя в виде текста. Главный критерий ценности текста клиента

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 12.

² Гуссерль Э. Феноменология // Логос. – 1991. – № 1. – С. 13.

заключается в представимости его содержания. В процессе чтения происходит трансцендирование сознания к новым смыслам. Текст дает возможность помыслить себя с разных сторон, чтобы сделать попытку узнать самого себя. Читателю-психоаналитику представляется возможность выделить из бесконечной множественности смыслов клиента смысл, соответствующий ему самому в пространстве и времени. Это так называемое контр-трансферное сознание.

Текст обращает читателя на себя самого. Это одна из разновидностей взаимоотношений читателя и текста. Он дает возможность клиенту увидеть его основную идею, т.е. то, что им движет, и что в этом рассказе есть Я и не-Я. Текст дает возможность существовать в виде феномена сознания, т.е. быть предъявленным самому себе в качестве некоей специфической объективации.

Клиент пишет. Возникает возможность всякую фразу, слово рассматривать как событие, т.е. как разумное восприятие фактов, как нечто временное. Наше разумное восприятие события имеет некое поле, умозрение в возможности. Мыслящий читатель воспринимает текст как событие, когда слова событийствуют, так как поверхностное уходит на второй план. Мы не воспринимаем текст как то, что написано: четкость изображения, почерк, синтаксис, заглавные буквы и т.д. Каждое слово включает все значения начертания языка, сам феномен понимания связан с отношением к целому письменного текста.

Читатель разворачивает текст в его возможностях, так как обладает этой способностью разворачивать возможности событий, что образует мир развернутых возможностей. Текст живет до тех пор, пока читатель разворачивает возможности. Возможности увлекают, влекут нас.

Если психотерапевт хочет понять стратегию клиента, то ему необходимо увидеть его в опыте взаимодействия с жизненным миром, так как этот последний отражает собой совокупность смысловых горизонтов.

Экзистенциальный уровень герменевтики (экзистенция и текст). Клиент читает... Книжки для чтения предлагает психоаналитик: Лакан давал свои тексты для прочтения. Клиент выбирает книжки сам, это также можно интерпретировать.

Экзистенция и текст суть со-участие текста в читателе, со-причастие. Текст – это Другой. Ж.П. Сартр пишет: «Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания»¹. Личность проживает содержание текста, что может повлиять на поведение и мировоззрение читателя, но не определить его. Текст, как никто другой, определяет человека. Сартр замечает: «Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам... И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает»². «Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия»³.

¹ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политическая литература, 1990. – С. 336.

² Там же. – С. 323.

³ Там же.

Почему Ж.-П. Сартр считает, что человек это проект? Вероятно, потому что некоторые состояния существования не дают человеку быть самим собой. Он постоянно оказывается захваченным вещным бытием, психическим бытием как своим, так и чужим. Часто клиент страдает от аффектов Другого (матери, отца, мужа, жены, детей).

Встреча же с текстом может создать проект своего будущего, т.е. осуществить пробор в будущее для самого себя.

Ситуация рассказа заключается в том, что читатель самого себя может существовать как объект или быть свободным, и это зависит от него самого.

Экзистенции читателя и текста находятся в состоянии борьбы. Экзистенция читателя сталкивается с экзистенцией текста – в результате читатель может быть ранен текстом. Вполне вероятно какая-либо мутация сущности читателя в зависимости от смыслов текста. Чтение есть страдание, боль. Текст – это ад, в который читатель может провалиться.

В данном случае нарушается самодостаточность личности читателя и разрушается его замкнутость, так как видоизменяется граница личности. Возникает ситуация, когда сознание, подсознание и тело читателя как бы становятся продолжением текста. После прочтения оказывается, что невозможно жить по старому, т.к. текст внедряется в судьбу человека. Чтение есть возможность самобытия, случай, шанс для иначе-действия.

Текст отбрасывает читателя к самому себе и это является попыткой экзистирования.

Содержание текста парадоксально, читатель оказывается в ситуации абсурда. А. Камю пишет об абсурде как о чувстве, которое обнаруживается в наш век повсюду: «Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию»¹.

А. Камю размышляет о связи между абсурдом и самоубийством, выявляя в какой мере самоубийство есть исход абсурда. Он считает, что к абсурду приводят такие чувства, как красноречивая пустота, скука, забота, бунт плоти, чуждость мира, раскол и т.д. Сущность абсурда составляют противостояние и непрерывная борьба. Абсурд есть предельное напряжение, поддерживаемое всеми его силами в полном одиночестве.

По М. Хайдеггеру², итог соединяет три структурных момента, модуса экзистенции, являющиеся и тремя измерениями: 1) устремленность за пределы своего существования, проект (будущее); 2) заброшенность в мир (прошлое); 3) падение в мир, растворение в повседневности (настоящее). Хайдеггеровская забота соединяет все стороны жизни. Нарушение любой из этих временных структур, т.е. отсутствие будущего погружает человека в скуку обыденности, разрыв с прошлым рождает чувство тревоги, тоску, а разрыв с настоящим приводит к неумеренной экзальтации, либо беспочвенности существования. Забота есть триединство, и если один элемент из составляющих выпадает, то это переживается как абсурд.

¹ Апель К.О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 225.

² Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 447.

Ж.-П. Сартр задается вопросом, что скрывается за такими словами, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние». М. Хайдеггер исходит из субъекта при определении заботы – заботы о человеке, вступившем в бытие. У Ж.-П. Сартра же тревога связана с выбором не только себя, но и судьбы другого.

Ж.-П. Сартр определяет человека как тревогу. Он пишет: «Это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности»¹. Он считает, что это тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Принимая решение, человек не может не испытывать какого-то чувства тревоги.

«Говоря о «заброшенности» (излюбленное выражение М. Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы. Зброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Зброшенность приходит вместе с тревогой», – пишет Ж.-П. Сартр².

Что касается отчаяния, то этот термин имеет чрезвычайно простой смысл: мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли, ту или иную сумму вероятностей, которые делают возможным наше действие.

К абсурду А. Камю относит и «тошноту» Ж.-П. Сартра, он замечает по этому поводу: «Отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя, это «тошнота», как говорит один современный автор, – это тоже абсурд. Точно так же нас тревожит знакомый незнакомец, отразившийся на мгновение в зеркале или обнаруженный на нашей собственной фотографии, – это тоже абсурд»³.

Ж.-П. Сартр пишет: «...И, не пытаясь ничего отчетливо сформулировать, я понял тогда, что нашел ключ к существованию, ключ к моей Тошноте, к моей собственной жизни. В самом деле все, что я смог уяснить потом, сводится к этой основополагающей абсурдности»⁴.

Ж.-П. Сартр чувство Тошноты связывает с представлением о человеческом вещном существовании, а потому случайном, т.е. тошнота связана с отсутствием порядка. Он пишет: «Удивительная минута. Неподвижный, застывший, я погрузился в зловещий экстаз. Но в самый разгар экстаза возникло нечто новое: я понял Тошноту, овладел ею. По правде сказать, я не пытался сформулировать свое открытие. Но думаю, что отныне мне будет нетрудно облечь ее в слово. Суть его – случайность. Я хочу сказать, что – по определению – существование не является необходимостью. Существовать – значит Быть Здесь, только и всего; существования вдруг оказываются перед тобой, на них можно наткнуться, но в них нет Закономерности»⁵.

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политическая литература, 1990. – С. 325.

² Там же. – С. 321.

³ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Полит. литература, 1990. – С. 231.

⁴ Сартр Ж.-П. Стена: сб.: 16+ / пер. с фр. Л. Григорьяна, Д. Вальяно. – М.: АСТ, 2014. – С. 132.

⁵ Там же. – С. 134.

А. Камю¹ замечает, что абсурд рождается в столкновении между призванием человека и неразумным молчанием. Философ уточняет, что чувство абсурда не равнозначно понятию абсурда. Он говорит о том, что иррациональность, человеческая ностальгия и порожденный их встречей абсурд есть три персонажа драмы, которую необходимо проследить от начала и до конца со всей логикой, на какую способна экзистенция, что он и делает в «Эссе об абсурде».

Абсурд не в человеке и не в мире, но в их совместном присутствии. Абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются. Абсурд – это ясный разум, осознающий свои пределы.

Иррациональное в представлении экзистенциалистов есть разум в раздоре с самим собой. У Э. Гуссерля разум, в конце концов, становится безграничным. Абсурд же, напротив, четко устанавливает свои пределы, поскольку разум бессилен унять его тревогу. А. Камю пишет: «...абсурд, раскол между полным желанием умом и обманчивым миром, между моей ностальгией по единству и рассыпавшимся на бесчисленные осколки универсумом – противоречие, которое их объединяет»². Возвращаясь к теме текста как экзистенции, отмечаем, что читателю угрожает страх потеряться в тексте. Уместная ввиду непредсказуемость и неповторимость события, ощущение возможности как счастья, так и несчастья. Судьбу читателя можно рассматривать как инобытие текста.

