ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА? ПАРАДОКСЫ "ПОСЛЕДНЕГО ОБОСНОВАНИЯ"

А.Г. Черняков

НА ПУТИ К КОММЕНТАРИЮ

Феноменология незаметно превратилась в "философскую традицию", а это значит, что ее основные положения и методы как особые "идеальные предметы" или "идеальные сущие" должны обладать тем особым модусом бытия ("сверхвременного", "устойчивого" присутствия), о котором сам Гуссерль говорит в *Начале геометрии* в связи с теоремами этой науки[1]. Усмотрение определенного положения вещей, лежащего в основании феноменологии (аподиктическая очевидность оснований), осуществляется в сознании феноменолога, "в субъекте", как выражается Гуссерль, в его "духовном пространстве" (Hua VI 367). В потоке сознания живая очевидность схваченного смысла переходит "в пассивность текучего поблекшего сознания только-что-бывшего", удержанного в ретенции. В конце концов идеальный предмет исчезает (или вытесняется) из ретенционального поля, но "исчезнувшее, преходящее и прошедшее не превращается для соответствующего субъекта в ничто, оно может быть вновь пробуждено к жизни", "вспомнено". Воспоминание – не просто воспроизведение некогда понятого, но и возобновление или повторение (Wiederholung) некогда случившегося понимания, "как будто оно заново было активно пережито", т.е. воссоздание исходной очевидности. «Наряду с... воспоминанием прошлого необходимо выступает активность попутного действительного производства [смысла], и при этом в исходном "совпадении" [продуцируемого и ре-продуцируемого содержания] возникает очевидность идентичности: исходным образом теперь осуществленное есть то же, что и бывшее до этого очевидным»[2]. Но описанное здесь бытие идеального для

[1] См.: Hua VI. S. 365–386, Beil. III. Рукопись, относящаяся к 1936 г. была отредактирована и впервые опубликована Ойгеном Финком (Eugen Fink) в 1939 г. В 1962 г. Ж. Деррида издает перевод этого небольшого сочинения Гуссерля на французский язык с обширным предисловием. В 1996 г. в виде отдельного тома выходит русский перевод обоих текстов, выполненный М. Маяцким: *Гуссерль Э.* Начало геометрии / Введ. Ж. Деррида. М: Ad Marginem, 1996. (Далее: НГ).

[2] Hua VI 370; НГ 219. Перевод Маяцкого изменен.

"соответствующего субъекта", возможность повторения ad libitum того же самого в его "приватном духовном пространстве" еще не есть бытие *в* традиции и *для* традиции. Только выражение в языке, вы-говаривание смысла, в котором смысл "обретает языковое тело", и письменная фиксация выговоренного, позволяют перенести это описание бытия "идеального предмета" в диахронное *tradere* истории (ibid. 368ff.). Бытие идеального превращается в возможность бесконечного повторения *того же самого* интенционального содержания определенных актов сознания, в каком бы "хронотопе" традиции ни помещался субъект этих актов. Впрочем, осуществление подобных актов – не просто Платонов ἀνάμνησις случившегося некогда не со мной события понимания, но ре-продукция, повторное воссоздание смысла сознанием и его "у(при)своение". Оно становится возможным благодаря доступу к среде языка и благодаря тому обстоятельству, что лингвистические знаки в этой возможной диахронией коммуникации в отсутствие говорящего/пишущего не только *выражают* (еще не вполне состоявшийся для слушающего/читающего) смысл, но *уведомляют* о некогда живой его (смысла) очевидности для некоторого – "другого" – сознания. Поскольку "выражение в коммуникативной функции" непременно *еще и* "извещает" об интенциональных актах другого (I ЛИ[3]; § 7), сказанное/написанное выступает как признак (Anzeichen) достижимой очевидности, как "узелок на память" (ср.: там же, § 2), порождающий усилие припоминания.

Эта работа появилась в результате чтения книги Н.В. Мотрошиловой "*Идеи I*" *Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию*[4], недавно увидевшей свет. Прежде чем двинуться дальше, я хотел бы сказать несколько слов об этой работе.

Вместе с автором я попытался заново продумать основания трансцендентальной феноменологии, т.е. воспроизвести опыт исходной феноменологической очевидности, опираясь на текст "Идей", его тщательный анализ, предпринятый Н.В. Мотрошиловой, другие сочинения Гуссерля и его комментаторов. "Комментарии" и образуют "узелки на память", узелки-сцепки самой истории, делающие возможным ἀνάμνησις и воспроизводство исходной очевидности, иными словами, делающие возможной традицию как традицию.

О своем методе работы с текстом Гуссерля Н.В. Мотрошилова сама подробно говорит в разделе второй части, озаглавленном "Замысел и особенности моего исследования *Идей I*" (с. 101–104).

---

[3] *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 3 (1): Логические исследования Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

[4] См.: *Мотрошилова Н.В.* "Идеи I" Эдмуида Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003. 716 с.

Исследование осуществляется на трех уровнях (или в виде "трех блоков"): а) "разъясняющая презентация текста" (с. 101), т.е. достаточно подробный его пересказ с обширными цитатами в авторском переводе, б) "проблемно-теоретическая, не скованная ритмом текста Гуссерля интерпретация", не просто пересказывающая феноменологию на русском языке, но "включающая ее по возможности в более ясные для нашей традиции, для современной философии проблемные, категориальные теоретические рамки" (с. 102), в) "экскурсы в наиболее важные интерпретации тех авторов, которые занимались проблематикой *Идей I*" и их (этих интерпретаций) авторская оценка.

Я с удовольствием узнаю здесь классический, восходящий по меньшей мере к традициям средневековых университетов, стиль чтения и толкования фундаментальных текстов. Как известно, привычное всем слово "лекция" поначалу означало буквально *lectio*, "чтение" из автора. Для учителя это – legere alicui scil. auctorem (читать кому-либо из автора), для ученика – legere ab aliquo scil. auctorem (подхватывать, собирать [читаемое из автора] от кого-либо): глагол *lego.* означает "читаю" и "собираю", "подбираю", "схватываю". Функции магистра (мастера чтения и толкования) подробно перечислены в сохранившихся глоссах XII в.[5]: во введении он раскрывает смысл заголовка книги, мотивы и основания ее составления, говорит о структуре сочинения и его имеющихся вариантах, о намерениях автора, об отношении к читаемому в ученом сообществе, и наконец, читает текст, разъясняя слово за словом, предложение за предложением (в том числе и с лингвистической точки зрения), проникая в мельчайшие капилляры написанного. Позже в схоластической традиции такая практика *чтения* развилась в классический комментарий, работающий с текстом на трех уровнях: littera, sensus, sententia[6].