Читатель вынужден сопротивляться власти текста, бунтовать против его тирании. Текст настигает читателя и застаёт врасплох. Чтение как бы случается с читателем. Текст испытывает и требует совершения выбора, поступка. Скорее всего, что текст есть судьба, это трагедия. Возможно, что цель чтения есть инициация читателя текстом. Это приобщение к истине.

Читатель посредством текста может переходить от физического времени к временности, т.е. тем самым приобретает экзистенциальный характер.

Ценность текста в беспокойстве, будоражении, дразнении, задевании за живое, раздражении, выведении из себя.

Текст позволяет читателю оказаться в ситуации «тут бытие» (один из переводов *Dasein* по М. Хайдеггеру), т.е. наличного бытия, и это присутствие обеспечивает сам читатель, если он экзистирующий субъект. В этом смысле Ж.-П. Сартр обнаруживает свою связь с М. Хайдеггером как экзистенциалистом именно в трактовке *Dasein*. Он интерпретирует хайдеггеровское *Dasein* как присутствие «здесь и теперь», как наличное бытие, как то, что обнаруживается в экзистенции.

Экзистенциальный уровень текста – это эмоции, аффекты, страсти. Экзистенция Ж.-П. Сартра связана со страхами, тягой к убийству, т.е. преимущественно с деструктивными страстями. У него мы не находим представлений о гармоничной любви, счастье. Любовь в его размышлениях – это страсть, губящая человека. Следовательно, читатель может оказаться экзистирующим субъектом, который выходит за пределы рациональности. Это выход за пределы того сознания, которое философия традиционно связывает (со времен Р. Декарта) с рациональным, теоретическим субъектом.

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Полит. литература, 1990. – С. 222–318.

² Апель К.О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 257.

Ж.-П. Сартр ставит проблему экзистирующего бытия как бытия в трещине, разломе. Это заброшенное бытие, отягощенное бытие. Бытие, отягощенное страхом смерти.

Экзистенциальный уровень текста погружает читателя в инобытие, ставит перед ничто, создавая тем самым пограничную ситуацию, т.е. ситуацию крайнего отчаяния, связанного с неудачей, невозможностью любить, со страхом смерти и т.д.

А. Камю, принадлежащий к числу писателей экзистенциалистов, наиболее сильный в своих метафизических основаниях в литературе, нежели в философской публицистике, не заботился о чисто философской аргументации, о создании философской системы.

Читая его произведения, например роман «Чума», мы сталкиваемся с мнением о том, что серьезный человек не может существовать в ситуации беспорядка, абсурда. Если человек серьезен, он все ставит на карту для победы порядка, закона, рациональности. Но если создать пространство (и Камю его создает посредством вируса чумы), где перестает доминировать порядок, закон, возникает иная событийность как бытие в метафоре, бытие в тексте (как потом скажет Р. Барт), бытие в письме (Ж. Деррида) и т.д., где поддерживается человеческое существование за счет воображаемого. Реальное оказывается потерянным, оно утрачивается, вытесняется.

Потеря реального в тексте невозможна, так как это приводит к его разрушению. Язык, подчиняющийся соображениям порядка, реальности, деградирует как форма повествовательности.

Когда язык хочет нам что-то сообщить, он становится транслятором реальности. Поэтому посредством реального языка нельзя сообщить воображаемое. Хотя сама фраза еще удерживается посредством слов в предложении, но это ведет к гибели фразы, к человеческой катастрофе.

Язык обнаруживает свое непослушание, которое скрывается в нашем бессознательном. Когда язык восстает, это значит, что восстает наше бессознательное. Себя обнаруживают те темные инстинкты души, которые связаны с выражением ужаса, страстей, агрессии, ненависти и т.д. Язык же не способен выражать эти эмоции. Бессознательное репрессируется не только со стороны эго, о котором писал З. Фрейд, но и стороны грамматического закона. Грамматика репрессирует обнаружение аффектов. Аффекты не могут быть манифестированы в языке.

Способность к напряжению, усилию удерживать текст в границах порядка возвращают человеку (герою романа А. Камю «Чума») бытие в его осмысленности.

Читатель – это человек, которому постоянно необходимо делать некоторое усилие. Благодаря его усилию и собственной ищущей природе человек приходит к некоторой новой гармонии своих эмоций. Это усилие может быть очень мучительным и достойное проживание его дает возможность начать все заново.

Протаскивая себя через напряжение, человек вновь обретает реальное: как будто он проходит через собственное разрушение, гибель.

Так через долгую и трудную работу с текстом можно пройти ад и вернуться вновь на землю. Содержание не возвращается тем же самым, оно приходит, и это содержание истинно. Через эту различность, которая может быть кровавой битвой экзистенций читателя и текста, можно прийти к единству с бытием, к со-бытию. Теперь можно расстаться с текстом, так как он записан кровью сердца.

Экзистенция – это не то, что обнаруживает себя как разум, как рациональность, как некоторый метафизический дискурс. Экзистенция – это то, что обнаруживает себя как страстная, мечущаяся, готовая к отчаянию, убийству человеческая индивидуальность. Это борьба, которую человек ведет за свое бытие, возможно, за свою жизнь.

По-видимому, моменты экзистенциального напряжения возникают между аналитиком и пациентом, о чем свидетельствуют имеющиеся описания психоаналитических случаев З. Фрейда, К. Юнга, когда результатом (эффектом) психоаналитического общения оказывается любовь, которая, конечно, является экзистенциальным состоянием.

Онтологическое основание герменевтики: текст и бытие. Онтологическая герменевтика, по всей вероятности, попытается разрешить противоречие между *Cogito* и *Dasein* и начертить онтологический проект новой герменевтики внутри *Cogito*. Новая онтология понимания заключается в аналитике *Dasein*, которое существует, понимая. Возникновение вопроса о бытии связано с возникновением *Dasein* как вопрошающего. Существо герменевтики *Dasein* состоит в рождении его как вопрошающего, для которого быть – значит вопрошать о бытии. Предикатами вопрошания является иметь в виду, намереваться, понимать, выбирать, соглашаться, и таким образом акцент интерпретации смещается с «Я мыслю» на «Я есть». Отношение между бытийствующим и вопросом о значении бытия возвращает нас к истокам феноменологической герменевтики: бытийствующий есть, т.е. он пребывает в бытии, и его сущностью является вопрошание о смысле.

П. Рикер полагает: «...поворот от эпистемологического понимания к понимающему бытию состоялся, надо сначала прямо, без предварительной эпистемологической проработки, описать специфическое бытие *Dasein*, каким оно констатировано в себе самом, и потом вновь найти понимание как один из способов бытия. Трудность перехода от понимания как способа познания к пониманию как способу существования заключается в следующем: понимание, которое есть результат Аналитики *Dasein*, является пониманием, через которое и в котором это бытие понимает себя как бытие»¹.

У П. Рикера онтология есть самоинтерпретирующее бытие. Он замечает: «Субъект, который интерпретирует знаки, интерпретирует себя, больше не является *Cogito*; это – существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой. Так герменевтика открывает способ существования, который остается от начала и до конца интерпретированным бытием»².

Текст и бытие включают онтологическое основание взаимобытия читателя и текста. Это открытие онтологического измерения в личности читателя. Некая точка бифуркации. Вероятно, вся жизнь читателя сворачивается в точку «здесь и сейчас». Скорее всего, мировосприятие воплощается в системе «текст – читатель».

Текст погружает читателя в континуум бытия. Время включает настоящее, прошедшее и наступающее. Прошедшее и наступающее отсутствуют, но они отсутствуя, присутствуют, захватывая читателя. Эти три характеристики времени существуют в единстве, т.е. как бы одновременно, но при этом не сливаются, а отталкиваются. Это притяжение – отталкивание создает пространство. Четвертое измерение, вероятно, и есть просвет, пространство-время, которое может

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 15.

² Там же. – С. 16.

вмещать что-то. Просвет показывает переход времени в пространство. Читатель может оказаться в этом просвете посредством текста, и что обнаруживает себя через самого читателя (через его разум и переживание), в некоем переходе текст-читатель (бытие-небытие). Это некое становление, где присутствует неопределенность. Но неопределенность ни есть хаос, а есть неупорядоченность.

Текст дан читателю как присутствие и как отсутствие, где отсутствие является частью присутствия. Читатель вправе любое из них сделать первичным.

М. Хайдеггер пишет: «Что такое человек, что с ним в основании его существования совершается такое? Не есть ли то, что мы знаем о человеке, – животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, – не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что мы именуем присутствием (Dasein)?»¹.