И хотя движение текста, "не скованное ритмом" *Идей I*, в рамках второго и третьего "текстуальных блоков" – самостоятельное и творческое, этот исходный уровень – почва текста – в книге играет важнейшую роль. Мы имеем дело с основательным, серьезным и ученым комментарием, который обращается не только к тексту комментируемого сочинения, но, как и надлежит хорошим комментариям, имеет в виду весь корпус сочинений Гуссерля, вовлекает в рассмотрение разные (в том числе и написанные после *Идей I*) работы философа для преодоления возникающих по ходу дела трудностей и неясностей. В силу сказанного, я позволю себе в дальнейшем называть книгу Н.В. Мотрошиловой Комментарием (используя в ссылках, когда это необходимо, аббревиатуру *К* с указанием страниц), а ее автора Комментатором.

---

[5] См.: *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode. B., 1957. Bd. 2. S. 14.

[6] Ср.: *Гуго Сент-Викторский.* Didascalion. PL CLXXVI, 771; *Grabmann M.* Op. cit. S. 15 ff.

Вообще, как представляется, русской гуссерлиане (я имею в виду не только корпус русских переводов Гуссерля, с большим тщанием на протяжении многих лет создаваемый В.И. Молчановым, но в целом историю "приключений" мысли философа на русской почве и в русском языке) была уготована счастливая судьба. Пересадкой мысли Гуссерля на русскую почву (как правило) занимались мастера своего дела, работающие над освоением (пониманием, переводом, истолкованием, критикой) оригинала со схоластической основательностью. Впрочем, *иной* способ работы с текстами создателя феноменологии мгновенно обнаруживает свою несостоятельность. "Фундаментальные феноменологические разъяснения *Идей*... – пишет Комментатор, – требуют напряженной и неоднократной (в жизни исследователя) теоретической рефлексии" (К 188).

Результаты такого направляющегося вверх по течению вопрошания (Zurückfragen) могут быть, как мы увидим, достаточно неожиданными, но само это возвращение к началам (истокам) и основаниям – ἀνάμνησις и, в технических терминах, *действительное исполнение* определенных фундаментальных актов усмотрения сущности в феноменологическом поле, служат гарантией того, что мы в самом деле продолжаем на этом поле оставаться, а не занялись "гуссерлеведением" – историко-философской дисциплиной, вероятно, тоже весьма почтенной и для усвоения феноменологии необходимой.

Когда Гуссерль в *Начале геометрии* говорит о способе бытия идеального в традиции (такой способ бытия назван в этом тексте "идеальной объективностью"), он настаивает на возможности бесконечного повторения *того же самого*: "Теорема Пифагора, вся геометрия существует лишь один раз, как бы часто и даже на каких бы языках ее ни выражали. Она (геометрия! –*А.Ч.*) точно такая же на евклидовом "языке оригинала" и во всех "переводах"; и на всех языках та же самая... начиная от первоначального произнесения и записи до бесчисленных устных выражений и занесения в письменные и иные документы" (НГ 215, Hua VI 368). По-видимому, сказанное должно относиться и к основным положениям "философии как строгой науки", чья "основательность", по замыслу Гуссерля, должна быть еще более прочной, чем основания геометрии. Но в каком смысле можем мы полагать нумерическое единство (ἀριθμῷ ἕν в терминологии Аристотеля) теоремы Пифагора в истории математики? Конечно, абсурдно говорить о существовании теоремы Пифагора в двух различных, лишь подобных друг другу (εἴδει ἕν), идеальных копиях. Тем не менее с достаточной степенью уверенности (и в достаточно точном смысле, который я сейчас не стану разъяснять) можно утверждать, что и "вся геометрия", и теорема Пифагора "стала иной" после открытия неевклидовых геометрий. Иными словами, как это ни парадоксально звучит, решившись принять феноменологическую онтологию идеального, мы должны отказаться от платонического взгляда на идеальное как ἀεὶ ὄν = ἀεὶ ἕν и допустить осо-

бую историческую *диахронию идеального бытия*, которая не может быть превращена в синхронию "движения понятия" в гегелевском духе. Как представляется, единство идеального не противостоит истории в качестве упорствующей неизменной, сверхвременной[7] *самотождественности*, но вбирает в себя, интегрирует историю. Гуссерль в поздних работах пытается подвергнуть саму историю эйдетической редукции. При всей трудности этой затеи она в определенном смысле удается, если по-новому осмыслить содержание гуссерлева тезиса о *нумерическом единстве* идеального. Собственно, предполагая такое нумерическое единство, мы тем самым уже говорим на традиционном метафизическом, а не феноменологическом языке. И Гуссерль это прекрасно понимает. Единство идеального, некое онтологическое τὸ ἕν как определение его бытия, не предполагается, но полагается в определенных синтетических актах. В каждом акте "присвоения" и "оживления" идеальной объективности "соучреждается также возможность произвольного повторения при очевидности само-тождества (полного совпадения) [идеального] образования в сколь угодно длинной цепи повторений" (Hua VI 370). Но тогда сами "идеальные предметы" традиции должны быть поняты не вполне так, как нам говорит Гуссерль. Необходимо допустить, что они заключают в самих себе *след истории* как свое собственное внутреннее (диахронное) измерение, иногда допускающее – в обратной перспективе – достаточно убедительную реконструкцию. Удачу или неудачу такой реконструкции можно считать обстоятельством привходящим, а ее результаты относить не к "эйдетической истории", а к истории фактов, но саму диахронию понятия (седиментацию в нем истории как "чистой передачи смысла, традиции (традирования) истины"[8]) следует, судя по всему, считать эйдетической необходимостью: с той настойчивой оговоркой, что идеальное единство смысла в традиции включает в себя внутреннюю дифференцию, экстазисы исторического времени, ставшие обертонами смысла. Мы видим, что сохранить тезис о сверхвременном пребывающем единстве идеального, встроив в идеальный предмет диахроническое измерение, удается только за счет утраты другого классического определения идеального – возможности его присутствия для ума во всей своей полноте, исчерпанности, завершенности, энтелехии. Эйдетически редуцированное историческое будущее (а возможно и незапамятное историческое прошлое) становится внутренним измерением идеального предмета и с необходимостью подразумевает отсутствие, незавершенность, неисполненность смысла вплоть до "исполнения времен".

Вопрос, который я хочу поставить в этой работе, таков: в какой мере основоположения феноменологии, в той первой "записи", которая исходит от Первофеноменолога, выдерживают натиск време-

---

[7] Гуссерль говорит: "verharrendes, überzeitliches Dasein" (Hua VI 368, 371).
[8] *Деррида Ж.* Введение // НГ 197.

ни – натиск не только будущего (последующего), но и прошлого (предшествующего)? В какой мере они, задуманные как абсолютные, способны не впустить в себя смысловую дифференцию, постоянно навязываемую меняющимся историко-философским контекстом? В какой мере мы занимаемся "той же самой" феноменологией, что и Гуссерль, в какой мере в наших занятиях мы воспроизводим и повторяем *то же самое*!

ЭЙДЕТИЧЕСКАЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ: ПАРАДОКСЫ МЕТОДА

1. ПУТЬ К ПРЕДМЕТУ ФЕНОМЕНОЛОГИИ КАК МЕ́ΘΟΔΟΕ

Многочисленные варианты "введения в феноменологию", оставшиеся нам в наследство от самого Гуссерля, появление Комментария как фундаментального "введения в феноменологию" на русском языке свидетельствуют, что речь идет о такой сфере философствования, в которую, судя по всему, не так-то просто "войти", и к тому же, от того, как именно это проникновение в предмет осуществляется, целиком зависит успех или неудача всей дальнейшей работы: по мысли Гуссерля, можно войти не так, не туда и оказаться в мире поддельной феноменологии. Поэтому "вхождение" в феноменологию должно осуществляться *методически*, и соответствующий метод необходимо предварительно подробно разъяснить. Следовательно, "как" метода должно с необходимостью предшествовать "что́" содержания, поскольку, как считает Гуссерль, только в результате исполнения определенных методических процедур достигается цель введения и вхождения – "получение нового бытийного региона, который до сих пор еще никогда не был обозначен в его своеобразии" (Him III 70; K 196), *открывается* подлинный феноменологический предмет, о котором речь пойдет ниже.

Тонкий знаток феноменологии и автор ставшего классическим сочинения *The Development of Husserl's Thought*[9] (эта книга неоднократно цитируется в Комментарии) голландский философ Теодор де Бур (Theodore de Boer), у которого я имел честь и удовольствие учиться, посвятил много лет своей жизни исследованию творчества Э. Левинаса[10]. От де Бура я в свое время узнал о взглядах позднего Левинаса на проблему философского метода: "Я, пожалуй, сказал бы, что больше ничего не знаю о методе. Я не верю, что прозрачность метода вообще возможна, точно так же я не верю, что фило-

[9] См.: The Development of Husserl's Thought / Transl. by T. Plantinga. The Hague, 1978. (Phaenomenologica 76).

[10] См., например: *Boer Th. de.* The Rationality of Transcendence: Studies in Philosophy of Emmanuel Levinas. Amsterdam: J. C. Gieben, 1997.

софия возможна как прозрачность. Те философы, что потратили свою жизнь на разработку методологии, вероятно, написали много интересных книг, но – вместо книг поинтереснее, которые могли бы написать. Какая жалость, что они лишились прогулки под полуденным солнцем, о которой сказано[11]; что это и есть философия"[12];

Для учителя Левинаса дело, однако, обстояло прямо противоположным образом. "На первое место, – писал Гуссерль, – я ставлю общую задачу, которую должен для себя решить, если хочу иметь возможность именоваться философом. Я имею в виду критику разума. Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода... критики разума, если не продумаю для нее некоторого общего плана – не набросаю, не зафиксирую, не обосную, – я не смогу поистине жить, т.е. жить в соответствии с истиной (wahr und wahrhaftig). Мук неясности (Unklarheit), сомнений, толкавших меня то в одну, то в другую сторону, я хлебнул предостаточно..."[13]. Гуссерль создавал феноменологию (читай, *философию*) как строгую науку (в противоположность философии как "мировоззрению"). "Философия по сути своей – наука об истинных началах, истоках, о ῥιζώματα πάντων[14]. Наука о радикальном должна и в методе своем быть радикальной и при этом [радикальной] во всех отношениях. Прежде всего она не должна успокаиваться, покуда не достигнет *абсолютно ясных начал*, т.е. *абсолютно ясных* проблем и предначертанного самим смыслом этих проблем метода, [покуда не получит в свое распоряжение] поле работы, лежащее в са́мом основании (das unterste) и объемлющее вещи (Sachen), данные с *абсолютной ясностью*" (курсив мой. – *А. Ч.*)[15].

В феноменологии, как ее представлял себе Гуссерль к 1913 г., ясность оснований достигается *вследствие* прозрачности метода. "Ведь в феноменологии как науке, – говорит Комментатор, – дело обстоит отнюдь не так, как в ряде других теоретических, сущностных дисциплин: сначала перед исследователем предстает его предмет (по большей части вычлененный ранее в истории науки), а потом он определяет новый угол зрения и методику предпринимаемого анализа. Феноменология же впервые получает свой предмет – чистое сознание и его структуры, предварительно применив очищаю-

---

[11] Ср.: *Платон*. Государство. Кн. VI.

[12] Ответ Левинаса де Буру был опубликован позже в *Le nouveau commerce*.

[13] *Husserl E.* Persönliche Aufzeichnungen / Hrsg. v. W. Biemel // Philosophy and Phenomenological Research. 1955–1956. Vol. 16. P. 297. Запись от 25 сентября 1906 г. Н.В. Мотрошилова приводит еще более драматичный отрывок, датируемый 6 марта 1908 г.: "Я хочу победить или умереть. Однако умереть духовно, проиграть в борьбе за внутреннюю ясность… я надеюсь, не мой удел" (Там же. 302; K 51). Какая уж тут "прогулка под полуденным солнцем"!

[14] О корнях всего. Ср.: *Эмпедокл*. Фр. 6DK.

[15] Статья "Философия как строгая наука" в первом томе журнала "Логос", 1911 г., цит. по: Hua XXV. S. 61.

щие методы редукции, а также более специфическую методику его, чистого сознания, дальнейшего вычленения и определения" (K 321). Более того, в результате методических усилий, как выяснится позже, появляется и сам субъект *трансцендентальной* феноменологии, который может быть только *трансцендентальным* субъектом, открывающим себя для себя и свое двусмысленное отношение (тождества и различия) к исходному (методически преодоленному) "человеческому Я" (das Menscheschen-Ich)[16]. Поэтому *Идеи I – Общее введение в чистую феноменологию* – с необходимостью должны были стать *в первую очередь* "размышлением о методе". Главные составляющие метода названы "феноменологическое[17] ἐποχή" и "феноменологическая редукция".

2. ÈПОХЙ

"Трансцендентально-феноменологическое" (Hua Ш 56), "феноменологическое" (57, 59) или "трансцендентальное" (59) ἐποχή в *Идеях I* служит для обозначения, так сказать, "негативной" стороны метода и представляет собой особого рода "воздержание" – "заключение в скобки" или "выключение" *полагания* мира в качестве существующего (da-seiende, вот-здесь)-сущего, как научились мы говорить после Хайдеггера[18]), в то время как "феноменологическая" (109) или "трансцендентальная" (111) редукция, которая развивается в дифференцированную *систему* редукций, имеет в виду его "позитивную" сторону, "возвращающую философию к себе" (re-ductio), на почву *чистого сознания*. Впрочем, ἐποχή не есть, строго говоря, операция, которой подвергается *суждение* существования (это – "логическая проекция" происходящего). Речь идет о "заключении в скобки" непосредственной и неотрефлектированной *достоверности* мира для меня, характерной для так называемой естественной установки. Комментатор суммирует описание *естественной установки* в *Идеях I* следующим образом: «1) Мир всегда сам по себе "наличен", *пред-дан* нам, мы его *пред-находим*, осваиваем опытным путем; но для вещей и процессов вовсе не обязательно, чтобы они включались в поле "моего" восприятия... 2) Непосредственно в поле

---

[16] Очень выразительна в этом отношении *Лекция* 37 в лекционном курсе, озаглавленном *Первая философия* (1923/1924), см.: Hua VIII 69–75.