Читатель может отказаться от радикальной определенности мира и попытаться сосредоточиться на свете, т.е. в свете которого виден текст или в свете, который излучает текст. Это определение контекста, в который включен этот текст: текст как «вот-бытие» как совокупность возможностей, текст как вечно живой поток становления.

Читателю необходимо мужество, чтобы в него нырнуть. Это требует усилия, его должно быть достаточно на обратный путь, на возврат к своему сознанию, которое уже изменится, так как произошло озарение. М. Хайдеггер пишет: «Озарение» по звучанию и смыслу сродни зрению. Через зрение и в качестве зримой суть выступает в своем подлинном свете. Пока длится свечение этого света, зрение хранит зримое им в стихии изначального озарения. Но озарение среди разливаемого им света сохраняет потенциальную темноту своего истока, на свет не выходящего. Молниеносное озарение истины бытия есть прозрение... Озарение есть событие в самом бытии. Событие есть прозрение, возвращающее вещи их сути»². Озарение, которое дает читателю само присутствие в бытии. Можно заметить, что озарение, по М. Хайдеггеру, пожалуй, тождественно интуиции Э. Гуссерля. Этому озарению, т.е. пребыванию в просвете, нельзя научить. Можно только усвоить условия такого озарения. У М. Хайдеггера такое озарение дано простоте созерцания пастуха и крестьянина.

Текст порождает настроение читателя, а настроение читателя порождает текст, что дает захваченность текстом и обеспечивает понимание. Читатель вопрошает, но и сам может быть поставлен под вопрос. М. Хайдеггер пишет: «Так оказалось, что это охватывающее-понимающее вопрошание коренится, по существу, в той захваченности, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении»³. «Так, в основе своего существования человек подвержен захвату и захвачен, охвачен желанием «стать тем, кто он есть», охватываем своим же понимающе-схватывающим вопрошанием. Но эта захваченность – не блаженное благоговение, а борьба с непреодолимой двусмысленностью всякого вопрошания и бытия»⁴.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 331.

² Там же. – С. 257.

³ Там же. – С. 333.

⁴ Там же. – С. 343.

Текст и читатель дают бытию и времени сбыться в своей принадлежности, т.е. иметь место бытию и времени как событию. Текст и читатель – это встреча, это Со-бытие. Текст несет весть. Читатель может оказаться в (внутри) этом событии, на этом собрании, присутствовать как совесть бытия, как совесть мира. По М. Хайдеггеру, совесть человека участвует в собирании бытия, его осуществляет не просто человек, а совесть, так как она является источником заботы. Это то, что беспокоит. Для того чтобы стать человеком (т.е. человек в этом вечном процессе становления), необходимо принять на себя заботу о бытии, собирании бытия. Нужно впустить в себя это бездонное, нечеловеческое, это Ничто. М. Хайдеггер пишет: «Ничто никогда не ничтожно, равным образом оно и не ничто в смысле предмета; оно – само бытие, чьей истине вверит себя человек, когда преодолевает себя как субъекта и, значит, когда уже не будет представлять сущее как объект»¹. Это, вероятно, можно было бы определить как бытие смерти. Только тогда человек осуществляет себя как возможность, как чистая или абсолютная возможность. М. Хайдеггер считает, что в этом смысле возможности человека безграничны, если человек вступает на путь собирания бытия, собирания целого. «Имение возможности бытия значит: впускание и вмещение его»².

И пастух, главный герой последних хайдеггеровских текстов, поднимается туда, наверх, в мир божеств, как Заратустра. Туда его путь, туда его дорога, туда он уходит без страха смерти, растворяясь. Но растворяется его личное, частное, и остается это бездонное, бытийственное. Это и есть реализованное «вот бытие», а не «вот личность», которая неумерена в своих претензиях на центрацию мира вокруг Я.

Читателю грозит возможность упустить себя. По М. Хайдеггеру, это значит поступить так, как чаще всего поступают люди. Такой поступок он называет соблазном безличного существования. Это человек массы, поверхности. То, что орудует в нас и вместо нас, и то, что есть в каждом из нас. И от этого нас, людей, может спасти совесть, которая не дает прекратиться нашей заботе о бытии. Но необходимо отличать заботу от попечительства, которое есть» преследование бытия, чем и занимаются наука и техника. Забота не препятствует бытию раскрываться, на то есть человек как существо мыслящее. И самая его ранняя мысль, прежде чем рациональная, это мысль о мире. О мире как целом.

М. Хайдеггер возвращает нас к нашим основаниям. Он возвращает нас к основаниям языка, к основаниям бытия. Философ предлагает рассматривать язык как дом бытия. Бытие доминирует в этой позиции.

Бытие говорит. Это говорение можно услышать. Бытие говорит в тишине. Зов тишины есть зов бытия. Тишина может показаться пустой, но эта пустота есть пустота бытия, которая открывается человеку. Именно человек может заполнять их собой. Но есть опасность заговорить бытие, не дав место тишине. Хайдеггер связывает веяние тишины с озаряющим восторгом. Он пишет: «...всякое присутствие имеет свое происхождение в прелести в смысле чистого восторга зовущей тишины»³.

И, вероятно, необходимо вновь вернуться к миру, к той триаде, которую мы находим у Хайдеггера: мир-миф-мысль. Имеется в виду миф не как нечто чувст-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2015. – С. 62.

² Там же. – С. 395.

³ Там же. – С. 297.

вующее, а как поступающее-мыслящее. Это Бытие требует поступка. Без поступка, без деяния мысль утрачивает свою весомость, она становится пустой. Не всякое деяние Хайдеггер назвал бы поступком, то дело, которое не ведет к цельности мира, которое не участвует в собрании бытия, поступком не является.

Путь к целому философ предлагает через четверицу. Он пытается создать такую систему, в которой всему было бы место – все стихиям, всем божествам и смертным. При этом система не разрывалась бы внутренними противоречиями, а была бы собранием, согласием.

Вероятно, задача психотерапевта и клиента – каждому отказаться от своего эго и стать текстом, довериться бытию.

Один из слушателей М. Хайдеггера, Медард Босс, пишет о влиянии фундаментальной онтологии на возникновение альтернативной психиатрии. По нашему мнению, М. Босс попытался взглянуть на Dasein с нескольких позиций:

- 1) открытости бытию;
- 2) способности к установлению дистанции;
- 3) экзистирования субъекта, которое удерживает, помогает быть в Dasein.

Первый критерий, который позволяет отделить здоровое от больного, есть недостаточная свобода телесного бытия, т.е. телесная несвобода в человеческом бытии есть признак нездоровья. Это означает, что принужденность жестов, позы, движения, т.е. невербального поведения, является признаком болезни. Возникает неспособность открыться телесным образом человеческому бытию. Вероятно, все это говорит о том, что бытие запрашивает у человека не только адекватности мыслительного проживания, но и телесного. Так, например, «жест землепашца» есть жест бытия. Несвобода телесности означает, что страдает онтическая сфера бытия. Это неспособность отвечать телесно на запрос бытия. Телесная неадекватность присутствует в картине течения любого психического заболевания.

Второй критерий отличия здорового сознания от патологического – это нарушение пространственно-временных ответов на запрос бытия.

В понятие Dasein входит размещение себя в некотором месте. Необходимо также экзистенциальное овременение бытия.

В случае маниакально-депрессивного синдрома мы сталкиваемся с нарушением пространственно-временного бытия. На стадии маниакальности формируется ощущение эйфории: человек чувствует себя хозяином мира, божественно всемогущим. Происходит соединение смыслов, далеко отстоящих друг от друга.

Этот признак наблюдается как при маниакально-депрессивном синдроме, так и при шизофрении.

В маниакальном состоянии человек оказывается так далеко от того, где он находится (и с кем), что он ничего не может сделать «здесь и сейчас». Захваченность сознания маниакальной идеей перемещает субъекта в место ее осуществимости, но это место неизвестного, далекого отстояния. Состояние вблизи бытия оказывается невозможным. Нарушается направленность бытия к сближению. Чтобы Dasein состоялось, необходимо оказаться вблизи бытия, а не с отчужденным сознанием вдали бытия, т.е. быть неотчужденным предполагает возможность со-бытия. Когда человек остается один и не может ни с кем сблизиться, как в случаях маниакальности бытие воспринимается отчужденным, то он разрушается из-за того, что оказывается вне времени и пространства.

При смене маниакальной стадии наступает стадия депрессии. Один этап сменяется другим. Возможны прямые и обратные переходы. В депрессии человек ничтожит и себя, и бытие. Он не способен отвечать бытию на его запрос, не способен экзистировать из-за того, что эта способность нарушена, человек поражен неадекватным ответом бытию. Это связано с переживанием своей ничтожности, ничтожности, греховности и вины, которые могут иметь очень большую длительность.