[17] Поскольку род в заимствованных словах определяется в русском языке их "фонетическим обликом" (в отличие от скрупулезного следования роду оригинала в немецком), в феноменологической литературе принято употреблять "эпохе" как существительное среднего рода, "ноэма" – женского (ср.: *Молчанов В.И.* Аналитическая феноменология в *Логических исследованиях* Эдмунда Гуссерля: Вступительная статья // Собр. соч. Т. 3 (1). С. LI, примеч. 36).

[18] Выражение "da sein" (глагол стоит в личных формах) Гуссерль использует постоянно в начале второго раздела *Идей I*, описывая "естественную установку".

актуального опыта Я включена лишь часть Umwelt, прямо окружающего его мира, тогда как непредставимо огромная его часть составляет ближайший, отдаленный или вообще недоступный какому-либо человеческому обозрению отдаленнейший горизонт... 3) Каждое человеческое "Я" привычно и "естественно" пользуется не только тем, что мир "наличен", "преддан", но и тем, что само оно составляет "естественное" звено этого мира" (K 219). Такое безотчетное бытийное полагание (θέσις) мира Гуссерль называет "генеральным тезисом"[19]. Но, разумеется, генеральный тезис может быть отрефлектирован и сформулирован в виде предложения (Satz) или высказан в форме суждения (Urteil): "Die Welt ist" – "[Этот] мир есть" (ср. Hua VIII 44). Рефлексия и артикуляция сами по себе отнюдь не отменяют исходной "немудрствующей" достоверности и не превращают естественную установку в нечто иное. Тем не менее *философ*, осуществляя феноменологическое ἐποχή, т.е., как удачно сказано в Комментарии, переводя генеральный тезис "в модус бездействия", "выключая" его "или заключая в скобки", должен – в отличие от "простеца" – отдать себе в нем отчет или, иными словами, уже заранее преобразовать свою имплицитную оптическую *веру* в модус *суждения*, поэтому феноменологическое ἐποχή по своей сути тождественно нейтрализации суждения "[Этот] мир есть", а также всех его следствий и обертонов. *Существенное*, на мой взгляд, различие между той формой ἐποχή и редукции, которую Гуссерль разрабатывает в лекциях 1905–1907 гг. (см.: K 47 сл.), и методом "вхождения в феноменологию", представленным в *Идеях I*, состоит в том, что в последнем случае выключению в едином акте подлежит существование "всего мира", а не отдельных вещей мира[20]. И следствия такой модификации метода, как мы увидим, крайне серьезны. Именно эта форма ἐποχή позволяет осуществить *трансцендентальный поворот* в феноменологии.

3. ПАРАДОКСЫ МЕТОДА

Поскольку "трансцендентальная почва" (Hua VIII 440) – предмет и фундамент трансцендентальной феноменологии – впервые открывается *в результате* исполнения ἐποχή, полагание прочных оснований новой радикальной науки связано с одним загадочным обстоятельством. *В основании этих оснований лежит некий, поступок "человеческого Я"* (eines Menschen-Ich), называемый "феноменологическое ἐποχή", поступок, в котором, как не раз повторяет Гус-

---

[19] Словосочетание, способное вызвать безотчетный ужас у всех, кто знаком с официальной терминологией советской эпохи, но здесь нет никакой вины создателя феноменологии.

[20] См.: *Sepp H.R.* Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1997. S. 106 ff.

серль, *мы* полностью свободны (Hua II, 64ff.). Как представляется, речь неизбежно должна идти именно о "*человеческом* Я", поскольку "чистое, феноменологическое и т.д. Я", "Я-субъект для Я-объекта" (ср.: Hua VIII, 71), редуцировавшее, т.е. онтологически перетолковавшее, исходное "человеческое Я", еще не стало *для себя сущим* (читай, для себя предметом), а значит, в контексте феноменологии о "чистом трансцендентальном Я" пока запрещено говорить точно так же как запрещено говорить и "от лица" трансцендентального субъекта, т.е. выражать (ausdrücken) трансцендентальный опыт: нет ни поля опыта, ни субъекта опыта и, таким образом, нет субъекта легитимной феноменологической речи.

В одном замечательном тексте, датируемом 1924 г. (Hua VIII, Beilage XXI, 439–443), Гуссерль говорит: "Если я *уже* (einmal) имею трансцендентальную почву [под ногами], я могу *продолжать* выявление латентного". Но как происходит обретение трансцендентальной почвы? И как следует именовать того, кто эту почву обретает, т.е. *действует* в акте ἐποχή? Если мы будем описывать (как поступает Гуссерль) возникающую здесь коллизию при помощи субстантивированного личного местоимения первого лица единственного числа – "Я" (das Ich), то вопрос можно поставить так. "Тот, кто *уже* имеет (и всегда уже имел)" трансцендентальную почву под ногами, должен называться "чистым трансцендентальным Я", но, как пишет Гуссерль в примечании к только что цитированному фрагменту, «трансцендентальная субъективность не "дана заранее" (ist nicht "vorgegeben")». Стало быть, обретение трансцендентальной почвы есть дело "*человеческого* Я", которое в своей свободе становится "создателем" трансцендентального основания.

Мне могут возразить: слово "создатель" вводит в заблуждение. Не "создатель", а "открыватель", открыватель "латентного". Трансцендентальная почва *уже* есть (как обетованная земля философии, о которой говорит Гегель[21]), на нее нужно только "ступить". Основание *пока не положено* (не найдено), но ведь оно *есть* и при этом, как обнаружится впоследствии, есть в некотором *абсолютном* смысле. Но в том-то и дело, что, говоря о сфере чистого трансцендентального сознания, мы имеем дело с горизонтом таких "предметов", для которых не такого легко положить различие между "являться" (в смысле греческого (φαίνεσθαι) и "быть". Если и в самом

---

[21] «Мы переходим теперь к философии Нового времени и начинаем ее с Картезия. Вместе с ним мы вступаем в самостоятельную в собственном смысле слова философию, философию, которая отдает себе отчет в том, что она в своем само-стоянии исходит из разума, и в том, что самосознание есть сущностный момент истинного. Здесь, можно сказать, мы у себя дома и, подобно карабельщику, после долгого странствования по бурному морю можем крикнуть "Земля!"» (WW XV, S. 328). Цит. по: *Heidegger M.* Holzwege. 7. Aufla. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994. S. 128 f.

деле эту дистинкцию в силу принципиальных причин положить невозможно, ἐποχή как *человеческий* поступок, совершаемый в "человеческой" *свободе*, становится *онтологическим* основанием трансцендентального основания, каковое, по замыслу Гуссерля, должно быть *необходимым*, "эпистемически *принудительным*". Назовем этот парадокс (действительный или мнимый) "онтологической апорией" феноменологического метода.

Но даже если искомую дистинкцию положить удастся, и "создатель" превратится в "открывателя", остается следующее затруднение. Для нас, читателей Гуссерля, путь к "обетованной земле" проложен Гуссерлем. Но как открывает "трансцендентальную почву" Первофеноменолог? Естественная установка потому и естественна, что в ней *нет* повода заключать в скобки существование "доверительно близкого" мира: "генеральный тезис" монолитен, в нем *нет* места для трансцендентальной у-топии. Недаром Гуссерль говорит о "противоестественности" редукции и обсуждает "обвинения в безумии" (Hua VIII 51–69). Если Первофеноменолог наталкивается на трансцендентальную почву как бы случайно, наобум, то встает вопрос о возможности *иного, гетерогенного* и *гетерономного*, основания (на которое можно натолкнуться в другой раз) и тем самым притязание новой радикальной науки на *абсолютность* должно быть отброшено. Если же он заранее имеет в своем распоряжении некую путеводную нить, то не получается ли так, что результат редукции уже некоторым образом ей предпослан? Не оказывается ли *факт* бытия-в-мире этой путеводной нити, факт, не допускающий никаких дальнейших "почему?", искомым первым основанием? Не лежит ли фактичность в основании сущностной необходимости? Назовем этот второй парадокс "мотивационной апорией", к рассмотрению которой мы обратимся позже.

4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПОЧВА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

А пока нам надлежит обсудить само содержание апорий, и при этом следует различать два способа исследования (оба, как было сказано, представлены в Комментарии) – попытку точного (насколько это возможно) воспроизведения построений самого Гуссерля ("стратегия полного доверия", без которой невозможно проникнуть в глубину любого трудного текста) и, с другой стороны, самостоятельную интерпретацию и критику ("стратегию бдительности", или, как писал П. Рикёр, "герменевтику подозрительности").

Прежде всего предстоит понять, что́ представляет собой "трансцендентальная почва" феноменологии. У нее много имен, и каждое из них указывает на определенный аспект смысла, соответствующий определенной стороне метода: "регион чистого (трансценден-

тального) сознания)[22], "сфера чистой субъективности" и т.д. В Комментарии говорится о "модели чистого сознания" как собственном предмете феноменологии (см.: К 321–328; 549–596): "*Феноменология... впервые получает свой предмет – чистое сознание и его структуры, – предварительно применив очищающие методы редукции, а также более специфическую методику его, чистого сознания, дальнейшего вычленения и определения.* Говоря на современном языке, *чистое сознание есть совокупный результат феноменологического моделирования*, т.е. искусственного формирования теоретико-методологической модели сознания, концентрирующей (для сопутствующего или последующего анализа) ряд его сущностных черт" (К 321). Обсуждение этого важного для Комментатора определения *чистого сознания* как "теоретико-методологической модели" также должно происходить, в двух модусах: надлежит спрашивать, во-первых, *как* хочет представить дело сам Гуссерль (герменевтика доверия), а во-вторых, *можно ли* дело так представить (герменевтика подозрительности). Разумеется, и в первом случае всякая ссылка на "текстуальный факт" имеет лишь относительный вес, поскольку само это понятие сомнительно: мы всегда имеем дело лишь с более или менее удачными интерпретациями. (Я воспроизвожу здесь одно суждение Ницше, которое *в нашем контексте* представляется достаточно очевидным.)

Я начну с изложения своего понимания намерений Гуссерля. Это изложение и опирается на Комментарий, и расходится с ним в некоторых отношениях, о чем подробно будет сказано ниже. Действуя в модусе "*полного доверия*", мы должны, как мне представляется, констатировать, что собственно феноменологические предметы – это "чистые переживания" сознания и что в определенном смысле, который будет уточнен ниже, их следует считать *единичными* сущими. В самом деле, по Гуссерлю, в результате трансцендентально-феноменологической редукции обнаруживается, открывается, выявляется (φαίνεται) некий новый "бытийный регион" (*Seinsregion*, Hua III 70[23]; К 196). Этот (искомый) регион характеризуется как сфера *индивидуального* бытия и именуется чуть ниже также "Objektgebiet". "Индивидуальное бытие актуально дано благодаря опыту... [При этом] речь идет об открытии – в противовес объективному, или, если говорить яснее, мировому (mundanen) опыту – опыта совершенно нового вида, универсального, бесконечного опыта в согласном движении которого конституируется новая бытийная сфера" (Ibid.

---

[22] Мы увидим позже, что термин "регион" применительно к чистому сознанию не вполне удачен, поэтому лучше, как поступает и Коментатор, говорить о "*поле* чистого сознания".

[23] Здесь, правда, разговор носит предварительный характер: речь идет об описании цели, к которой нужно стремиться. Но позже Гуссерль не отменяет этих общих характеристик "подлинного предмета" феноменологии.

прим.; K 196)[24]. Характеристика нового (трансцендентального) опыта как бесконечного и универсального не делает его тем не менее исключительно опытом *универсального* (всеобщего). Напротив, речь идет в первую очередь об опыте индивидуального или, точнее, сложной структурированной совокупности единичных "объектов". Именно так, на мой взгляд, следует понимать выражение "регион индивидуального бытия".

Этому региону противопоставлен(ы) в тексте § 33 регион(ы) бытия идеального, "сферы сущностей" (эйдосов). Гуссерль спрашивает: что же может остаться в качестве предмета исследования, если модифицирован генеральный тезис, т.е. "исключен целиком весь мир"? Здесь возможны два ответа и соответственно два пути. Первый из них таков: поскольку генеральный тезис касается существования, *экзистенции* мира (и формулируется – когда он и в самом деле формулируется, а не просто "проживается" – как *экзистенциальное* суждение), то, быть может, следует понимать ἐποχή как ис(вы)ключение суждений об *экзистенции* "мирского" (mundan) сущего, с тем чтобы мы могли заняться его *эссенцией*, чистой эйдетикой, иными словами, "выключению подлежит мир как факт, а не мир как эйдос" (ibid.)? Но, как объясняет Гуссерль, по этому пути он идти не предполагает. Напротив, надлежит сосредоточиться на том, что в "естественной" или "психологической" рефлексии дано нам как "акты сознания" и оптически истолковано как "Erlebnisse animalischer Wesen" – психические события, случающиеся с живыми существами как сущими в мире[25]. На первый взгляд кажется, что *исключение мира в целом* eo ipso исключает и сознание как предмет исследования, но при внимательном продумывании обнаруживается, что внутри феноменологических скобок оказывается только онтическое истолкование сознания и онтическое самоистолкование "человеческого Я", образующее ядро "естественной установки": сознание есть определение или "форма" некоторых принадлежащих миру сущих. Именно такое привычное и само собой разумеющееся понимание сознания как атрибута некоторых "населяющих мир живых существ"[26] вынуждает нас, "вместо того чтобы удерживать взгляд

---

[24] Если в скобках указано место в тексте Гуссерля или другого автора, а далее стоит ссылка на Комментарий, то это означает, что соответствующая цитата приведена в переводе Н.В. Мотрошиловой.