Отношение к бытию остается отчужденным и человек превращает себя в ничто, как ничтожение Я, и Я утрачивает способность отвечать бытию, а ничтожение бытия ведет к смерти. Человек уничтожает себя как возможное бытие. Это разрушение себя, т.е. самоубийство.

Анализ с точки зрения Dasein как нарушение способности бытия быть вблизи и открываться человеческим образом, показывает, что происходит разрушение бытия при маниакальном симптоме, и разрушение бытия в себе – при депрессивном. Именно таким образом М. Босс трактует второй критерий нарушения бытия. Если обратиться к шизофрении, то согласно аналитике Dasein, это состояние также обнаруживает нарушение открытости бытию. М. Босс говорит о сложной форме вялотекущей шизофрении, характерной для XX века. Такое заболевание не доходит до крайних точек шизофрении, а является вялотекущим процессом. Что же нарушается в этом ответе на запрос бытия? Каждая вещь запрашивает своего присутствия. Возникает ситуация обратная той, что имела в маниакально-депрессивном случае, т.е., напротив, не удастся состояние дали. Даже пятно на стене призывает к себе, и человек начинаем выяснять его природу и факт появления. Неочевидность того, что вдали, является следствием сосредоточенности на том, что вблизи. В этом случае мир рассматривается через то, что находится вблизи от нас, например, взгляд на мир через «голубизну рубашки».

У М. Хайдеггера Dasein суть отношения как вблизи, так как и вдали. Dasein – это и сближение, и отдаление в бытии. Таким образом, дефект овременения и размещения, т.е. время и пространство дают повод для анализа психопатии и шизофрении. М. Босс пишет, что такие больные часто попадают в зависимость как от близких людей, так и от вещей.

Возможности экзистирования ограничены. Возможность бытия в пространстве может ограничиться до небольшой комнаты и даже до пятна на стене, вследствие чего сознание либо убегает в фантазмы прошлого, либо галлюцинирует, тем самым уничтожается возможность быть на просвете, на свету, что является нарушением критерия и овремененности, и опространствливания бытия. Нацеленность на бытие оказывается неисполненной. Экзистенция поражается либо за счет прерывания, либо за счет бытия «близки».

Еще одним из нарушений Dasein как открытости и свободы являются невроз и неврастения. У здорового человека наличествует открытость бытию и даже предоставление этой открытости другому в виде аванса. Так, например, образование позволяет иметь открытость бытию. Способность учить есть способность открытости, кредит свободы. Именно с этой точки зрения М. Хайдеггер рассматривает нарушения в неврозе и неврастении. В неврозе есть принужденность сознания, навязчивость идеи, состояния и т.п., а свобода Dasein ограничена, но не невозможна, как в случае психопатии. Некоторый зов бытия не доходит из-за той навязчивости, которая имеет место в сознании человека. Бытие трансценди-

рует, т.е. сообщает о себе, но оно говорит неслышно. Неврастения имеет меньшую навязчивость, чем невроз. Отмечаются жалобы на скуку и бессмысленность бытия. Аналитика Dasein может быть психологической поддержкой, как, например, у В.Франкла.

Хотя запрос бытия человек слышит, но ответить не может, возникает скука как результат напряженного состояния между запросом бытия и невозможностью на него ответить.

Восстановление способности экзистирования, способности отвечать запросу бытия есть поддержка в стратегии Dasein.

В современном мире больше наличествуют неврозы и неврастения, связанные с неспособностью людей отвечать бытию, доходящие до отвращения к бытию. Неспособность к открытости бытию обусловлена, прежде всего, неспособностью поставить себя под вопрос, существовать в стратегии вопрошания.

Таким образом, предложенная М. Боссом аналитика Dasein позволяет определить, какая способность человека нарушена. Как показывает анализ литературы и психотерапевтического опыта, пациент и психотерапевт могут находиться на разных уровнях интерпретации психологической проблемы: герменевтическом, феноменологическом, экзистенциальном, онтологическом, психоаналитическом и т.д. Несовпадение этих уровней затрудняет или препятствует пониманию. Задача психотерапевта состоит в том, чтобы понять ту систему интерпретации, в которой находится пациент, и сформулировать вместе с ним переходную систему интерпретации, которая позволит расширить горизонт понимания пациента. Продолжение и завершение психологической работы связано с созданием общей для психотерапевта и пациента системы интерпретации. Тем самым пациенту обеспечивается возможность не ограничивать себя уровнем интерпретации психотерапевта и расширить свой горизонт понимания, обратившись к Другому.

Тема 2. ПСИХОАНАЛИЗ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОЦЕДУРА

Любая психотерапевтическая процедура есть возможность пути к себе.

Уже З. Фрейд полагал, что с методической точки зрения психоанализ – это лечение разговором, «включающее» трансфер¹.

С некоторой долей уверенности мы можем согласиться с размышлениями Х.-Г. Гадамера о необходимости психотерапевтической беседы² в случае нарушения коммуникации. Философ рассматривает неспособность к разговору как утрату способности войти в герменевтический круг.

Человек становится неспособным включаться в общий разговор, получать ответ и возможность поставить себя под вопрос, что переживается как собственное болезненное состояние. Так, например, неспособность поставить себя под вопрос может означать неспособность к открытости.

Психотерапевтическая беседа позволяет преодолеть дефект диалогичности путем введения в речь, движением в языке, круговращением в языке, как считают Х.-Г. Гадамер и М. Хайдеггер.

¹ Фрейд З. О клиническом психоанализе // Избр. соч. – М.: Медицина, 1991. – С. 285.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

У М. Хайдеггера в качестве проложенной дороги к языку является событие пребывания в герменевтическом круге. Говорение друг с другом направляется стремлением показать то, в отношении чего производится высказывание. Обговаривание является тем общим согласием, таким выведением его на свет, относительно которого существует желание высказать, выставить напоказ. Это удастся в случае, когда человеческое существо оказывается вблизи сказываемого, ведет себя как послушное ему.

Мы можем (полагая, что психотерапевтическая процедура аналогична герменевтическому кругу) присоединиться к мнению Х.-Г. Гадамера, который считал, что герменевтический круг согласует неповторимость взгляда на мир каждого отдельного человека, с отражением в нем мира в целом, благодаря диалогу, соединяющему опыт «Я» и Другого.

По всей видимости, психотерапевт в психотерапевтическом процессе как коммуникативном действии использует какой-либо метод, чтобы обеспечить возможность оказаться с пациентом в ситуации герменевтического круга, в котором возможно достичь понимания. Путь, который выбирает терапевт для того, чтобы попасть в герменевтический круг, может быть разным. Так, Ф. Шлейермахер считает, что вхождение в круг понимания происходит через интуицию; у В. Дильтея – через сопереживание и вживание во внутренний опыт другого; Х.-Г. Гадамер же определяет цель герменевтического круга как достижение согласия по существу, как возможность договориться, направляемой существом дела.

М. Хайдеггер полагает, что движение в герменевтическом круге есть круговращение в языке. Круг имеет не только движение, но и направление, т.е. путь. П. Рикер предполагает говорить о герменевтической дуге, идущей из жизни через произведение или читателя и возвращающейся в жизнь.

В нашем случае, принимая во внимание все ранее изложенное, можно, вероятно, сказать, что дуга или герменевтический круг включают встречу пациента и аналитика.

Мы полагаем, что аналитику необходимо иметь способность открытости бытию и даже предоставлять эту Открытость другому (пациенту), в виде аванса, кредита свободы, так как приход пациента – это случай выражения и надежды открытости бытию. Человек слышит запрос бытия, но ответить ничего не может, в результате чего появляется скука, тоска, тревога и т.п.

Если психотерапевт хочет понять коммуникативную стратегию пациента, то ему необходимо увидеть его в опыте взаимодействия с жизненным миром, так как он отражает собой совокупность смысловых горизонтов. Психотерапевту необходимо раскрыть возможности пациента. Это произойдет, если клиент будет иметь возможность существовать в психотерапевтическом процессе как феномен.

На наш взгляд, в психоанализе возможность попадания в ситуацию герменевтического круга являют собой трансфер и контртрансфер.

Сам З. Фрейд отводил большую роль трансферу (*transfere* от лат. *perenosit*) в терапевтическом механизме психоанализа. Он писал о переносе: «Всякий раз, когда мы исследуем невротика психоаналитически, у последнего наблюдается неприятное явление перенесения, т.е. больной переносит на врача целую массу нежных и очень часто смешанных с враждебностью стремлений. Это не вызывается какими-то реальными отношениями и должно быть отнесено к проявлениям давних, сделавшихся бессознательными фантазиям – желаниям»¹.

¹ Фрейд З. Психология бессознательного. – СПб.: Питер, 2010. – С. 378.

Психоанализ считает, что перенос есть перевод на личность психотерапевта эмоционального отношения пациента к значимым для него людям, перевод на аналитика своих аффективных переживаний.

Трансфер – это отношения между пациентом и аналитиком, наполненные глубоким доверием и неограниченной открытостью, которые существуют между ребенком и матерью, между любящими друг друга взрослыми людьми, между верующим и его божеством. Аналитик вызывает эти аффекты, предлагая про-жить, пере-жить их. По этому поводу З. Фрейд писал: «Ту часть своей чувственной жизни, которую больной не может более вспомнить, он снова переживает в своем отношении к врачу, и только благодаря такому переживанию в перенесении он убеждается в существовании и в могуществе этих бессознательных сексуальных стремлений. Симптомы, представляющие собой – воспользуемся сравнением из химии – осадок прежних любовных (в широком смысле слова) переживаний, могут быть растворены только при высокой температуре переживаний перенесения и тогда только переведены в другие психические продукты. Врач играет роль каталитического фермента при этой реакции, по прекрасному выражению Ференци, того фермента, который на время притягивает к себе освобождающиеся аффекты»¹.

Такие аффективные реакции на бессознательном уровне могут быть и у людей не только во время психотерапевтического процесса, но, как результат переноса, присущи любым человеческим отношениям и могут проявляться в обыденной жизни. Так, З. Фрейд писал: «Перенесение наступает при всех человеческих отношениях больного к врачу, самопроизвольно; оно повсюду является истинным носителем терапевтического влияния, и оно действует тем сильнее, чем менее мы догадываемся о его наличии. Психоанализ, следовательно, не создает перенесения, а только открывает его сознанию и овладевает им, чтобы направить психические процессы к желательной цели»².

Если предположить, что существует уровень коммуникации, достигаемый путем ряда интерактивных ответов (*responsiveness*) между пациентом и психотерапевтом, то существенным оказываются способы разграничения между различными видами реакций – ответов пациента аналитику. Хотя может показаться, что перенос и контрперенос всегда одни и те же, т.е. не имеют разновидностей.

Может показаться, что перенос и контрперенос – это установление субъект-объектных отношений, а не субъект-субъектных, где, казалось бы, в первом случае объектом оказывается психоаналитик, а во втором – пациент.

Но если мы вспомним, что З. Фрейд пришел к мысли, что бессознательное обнаруживает себя в сознании, то, вероятно, оно как бы просачивается, прорывается сквозь поры, сквозь разрывы сознания.

Сознание – это мерцающий процесс, в котором наряду с феноменами сознания возникают представления, нарушающие порядок сознания, отсюда следует, что бессознательное – это не то, что находится где-то в глубине, и не то, что надо искать как клад. Оно находится здесь же, т.е. там, где сознание. Это наше бытие, со-бытие.

Бессознательное присутствует, оно уже есть. Оно всегда есть и всегда в действии. Сознание отчасти мешает присутствовать бессознательному, так как именно оно осуществляет контроль, вытеснение содержания бессознательного.

¹ Фрейд З. Психология бессознательного. – СПб.: Питер, 2010. – С. 378.

² Там же. – С. 379.

З. Фрейд нашел в бытии те состояния, в которых бессознательное присутствует как присутствующее в сознании. Бессознательное всегда есть, оно присутствует так, что сознание его постоянно контролирует. В тех состояниях, в которых сознание отвлекается, бессознательное присутствует более явным образом. Бессознательное находит обходной путь, чтобы найти себе место для того, чтобы ввести себя в присутствие.

Если говорить о классической философской парадигме, то оказывается, что бессознательное в психоанализе – это подлинный субъект. Бессознательное является подлинным субъектом, так как пытается ввести себя в присутствие посредством обходного маневра, т.е. через сновидение, свободные ассоциации, ошибочные действия, остроумие, т.е. бессознательное оказывается носителем свойств, а сознание является предикативным. Итак, если бессознательное является субъектом, то сознание является предикатом. З. Фрейд не исследовал этот вопрос в контексте лингвистики.

Если бессознательное является субъектом, а субъект бесконечен, следовательно, можно предположить, что работа с ним не может быть завершена. Как, например, об этом писал З. Фрейд в случае анализа сновидения «...в сущности, нельзя быть никогда уверенным, что мы вполне истолковали сновидение: даже в том случае, когда толкование вполне удовлетворяет нас и, по – видимому, не имеет никаких пробелов, остается все же возможность, что то же самое сновидение имеет еще и другой смысл. Масштаб, мера сгущения, таким образом, строго говоря, всегда не определены». Сознание же является конечным, оно замкнуто индивидуальностью, а бессознательное индивидуальностью не замыкается. И отсюда, по всей вероятности, и намечается выход на уровень коллективного бессознательного, потому остается неясным, можем ли мы поймать неуловимую сущность бессознательного до конца, либо мы только прикасаемся к нему, как к Я-есть?

Свободные ассоциации, сновидения, ошибочные действия, вероятно, представляют собой некие единицы текста бессознательного, как некие единицы, или точки, обладающие тотальностью в обнаружении бессознательного.

Бессознательное являет собой процесс взаимодействия, в котором коммуницируют, сталкиваются бессознательное пациента и бессознательное психоаналитика. И это взаимодействие мы будем называть интерактивным бессознательным.

Таким образом, взаимодействует не только сознание участников, но и бессознательное, т.е. реакция взаимодействия бессознательного пациента и аналитика.

Интерактивное бессознательное – это влияние бессознательного одного из участников психоаналитической процедуры (пациента и аналитика) на бессознательное другого, например, путем провокации, возвращения к травмирующей ситуации, которая была когда-то вытеснена.

Часто пациент бессознательно ставит психоаналитика в ту ситуацию, в которой заложена сама проблема пациента и в которой психоаналитик может почувствовать или испытать чувства и эмоции, которые характерны для проживания пациента, которые повторяются и мучают его своей непереносимостью.

Таким образом, психоаналитику представляется возможность прожить, пережить эту боль и в результате выйти на понимание проблемы, вернее, на предпонимание. Это один из случаев, который в психологии называется проективной идентификацией.

Пациент (бессознательно) как бы заставляет психоаналитика совершить промах, предопределенный его прошлым, на что первоначально его может спровоцировать и сам психоаналитик своей коммуникативной стратегией.

Проблема пациента может состоять в том, что он время от времени осуществляет перенос травмирующей его ситуации на сходные с ней по ассоциации. Пациент бессознательно боится, что такая аналогия приведет к тому же «ужасу», который он пережил однажды, вернее не смог пережить и отныне это вытесненное, непережитое находится в его бессознательном как бы «на чеку». Это можно сравнить с тем, что неизвестное по силе и неопределенное моментом своего наступления стихийное бедствие, например землетрясение, вызывает бегство животных, т.е. они реагируют преждевременно.

Формы интерактивной, т.е. взаимодействующей коммуникации в виде трансфера и контртрансфера могут быть различными. Их объединяет то, что действие трансфера со стороны пациента бессознательно, как оно бессознательно со стороны психоаналитика, если это контртрансфер. З. Фрейд писал, что бессознательное одного человеческого существа может реагировать на бессознательное другого без помощи самосознания.

Итак, время от времени один из участников психоаналитической процедуры может выпадать из ситуации субъект-субъектных отношений или отношений Я-Ты и на бессознательном уровне оказываться в позиции объекта. Кто и когда его провоцирует стать объектом, т.е. ставит в ситуацию переноса или контрпереноса? Это делает бессознательное, симптом, скрипт, которые обуславливают состояние парализованности, как бы тотальной зависимости, вызванных сложившейся ситуацией, которая аналогична ситуации возникновения психологической проблемы и ее вытеснения в бессознательное. Как только возникает такая ситуация, человек переходит на бессознательный уровень переживания и его действие минует этап внутренней интерпретации. Контекст как бы поглощает текст. На время снимается конфликт между внутренней и внешней интерпретациями. Но из этой ситуации можно извлечь пользу. Перенос есть реальная возможность для психоаналитика оказаться на уровне: 1) предпонимания; 2) самого понимания проблемы пациента.

Этап предпонимания (догадка) характерен для психоаналитика, понимание же возможно только в случае подтверждения (осознания) проблемы пациентом, когда психоаналитик довел до него то, что уловил в предпонимании, то, что осознал аналитик, и то, что должно быть им проверено в процессе говорения с пациентом, в котором и произойдет понимание, т.е. осознание проблемы пациентом является подтверждением догадки психоаналитика и представляет собой результат их совместного прохождения по герменевтическому кругу.