[25] Отнюдь не в смысле Хайдеггера, конечно.

[26] Я должен напомнить читателю, что мы упражняемся в стратегии "полного доверия". Мне подобное истолкование сознания отнюдь не кажется само собой разумеющимся. Напротив, это – очень специальный корпоративный "естественнонаучный" взгляд, который нельзя приписать даже Аристотелю. Хайдеггер говорит в лекциях *Пролегомены к истории понятия времени*. «То, что фиксируется здесь как данность естественной установки – а именно, что человек дан как живое существо, как зоологический объект, и есть та самая установка, которая обозначает себя как естественная. В самом ли деле

обращенным на эту сферу (sc. сознания. – *А.Ч.*), отводить его, дабы отыскивать новые объекты в онтологических царствах арифметики, геометрии и т.п." (ibid.), словом, в онтологических царствах идеального. Однако дело не в том, чтобы перейти от индивидуального бытия к бытию всеобщего, от экзистенции вещей мира к их эссенции, от факта к сущности (это – дело *идеации, усмотрения, сущности,* метода, который, вообще говоря, не предполагает феноменологической редукции и практикуется в науках "естественной установки"), а в том, чтобы усмотреть *подлинный способ бытия* "тех же самых" переживаний сознания, которые мы прежде *ложно* (здесь, пожалуй, можно выразиться достаточно определенно) *онтически* истолковывали. Что, собственно, означает такое онтологическое перетолкование, мы поймет позже. Тем не менее ясно, что сущее, которое иначе понято *как сущее* (ср. аристотелево τὸ ὂν ᾗ ὄν), иначе истолковано в своем способе бытия, не может остаться в строгом смысле *тем же самым* (я оставляю сейчас в стороне сложную "формальную онтологию" средневековой метафизики, которая разработала в связи с этим филигранную технику обсуждения тождества и различия сущности и существования[27]).

5. ГУССЕРЛИАНСКОЕ ЕПОХН И КАРТЕЗИАНСКОЕ СОМНЕНИЕ

Как же происходит "онтологическое перетолкование" (*очищение* бытийного смысла) сознания? Здесь – существенная трудность. В начале § 32 Гуссерль пишет: "На место картезианских попыток универсального сомнения мы могли бы теперь поставить (treten lassen) универсальное "ἐποχή" в нашем строго определенном и новом смысле. Однако мы с полным основанием *ограничим* универсальность этого ἐποχή" (Hua III 67). Впрочем, мне кажется, что автор *Идей I* выдает здесь желаемое за действительное. Во-первых, сказанное по поводу ἐποχή в предыдущем параграфе ("außer Aktion setzen", "ausschalten", "einklammern" и т.д.) едва ли можно считать уже состоявшимся строгим определением. Во-вторых, еще не вполне ясно, каковы те основания, которые заставляют нас "ограничить универсальность" этой процедуры, находящейся в области нашей

для человеческого опыта Другого и себя самого это – естественный способ смотреть на вещи? В самом ли деле человек в естественной установке переживает себя, коротко говоря, зоологически? В самом ли деле эта установка – *естественная установка*, или нет?» (*Heidegger M.* GA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegrtffs. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988. S. 155. (Далее: *Prolegomena*). Имеется выполненный Е. Борисовым русский перевод, которого, к сожалению, не было в моем распоряжении).

[27] Об этом см.: *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. Гл. VI, § 1.

"полной свободы", т.е. в какой момент нашей свободе оказывает противодействие некая необходимость. В-третьих, понять эти основания не позволяет именно заявленное с самого начала размежевание с Декартом.

В самом деле, что означает ἐποχή как "выключение" или "выведение из игры"? Означает ли такое "выключение", что мы не включаем то или иное *положение* (Satz) в систему основоположений новой строгой науки? Безусловно, такая операция лежит в поле нашей свободы, независимо от того, о каком суждении идет речь, и единственное ограничение обусловлено опасностью остаться без какой бы то ни было науки вообще (в § 59 обсуждается возможность *углубления* редукции вплоть до исключения не только материальных, но и формальных эйдетик, например формальной логики; Гуссерль замечает: "Все же мы не можем исключать трансценденции без всяких ограничений, трансцендентальное очищение не может означать исключение *всех* трансценденций, ведь в противном случае хоть и останется некое (ein) чистое сознание, но никак не наука о чистом сознании" – Hua III 140). Процедура "трансцендентального очищения", проводимая Декартом в *Meditationes de prima philosophia* как методическое сомнение, наталкивается на препятствие в форме *невозможности* сомневаться. Гуссерль, обсуждая методическую необходимость "радикального изменения естественного тезиса" (Hua III 63), с самого начала указывает на метод сомнения Декарта, оговариваясь, впрочем, что это указание носит лишь вспомогательный характер (иначе, как мы знаем, обстоит дело в *Картезианских размышлениях*).

Трудной теме различия ἐπέχω и dubito в феноменологической литературе посвящены сотни страниц. Обратимся к Комментарию: «Во-первых, Гуссерля не устраивает то, что "методическое" сомнение перерастает у Декарта в некое философское "отрицание" тех сфер, которые *методически* подвергаются сомнению. Ответ самого основателя феноменологии на эту ситуацию нам теперь хорошо известен: не отрицание, а воздержание, epoché, выведение из игры... Во-вторых, – и это, быть может, еще важнее – Гуссерля менее всего беспокоит вопрос о существовании, разве что в аспекте заключения в скобки, воздержания. (Есть, правда, еще один момент: несомненность существования имманентных переживаний, о чем – позже.)" (К 227). Мы увидим, во что выльется это замечание в скобках. Но пока сосредоточимся на предшествующей части цитаты. Действительно, именно так мы должны сказать, практикуя "герменевтику доверия", ведь метод сомнения направлен на разрешение проблемы существования или несуществования вещей extra mentem и предполагает непосредственный "онтологический интерес". Если же de jure нас указанный вопрос *не интересует*, если феноменолог должен занять позицию "безучастного наблюдателя", то и о сомнении, как кажется, говорить не приходится. Но я дерзну сказать – вопреки мне-

нию, превратившемуся в феноменологической литературе чуть ли не в consensus omnium, – что различия между Гуссерлем и Декартом *на этой стадии развития событий* пренебрежимо малы, а сходства принципиально важны.

Картезианский путь в *Meditationes de prima philosophia* имеет отчетливо разграниченные этапы: а) восхождение к ego cogitans, б) доказательство субстанциального бытия Бога в качестве summum bonum, в) последующее доказательство существования мира вне меня (опирающееся на то обстоятельство, что "правдивый" Бог служит онтологическим гарантом действительного существования вещей, данных в ясном и отчетливом восприятии). Разумеется, транец едентально-феноменологическая редукция не имеет ничего общего ни с доказательством бытия Бога, ни с доказательством бытия мира. Феноменолог *не подтверждает* и *не опровергает* генеральный тезис, но, если угодно, в качестве *первого шага редукции* "правильно" истолковывает – указывает на его доксический характер (Urdoxa, Urglaube – Hua III 216), т.е. открывает оптическую *веру* как именно *веру*[28]. *Doxa* как мнение (быть может, истинное, но безосновательное) с незапамятных времен противостоит *episteme* как *обоснованному* знанию. Понять веру в существование мира как именно веру означает показать, что для нее нет достаточных оснований.

Даже этот первый шаг едва ли можно представить как "онтологическую безучастность". Но посмотрим внимательней, как он совершается. – Несомненно, за счет обнаружения оснований для "ограничения универсальности" ἐποχή. Каковы же эти основания? – Решение включать или не включать (ис-ключать, вы-ключать) те или иные положения в корпус науки находится в поле свободы исследователя, но эта свобода ограничена самоопределением исследователя в качестве такового. Иными словами, для такого решения должны быть *разумные* основания, продиктованные формой и принципами самой науки. Для Гуссерля (как и для Декарта) речь идет о поиске абсолютно достоверного фундамента искомой радикальной науки (Декарт говорит о фундаменте *истины*: "fundamentum absolutum et inconcussum *veritatis*"). Мир как универсальный горизонт опыта единичного реального сущего (Einzelrealen), мир в его неизменной бытийной значимости имеет характер "доверительной близости", Vertrautheit (EU[29] 33), более того, в актах восприятия "мир трансцендентных предметов" дан с *очевидностью* (Evidenz) – в техническом феноменологическом смысле этого слова. Но вот достаточно ли основательна эта очевидность (достаточно ли *радикален* этот тип очевидности)? Диагноз Гуссерля таков: "*Существование вещей*

---

[28] Ср.: *Ströcker E.* Das Problem der epoché in der Philosophie Edmund Husserls // Analecta Husserliana. 1971. Bd. 1. S. 176.

[29] См.: *Husserl E.* Erfahrung und Urteil / Redigiert und hrsg. v. L. Landgrebe. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985.

(букв. –"вещное существование", dingliche Existenz)... *никогда не есть нечто такое, что в силу своей данности устанавливается с необходимостью*, но в определенном смысле – всегда нечто случайное" (Hua III 108). Очевидности мира совсем по-картезиански противопоставлена очевидность переживаний сознания – "чистых переживаний", говорит Гуссерль, но определение "чистый" есть *следствие* различения очевидностей, а не его предпосылка. «Итак, тезису мира, который есть "случайное", противостоит тезис моего чистого Я и жизни Я, который утверждает нечто "необходимое", абсолютно несомненное» (Hua III 108; K 216). *Случайность* существования (в отличие от необходимости) по определению означает *возможность несуществования*. Поэтому, если в тексте *Идей I* Гуссерль и избегает прямого повторения картезианского Gedankenexperiment, все же, именно *возможность сомнения* в существовании мира – несмотря на его непосредственную данность в законосообразно протекающем восприятии – по сути служит основанием для различения двух типов очевидности и полагает границу универсальности ἐποχή: за этой границей ἐποχή превращается в бессодержательное упрямство (я воздерживаюсь от экзистенциального суждения, хотя сомнение в его истинности *невозможно*) или в эксперимент с аксиоматическими системами. В других сочинениях мысленный эксперимент, предполагающий возможность разрушения систематического единства (трансцендентного) опыта и тем самым *разрушение мира* как универсального горизонта опыта, проделывается явно. Вот очень точный и сильный текст из второго тома лекций о *Первой философии*: «Но верно ли, спросим мы теперь, что гармоническая структура единства универсального восприятия мира представляет собой аподиктическую необходимость? Нет ли здесь открытой возможности, причем – *постоянно* открытой возможности, что эта структура единства (каковая сама по себе есть лишь эмпирическое предположение) распадется, что восприятие больше не будет протекать в форме продолжающейся коррекции и продолжающейся непрерывной [цепи] целиком согласованных друг с другом коррекций? Что оно, якобы, должно так протекать, вовсе не есть некая аподиктическая очевидность, даже если тот факт, что до сих пор оно именно так и протекало, для нас аподиктически достоверен. Мыслимо, так должны мы будем сказать себе, что непрерывная цепь полностью согласованных друг с другом явлений растворится, говоря языком Канта, в беспорядочной "сутолоке" (Gewühl) явлений. Конечно, в этом случае отдельные переживания перестали бы служить основанием для веры в закономерное будущее протекание событий, они целиком изменили бы соответствующую систематическую структуру предвосхищения... Но это означало бы, что с внешним восприятием покончено, поток восприятия утратил бы присущий ему характер восприятия вещей [в мире]. Для воспринимающего больше не было бы в наличии ни мира, ни вещей мира, данных в восприятии.... так

что об аподиктической необходимости бытия того, что дано в опыте [внешнего восприятия], не может быть и речи. Таким образом, мы не должны полагать, что можно провести различие между так-бытием (Sosein) и собственно бытием проживаемого в опыте мира и тем самым спасти хотя бы аподиктическую несомненность его *экзистенции*" (Hua VIII 48f.).

Почему же "тезис моего чистого Я и жизни Я" в отличие от "тезиса мира" следует считать абсолютным и необходимым? – Потому что имманентное восприятие в отличие от трансцендентного имеет совсем иной характер. Вот как объясняет это Комментатор: «Всякое имманентное восприятие, рассуждает Гуссерль (*по существу следуя Декарту*, хотя и оперируя иными терминами), с необходимостью ручается за существование своего предмета. Когда я, рефлектируя, схватываю собственное переживание, то ни под каким видом нельзя усомниться в действительном существовании не только этого конкретного переживания, но и всего потока, в который оно включено... Предположение о фантастичности таких переживаний, о них как фикциях бессмысленно. *Ибо если бы даже речь шла о грезах, фикциях, принимаемых за действительность, то само "грезящее" сознание отнюдь не становилось бы фикцией*» (курсив мой. – *А. Ч.*) (K 215).