Коммуникация психотерапевт – пациент со стороны аналитика включает два уровня прибывания в процессе: сознательный (сравнительно-аналитический) и бессознательный (интуитивный), тогда как пациент может долгое время находиться на бессознательном уровне. Задачей психоаналитика является проживание этого процесса на сознательном уровне посредством постоянной рефлексии. При этом необходимо учитывать, что, вероятно, именно бессознательное поведение, включающее эмоции и чувства обоих участников (скорее всего это соответствует дильтеевскому вживанию), приводит к пониманию и осознанию пациентом его проблемы (комплекса, скрипта). Бессознательное, минуя этап внутренней интерпретации как контроля (суперэго), прорывается во внешнюю

интерпретацию аналитика. Можно предположить, что понимание на интерактивном уровне возникает раньше, чем на когнитивном. Восприимчивость психотерапевта к бессознательной коммуникации пациента появляется в его резонансе на интерактивное давление. Подобная реакция может возникать в результате совпадения (соответствия) того, что относится к личности психоаналитика и материала, исходящего от пациента. То, насколько психотерапевт может оказаться восприимчивым к пациенту на интерактивном уровне, по сравнению с когнитивным пониманием, будет зависеть от разных моментов. Например, расширение диапазона эмпатического резонанса психотерапевта – это то, что необходимо в ходе анализа. Усиление же какого-либо чувства (эмоции) до уровня аффекта захватывает аналитика и делает его объектом, выпавшим на время из сравнительно-аналитического мышления.

С одной стороны, эмпатия психоаналитика по отношению к пациенту необходима, но, с другой – она не должна доходить до уровня синтонии, хотя некий резонанс чувств, то, что можно назвать «побывать в чужой шкуре» или «вжиться в чувства другого», позволяет обоим установить коммуникацию Я ↔ Ты отношений и придти к пониманию проблемы.

Вероятно, чем более свободно резонирует психоаналитик на незнакомые «ключи» или диссонансирующие «гармоники» пациента, т.е. другого, тем, возможно, сильнее это будет повышать их чувствительность к тем бессознательным интерактивным намекам (обмолвкам, репликам и т.д.), которые зачастую являются центральными для понимания пациента.

Все это говорит о том, что возможность резонанса психоаналитика возрастает с увеличением диапазона эмоций и чувств, которые он испытывает в момент проживания психотерапевтического процесса, и оказывается эффективной, насколько наличествует совпадение с чувственным контекстом той проблемы, которую может иметь сам аналитик.

С некоторой долей уверенности мы можем заметить, что в любом случае пациент может вносить некоторый вклад в формирование реакции с тем, чтобы ограничить тем самым длительность пребывания в позиции «объекта». Необходимо вспомнить о гадамеровской дистанции, которая необходима, иначе психоаналитик окажется в ситуации синтонии с клиентом.

Несмотря на то, что психоаналитик хорошо подготовлен теоретически и проработан практически (в течение нескольких лет он проходит индивидуальный психоанализ у практикующего психоаналитика), а потому может осознавать готовность к работе, но бессознательно реагировать сродни животным ввиду надвигающейся стихийной опасности.

Использование пациентами коммуникации путем воздействия или проективной идентификации как средства передачи терапевту невербальных сообщений, невыраженных словами, следует учитывать в тех случаях, когда интенсивность чувств, связанных с такой передачей, очень высока. Иногда именно интенсивность и выступает основным коммуникативным фактором. Тогда психотерапевты, реагирующие адекватно на такую коммуникацию, обнаруживают переживания в себе чувств, сходных по интенсивности, т.е. некое «вживание».

Традиционная точка зрения отражает то, что сильные эмоции любого рода побуждают, скорее, к действию, чем к созерцанию, ослабляют способность наблюдать и правильно оценивать данные, а сильная эмоциональная реакция аналитика может нанести ущерб своему клиенту. Эмоциональная чувствительность

аналитика должна быть, возможно, экстенсивной нежели интенсивной, дифференцирующей и мобильной.

Но в отличие от традиционной точки зрения можно считать, что аналитик или психотерапевт должен научиться переносить контакт с сильными эмоциями, с тем, чтобы они не «побуждали к действию». Он не должен подавлять эти чувства. Если же способность к ясному созерцанию или наблюдению затемняется, то возможную коммуникацию следует искать лишь после того, как восстанавливается достаточная ясность мышления (т.е. дистанция).

Контрперенос можно рассматривать как результат влияния пациента на бессознательные чувства психоаналитика, как замечает сам З. Фрейд¹, в результате чего аналитик должен использовать самоанализ для разрешения проблемы или поиска дальнейшей аналитической помощи.

Мы считаем необходимым подчеркнуть, что аналитику, наряду со свободно работающим (распределяемым) вниманием, необходима свободно побуждаемая эмоциональная чувствительность, чтобы чувствовать эмоциональные движения пациента и его бессознательные фантазии. Наше исходное предположение заключается в том, что бессознательное психоаналитика понимает бессознательное пациента. Этот раппорт на глубоком уровне психики выходит на поверхность в форме ощущения, опознаваемого аналитиком в его реакции – ответе в форме «контр-переноса». Это наиболее динамичный способ услышать голос пациента. Это ситуация углубления в эмоциональные переживания клиента, когда аффект является исходным; одновременно основой этого захвата позиция аналитика сопровождается постановкой в его позицию объекта и ситуацию субъект-объектных отношений. Здесь важно различать контрперенос как патологическое явление и как аффективную реакцию – ответ аналитика на коммуникации пациента, в особенности его аффективную реакцию иметь в виду различные формы, которые принимает перенос пациента².

Эмоции аналитика, возникающие в ходе анализа, имеют ценность и для пациента, если их использовать в качестве дополнительного способа постижения (инсайта) бессознательных конфликтов и защитной реакции пациента.

В результате анализа работ З. Фрейда³ мы можем заметить, что бывают случаи, когда для пациента является большим благом, если аналитик открыто выражает некоторые из своих чувств. Тогда на завершающих стадиях анализа, когда способность пациента к объективной оценке уже увеличилась, аналитику особенно необходимо улавливать проявления контрпереноса и возможность – прямо или косвенно – их интерпретировать, когда пациент ему это открывает. Без этого клиенты не могут объективно распознать большую часть иррационального родительского поведения, являющегося таким сильным фактором в развитии невроза. В случае, когда аналитик ведет себя по-родительски и скрывает этот факт, возникает момент – из-за непрерывного подавления того, что является реакцией на родительское поведение, он не может распознать любовь и враждебные чувства к родителю в психоаналитическом процессе.

Очень здравым является тот принцип, согласно которому контрперенос не должен вторгаться в процесс анализа, но это не должно отвращать нас от

¹ Фрейд З. Психология бессознательного. – СПб.: Питер, 2010. – 317 с.

² Там же.

³ Фрейд З. Введение в психоанализ / пер. с нем. Г.В. Барышниковой; под ред. Е.Е. Соколовой, Т.В. Родионовой. – СПб.: Азбука, 2015. – 455 с.

использования резонанса психоаналитика на пациента, чтобы помочь дальнейшему выслушиванию клиента.

Пациент и психоаналитик – это встреча, которая может быть Со-бытием, так как каждый, имея свой уровень интерпретаций, вступает в этот конфликт интерпретаций и через перенос или контрперенос (то, что является общим для них и бессознательно являет интерпретацию) вопрошают и в этом захвате оказываются в говорении с бытием. Говорят не они, а говорит бытие. Это Со-бытие, так как пациент-аналитик, для обоих – это проживание, переживание, свернутое до точки. Точка, в которой происходит концентрация, накопление потенции, которая, «взрываясь», начинает новый этап процесса становления человека, и вновь появляется дистанция. Дистанция может постепенно возрастать, пока не обеспечит новую разность потенциалов, и это напряжение может вновь потребовать встречи с бытием так близко, что охватывает ужас или восторг от инсайта.

Дело в том, что процессы переноса и контрпереноса в различных формах интерактивного бессознательного и обуславливают обратимость процесса, т.е. временной обмен ролями текст-читатель, ведущий-ведомый, когда проявляется субъект бессознательного.

Напрашивается вопрос: о каких субъект-объектных или субъект-субъектных отношениях мы говорим, когда касаемся психотерапевтического процесса как процесса становления. Как мы заметили, в качестве субъекта может выступать и наше бессознательное.

Итак, встреча пациента и аналитика как процесс становления дает реальную возможность быть, быть как Я есть. Я есть такое бытие, такое Я, которое в какие-то моменты жизни человек не может осознать. Посредством встречи создается возможность сбываться бытию и времени как событию.

Вот почему в этой встрече пациента и аналитика необходимо дать место эмоциям, чувствам, аффекту, чтобы снять маску, унаследованную от социума, и, ощутив кукольность своего тела, дать ему жить свободно. Согласно М. Хайдеггеру (в интерпретации В. Подороги), это создает возможность вернуться к корням, к своему ландшафту, пребывая в возможности чувствовать боль посредством психоанализа. Участники обретают способность нести боль бытия.

Таким образом, психоанализ является одним из уровней интерпретации текста пациента.

Перед психоаналитиком стоит задача понять феномен психологической травмы, которая имела место у пациента и была когда-то вытеснена в бессознательное.

В процедуре психоанализа проявления бессознательного являются предметом созерцания, которые что-то производят в сознании пациента, за чем может наблюдать психоаналитик как за процессом. Аналитик оказывается в роли свидетеля изменения жизненных смыслов. Происходит встречное движение сознания аналитика и пациента, требующее всего внимания к последнему. Все это, скорее, происходит в силу того, что сознание обоих направлено, устремлено к смыслам.

Психоаналитическая процедура дает возможность быть в присутствии, распознать посредством со-бытийствования или интеракции бытие, которое являет собой бессознательное. Как сказал бы Ж.-П.Сартр, аналитик оказывается тем Другим, который необходим нам для нашего самопознания, самопонимания. Повидимому, захваченность пациента своей проблемой, т.е. своим психическим

бытием, которое овеществляет и объективирует, не дает ему возможности быть самим собой, что оставляет его в позиции объекта. Переживание и проживание в психоаналитическом процессе выводит его на стадию проекта.

Перенос и контрперенос нарушают самодостаточность личности аналитика, возникает ситуация, когда сознание, подсознание и тело аналитика становятся продолжением пациента. Пациент приближает аналитика к самому себе, осуществляет захват, что создает для последнего момент экзистирования, выхода за свои собственные пределы.

Интерактивное бессознательное – это как бы последняя схватка, в которой бессознательное желает остаться неизвестным, непознанным.

Психоанализ с точки зрения онтологической герменевтики пытается рассмотреть противоречие между сознанием и бессознательным как проявление различности самого бытия. В психотерапевтической процедуре реализуется возможность стать участником Со-бытия, являть это бытие в своей интерпретации, в самоинтерпретации и в интерпретации Другого, благодаря чему осуществляется процесс различения. Для понимания пациенту и психотерапевту необходимо сближение и удаление, чтобы пережить боль, побывать в ситуации гадамеровской межи или хайдеггеровского просвета.

Возможно, психоанализ позволяет пациенту понять, чья интерпретация лежит в основе его жизненного мира, кто является интерпретатором его жизни, что приводит его к вопросу о том, находился ли он в бытии до того, как начал полагать себя и располагать собой. Человеком или субъектом ему еще предстоит стать. Решающая роль в этом переходе от бытия-объекта к бытию-проекту принадлежит интерпретациям психоаналитика. Проживание, осуществляемое в психотерапевтической процедуре, является лишь продолжением вечного процесса становления, который сопровождается конфликтом интерпретаций и самоинтерпретаций.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Гуманитарные науки долго пребывали в тени естествознания, эта зависимость не преодолена и сегодня, стоит только обратиться к анализу научных статей по истории, философии, юриспруденции, филологии, чтобы понять, что, как и диссертационные исследования, они построены по типу естественно-научных текстов, с преобладанием субъект-объектной парадигмы. Между тем именно в XX веке гуманитарные науки претерпели существенные изменения, были осмыслены и приобрели значение другие теории: феноменология, экзистенциализм, психоанализ, феноменология религии, фундаментальная онтология М. Хайдеггера, которые остро поставили под вопрос самого познающего субъекта его способность создавать эпистемологические парадигмы, подобные наукам о природе. Гуманитарные науки также стремились познавать закономерности, устанавливать сходства, исследовать причины и следствия, т.е. доказывать, что они тоже науки. Однако это науки особого рода: статус гуманитарных наук основывается на том, что они познают тот «объект», частью которого они сами являются со своим мировоззрением, заблуждениями, предрассудками. Науки о духе познаются мировоззрениями (суммировал эти различия В. Дильтей). Таким образом, была поставлена под вопрос возможность кантовского «чистого разума», обоснование трансцендентального субъекта столкнулось со сложностью включения в его аналитику эмпирического субъекта. Эмпирический субъект с его аффектами, приверженностью традиции, опорой на предание, предопределенный к судьбе и своей доле не только эпохой, но также принадлежностью к нации, своему народу не может быть «вынесен за скобки» ради чистоты эпистемологического построения. Он является предметом рефлексии для самого себя, т.е. прежде чем стать обоснованием знания, он предопределен к тому, чтобы прояснить собственные основания познания, его границы и т.п.

Позиция философской герменевтики как теории и метода состоит в том, что до того, как познавать то или иное историческое событие, архивный документ, литературный памятник – в широком смысле – гуманитарный текст субъект познания уже обладает определенного рода «пред-пониманием», потому что включен в общую связь событий, несет свойства народного духа – немецкого, русского и др. Способность к «историческому переживанию» является необходимой предпосылкой понимания события. Однако продвижение на пути познания возможно только в случае осознания имеющихся в нем самом предрассудков, пред-мнений, верности традиции, требует переживать событие не как исторический факт, а как весь контекст ситуации, окружающего мира, мыслей и поведения людей и проч. Сложность «вчувствования» возрастает в связи с тем, что событие облекается в знаки, символы, тексты и в таком виде объявляет нам о своей данности. Интерпретировать, истолковывать знаки и символы входит в задачу исследователя, решению которой помогают как грамматический метод, так и девинация, направляемая интуицией исследователя.

На субъекта познания в гуманитаристике возлагается обязанность быть способным к диалогу с Другим, разговору со слушающим, готовым к изменению самого себя под влиянием текста другого мировоззрения и т.п. Гуманитарные науки пребывают под воздействием двух противоположных тенденций: одна из них проистекает от воздействия материалов исследования – исторических, юридических, политических и др. документов, а потому доступна объективации, а другая – исходит от познающего субъекта, подверженного влияниям своего времени, современности, принадлежности к нормам и идеалам своей научной школы (французская школа анналов Ф. Броделя подвергла пересмотру принципы классической науки об истории). Отсюда следуют правила научной этики гуманитариев: необходимо собственное переживание, толкование и интерпретацию подвергать рефлексии, ставить себя «под вопрос», остроживать суждение и др. Если в отношении исторического факта подобная «постановка под вопрос» вполне осуществима, то в случае «юридической герменевтики» эта процедура затруднена необходимостью выносить решение, когда речь идет о судьбе.

Понимание исторического события не может основываться на непосредственном опыте исследователя, потому что его вовлеченность в процесс интерпретации может оказаться чрезмерной, а совершается через «обходной путь», способом долгой процедуры саморефлексии, через экзистенциализм, психоанализ, феноменологию, понимающее бытие, герменевтические процедуры.

В герменевтике предпосылкой понимания является единство общей всем людям человеческой природы, заключающейся в том, что «человек – говорящее, повествовательное существо». Говорить – значит быть самоистолкованным и интерпретированным другими. Природа речи и письма такова, что предполагает со-переживание индивидуальностей интерпретатора и интерпретируемого, потому что люди в чем-то одинаковы: мы боимся разного, но способность испытывать страх, радость и др. нас объединяет. В отношении природы как таковой – минералов, растений, животных – мы можем познавать объективно, потому что мы не принадлежим к их бытию, тогда как в познании человеческих объективаций – вещей, знаний, культуры, текстов – мы опираемся на единство жизненного мира, потому что человек морфологически идентичен со своими артефактами, следовательно, познаем субъективно. Мы мыслим и понимаем не только мировоззрениями, но и более глубинными интуициями опыта. Субъект познания в гуманитаристике нуждается в опоре на экзистенциальные переживания, «имеет в виду» религиозный опыт, подвержен психоанализу, понимает возможности и границы интерпретации знаков, символов, текстов.

В применении герменевтики большое значение имеет метод «герменевтического круга»: отдельное понимается на основе целого. Единство жизненного мира предшествует или пред-стоит пониманию частей этого мира: то, как люди живут, обуславливает устройство их жилища, пищу, отношения между мужчиной и женщиной, принятие или отвержение старости и смерти и др. Пред-понимание целого фундирует то, что мы называем пред-чувствием, пред-видением, верностью преданию, традиции (данные концепты герменевтики подробно разработаны Х.-Г. Гадамером), что позволяет нам осознавать или не осознавать, но оно (сознание) уже чем-то захвачено, т.е. предопределено к пониманию. Возможны две процедуры понимания: вживание в текст на уровне конгенитальности интерпретатора и автора, вторая – дистанцирование, отстранение или, как выразился М. Хайдеггер, отрешенность. Как одна, так и другая тех-

ники интерпретации не выходят из понимания герменевтического круга, они предполагают уравнивание горизонтов автора текста и истолкователя.

Последовательное введение в текст книги таких понятий, как истолкование знаков и символов, интерпретация на основе единства жизненного мира, предположение, предрассудки, пред-мнение, самопонимание, саморефлексия, дистанцированность и др. позволили суммировать развитый методологический аппарат герменевтики, который был использован авторами для логического упорядочивания весьма разнообразных теоретических построений в психологии XX века.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. – М., 2013. – 644 с.
- Апель, К.О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / К.О. Апель // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 225–227.
- Барт, Р. Гул языка: избр. соч. / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989.
- Барт, Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М.: Республика, 1989.
- Барт, Р. Удовольствие от текста // Избр. соч. / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1994.
- Босс, М. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии / М. Босс // Логос. Философско-литературный журнал. – 1995. – №5. – С. 18.
- Витгенштейн, Н. Логико-философский трактат / Н. Витгенштейн. – М., 1958.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
- Герменевтика: история и современность (критические очерки). – М.: Мысль, 1985.
- Гурко, Е. Тексты деконструкции / Е. Гурко. – Томск: Водолей, 1999. – 160 с.
- Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология XX века / Э. Гуссерль. – М.: Юрист, 1995. – 332 с.
- Гуссерль, Э. Феноменология / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – № 1. – С. 13–17.
- Дильтей, В. Категории жизни / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1995. – № 10.
- Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов / А. Камю. – М.: Полит. литература, 1990. – 324 с.
- Кирсанова, Л.И. Проблема символического в философии постмодернизма / Л.И. Кирсанова. – СПб.: Эйдос, 1996. – 247 с.
- Кожев, А. Введение в чтения Гегеля / А. Кожев // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 13.
- Лакан, Ж. Стадия зеркала и другие тексты. Европейская школа психоанализа. Ассоциации фонда фрейдовского Поля / Ж. Лакан. – Paris: Folia, 1992.
- Леви-Стросс, К. Структура и форма. Размышление об одной работе Владимира Проппа // Семиотика: Антология / К. Леви-Стросс. – М.: Академический Проект, 2001. – 428 с.
- Марсель, Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии / Г. Марсель. – М.: Прогресс, 1988.
- Монсон, П. Современная западная социология / П. Монсон. – СПб., 1992.
- Новик, Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки / Е.С. Новик // Структура волшебной сказки: сб. ст. / под ред. С.Ю. Неклюдова. – М.: РИГУ, 2005.
- Подорога, В.А. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера / В.А. Подорога // Философствование Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – 253 с.

- Подорога, В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. / В.А. Подорога. – М.: Наука, 1993.
- Подорога, В.А. Опыт чтения // Выражение и смысл / В.А. Подорога. – М.: Ad-marginem, 1995. – 340 с.
- Подорога, В.А. Феноменология тела / В.А. Подорога. – М.: Admarginem, 1995. – 340 с.
- Померанц, Г. Диалог культуры миров. Лики культуры. Т. 1 / Г. Померанц. – М.: Юрист, 1995. – 446 с.
- Рикер, П. Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикер. – М.: Akademia, 1995. – 159 с.
- Рикер, П. Конфликт интерпретаций / П. Рикер. – М.: Медиум, 1995. – 412 с.
- Рэдклифф-Браун, А. Структура и функция в примитивном обществе: очерки и лекции / А. Рэдклифф-Браун. – М.: Восточная литература, 2001. – 220 с..
- Сартр, Ж.-П. Стена: сб. 16+ / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. Л. Григорьяна, Д. Вальяно. – М.: АСТ, 2014.
- Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М.: Политическая литература, 1990. – 336 с.
- Соссюр, Ф. Структурная лингвистика / Ф. Соссюр. – М., 1936.
- Соссюр, Ф. Курс общей лингвистики (извлечения) // Звегинцев В.А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. Ч. 1. – М., 1960. [Электронный ресурс] / 11.04.2011 – Режим доступа: <http://philologos.narod.ru/ling/saussure.htm>
- Утехин, И.В. Очерки коммунального быта / И.В. Утехин. – М.: ОГИ, 2004.
- Фрейд, З. Введение в психоанализ: [16+] / З. Фрейд; пер. с нем. Г.В. Барышниковой; под ред. Е.Е. Соколовой и Т.В. Родионовой. – СПб.: Азбука, 2015. – 455 с.
- Фрейд, З. О клиническом психоанализе // Избр. соч. / З. Фрейд. – М.: Медицина, 1991. – 285 с.
- Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд. М. [и др.]. – СПб.: Питер, 2010.
- Фуко, М. Слова и вещи. A-cad / М. Фуко. – СПб., 1994. – 406 с.
- Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Ю. Хабермас. – М.: Наука, 1992. – 245 с.
- Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Акад. просп., 2015. – 447 с.
- Хомский, А.Н. Аспекты теории синтаксиса / А.Н. Хомский. – М.: МГУ, 1972.
- Derrida, J. La question du style // La Pensee revue du rationalisme moderne. – Paris, 1975. №. 183. – P. 152.
- Dosse, F. Histoire du structuralisme. II v. le chant du cygne, 1967 a nos jour. – Paris, 1992. – 288 с.
- Huhn, P. Le concept de Matrix et Metramorphose dans l'oeuvre de Bracha Lichtenberg Ettinger. – Paris, 1989.
- Lichtenberg, Ettinger B. La Femme n'existe pas et ne signifie rien. Tel-Aviv, 1990.
- Lyotard, J.-F. Simylacre et fantasme // Lyotard J. – F. Economi libidinale. Paris, 1974. – P.84–85.
- Magle, J. Pouvoire de la parole et silence de la femme / J. Magle // Les cahiers du grif. Paris, 1976. No. 12. P.37.
- Sheridan, A. Discours sexualite et pouvoire initiation a Michel Foucault. – Paris, 1980.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Раздел I. ТЕОРИИ И ТЕМАТИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ	9
Тема 1. БЫТИЕ И ПРИСУТСТВУЮЩИЙ.....	9
Тема 2. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА.....	15
Тема 3. ГОЛОС КАК ТЕЛЕСНЫЙ ФЕНОМЕН.....	23
Тема 4. ЖЕСТ И ЗНАЧЕНИЕ	29
Тема 5. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВЗГЛЯДА: ЗРЕНИЕ И УМО-ЗРЕНИЕ.....	33
Тема 6. ЧЕЛОВЕК КАК ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЕ СУЩЕСТВО	40
Тема 7. БЫТИЕ ЕДИНСТВЕННОГО И ЕГО ТУПИКИ.....	55
Тема 8. ПОЗИЦИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ГУМАНИТАРИСТИКЕ.....	62
Тема 9. ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ ЖИЗНЕННОГО МИРА: НИЦШЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ	74
Тема 10. СОЗНАНИЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ	85
Тема 11. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МЕТОД ПОЗНАНИЯ.....	93
Тема 12. СТРУКТУРАЛИЗМ КАК ТЕОРИЯ И МЕТОД ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ.....	100
Раздел II. ГЕРМЕНЕВТИКА КАК МЕТОД ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ	113
Тема 1. ГУМАНИТАРНОЕ ПОЗНАНИЕ: ПОНИМАНИЕ И ГЕРМЕНЕВТИКА.....	113
Тема 2. ВЗАИМОПОНИМАНИЕ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА	116
Тема 3. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ. КРУГ ПОНИМАНИЯ КАК МЕТОД ГЕРМЕНЕВТИКИ	124
Тема 4. КАТЕГОРИЯ ПРЕДПОНИМАНИЯ. ПРЕДПОНИМАНИЕ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ КОММУНИКАЦИИ	129
Тема 5. ОНТОЛОГИЯ ПОНИМАНИЯ. ПОНИМАНИЕ КАК ПРОРЫВ К БЫТИЮ	137
Тема 6. КАТЕГОРИЯ САМОПОНИМАНИЯ. САМОИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА	147
Тема 7. КАТЕГОРИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ.....	155
Тема 8. КАТЕГОРИЯ ТЕЛЕСНОСТИ. ВОЗМОЖНОСТЬ ПОНИМАЮЩЕГО ТЕЛА КАК ПРОБЛЕМА ГЕРМЕНЕВТИКИ	161

Раздел III. ГЕРМЕНЕВТИКА И ПСИХОЛОГИЯ	180
Тема 1. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИХ ПРАКТИК	180
Тема 2. ПСИХОАНАЛИЗ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОЦЕДУРА.....	196
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	205
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	208

Научное издание

Кирсанова Лидия Игнатьевна
Коротина Ольга Александровна

СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ

Монография

В авторской редакции
Компьютерная верстка М.А. Портновой

Подписано в печать 25.06.16. Формат 100×70/16.
Бумага писчая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,22.
Уч.-изд. л. 19,87. Тираж 1000 экз. Заказ

Издательство Владивостокского государственного университета
экономики и сервиса
690014, Владивосток, ул. Гоголя, 41
Отпечатано в множительном участке ВГУЭС
690014, Владивосток, ул. Гоголя, 41