По существу, в этом месте воспроизводится *картезианский* аргумент, восходящий к Августину: Quid si falleris? Si enim fallor, sum (De civ. Dei XI 26). В случае "внешнего восприятия" (воображаемое) разрушение согласованной и законосообразной структуры опыта разрушало, согласно Гуссерлю, не только эссенцию ("чтойность") мира, но одновременно и его *экзистенцию*, поскольку восприятие переставало быть опытом вещей, переставало быть "внешним восприятием" = опытом "внешнего" и тем самым мнимая экзистенция лишалась того (мнимого) сущего, за существование которого она себя выдавала. Однако, согласно условиям мысленного эксперимента, сохраняется само присутствие без присутствующего, точнее, оно перетолковывается как присутствие сознания для себя. Собственно сознание и есть определенная форма присутствия, которое, по мнению Декарта и Гуссерля, не может быть затронуто превращением космоса в хаос. Существование сознания не удается разрушить в описываемом мысленном эксперимента именно потому, что оно заранее понято как чистое присутствие, его Wassein и Sosein неразличимы. Схоласты говорили в этой ситуации (правда, отнюдь не в связи с "человеческим" сознанием) о тождестве сущности и существования.

Как преобразуется картезианский аргумент в тексте Гуссерля? Комментатор пишет: «Здесь нас, однако... подстерегает неожиданность. Мы говорили, что вопрос о существовании-несуществовании вещей внешнего мира в феноменологии как бы выведен за скобки благодаря феноменологической редукции, позволяющей перейти к сознанию – в конце концов сознанию "чистому" – как полю фено-

менологического анализа. И тут вдруг оказывается, что *вопрос о существовании, если он касается самих переживаний сознания, не является для Гуссерля неважным, нейтральным.* Одновременно обнаруживается, что несомненность cogito, доказанная Декартом и превращенная им в гарантию действительности самих непосредственных переживаний сознания, существенна для автора *Идей I*» (К 233 сл.).

Если мы будем внимательно следить за развитием событий в *Идеях*, то обнаружим, что трансцендентально-феноменологической редукции *предпослана* особая процедура идеации: *темой* исследования становится на время *сущность* сознания (ср. заголовок § 34). Но отправная точка такой тематизации – переживания сознания, данные нам в *естественной* установке (ср. К 196 сл.). Исследования сущностной структуры актов сознания вообще и актов "имманентного и трансцендентного восприятия", в частности, позволяет усмотреть сущностное различие в *способах бытия* их интенциональных коррелятов – имманентных и трансцендентных объектов. – Гуссерль говорит о "всего лишь феноменальном бытии трансцендентного" в отличие от "абсолютного бытия имманентного". "Здесь заявляет о себе принципиальное различие (Unterschiedenheit) способов бытия, наиболее кардинальное из всех вообще имеющихся, – различие между *сознанием* и *реальностью*" (Him III 96), т.е. бытием сознания и бытием трансцендентных вещей. Идеация, о которой сейчас идет речь, направлена в первую очередь (хоть и не исключительно) на усмотрение именно этого сущностного *онтологического* различия. Но как происходит переход к суждениям о *бытии*? Ведь сам по себе анализ структурного различия в *способах данности* трансцендентного (через синтез многообразия "ракурсов", "оттенков" или "профилей" – К 210 сл.) и имманентного (через синтез только темпоральных фаз) еще не влечет за собой никаких бытийных следствий. Однако Гуссерль, как и Декарт (у которого мы, конечно, не найдем столь подробного анализа структуры актов cogito), *молчаливо опираясь на определенный смысл бытия*, выводит из различия способов данности имманентных и трансцендентных объектов уже *онтологическое* по сути различие – Zweifellosigkeit (des Immanenten) / Zweifelhaftigkeit (des Transzendenten). Здесь картезианский мысленный эксперимент, как уже было сказано, играет решающую роль. Реальность (Realität, "вещность") заявляет о себе "в" сознании, предо-ставляет себя, показывает себя – φαίνεται. Даже если "показанное" *в* феномене или *посредством* феномена оказывается в том или ином смысле кажимостью, сам феномен *есть*. Небытие мира как реальности не отменяет существование "показанности" феномена как имманентного события. «...Благодаря осуществлению феноменологического "выведения из игры" бытийной значимости объективного мира "имманентная сфера бытия" (сфера сознания. – *А.Ч.*) утрачивает именно смысл некоего реального слоя в (an) при-

надлежащей миру и предполагающей мир реальности, [именуемой] человек (или зверь). Она теряет смысл жизни человеческого сознания... но при этом отнюдь не исчезает, а в измененной установке ἐποχή удерживает смысл абсолютной бытийной сферы, абсолютно бытийно самостоятельной, которая в себе есть то, что она есть, независимо от [решения?] вопроса о бытии или небытии мира и человека в нем... иными словами, удерживает смысл в себе и для себя сущего» (Hua Ш 72). Это и есть свершившееся онтологическое (трансцендентальное) перетолкование сознания, о котором шла речь выше.

Мне представляется бесспорным, что *трансцендентально*-феноменологическая редукция имеет по существу и почти исключительно *онтологический* смысл. В связи с ἐποχή М. Хайдеггер замечает в лекциях летнего семестра 1925 г., опубликованных под заголовком *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*[30]: "Это заключение сущего в скобки ничего не отнимает у самого сущего, оно также не равносильно допущению, что сущее не есть. Напротив, смысл такого переключения взгляда состоит именно в том, чтобы сделать явным бытийный характер сущего. Феноменологическое выключение трансцендентного тезиса выполняет одну единственную функцию – сделать явным сущее в отношении его бытия. Выражение "выключение" поэтому постоянно чревато ложным истолкованием, поскольку думают, что в этом выключении тезиса о существовании и благодаря ему феноменологическое исследование больше не должно заниматься сущим; в действительности – наоборот: именно теперь оно в высшей степени и единственно имеет дело с самим бытием сущего» (*Prolegomena* 136).

Здесь следует заметить, что феноменологическое исследование и в самом деле "именно теперь" – в ходе феноменологической редукции – "высшей степени и единственно имеет дело с самим бытием сущего", но само осуществление ἐποχή уже *предполагает* в качестве своего основания понимание бытия сущего-в-мире: генеральный тезис должен быть отрефлектирован, *прежде чем* мы будем в состоянии его "радикально изменить". Однако отдать себе отчет в *достоверности* бытия мира для сознания в естественной установке и высказать эту достоверность в экзистенциальном суждении "мир есть" еще не значит тематизировать сам смысл этого "есть". Мы уже должны понимать это "есть" и в каком-то смысле уметь о нем судить (коль скоро наше *понимание* смысла бытия "вещей-вне-меня" превращается в предпосылку *рассуждения*), дабы правильным способом "вывести его из игры". Насколько безобидной оказывается эта неявная и никогда не тематизируемая (ни Гуссерлем, ни Декартом) предпосылка, лежащая в основании совершающегося онтологического перетолкования? Хайдеггер в *Пролегоменах*

[30] См. примеч. 26.

§ 11–12) упрекает Гуссерля именно в том, что онтологическая – по своим целям – процедура редукции в действительности упускает из виду вопрос о смысле бытия вообще (die Seinsfrage), и в результате закрывает доступ к правильному онтологическому исследованию "бытия интенционального [сущего]" (das Sein des Intentionalen)[31]. Такое "интенциональное сущее" Гуссерль называет сознанием, Хайдеггер же, по понятным причинам, воздерживается от использования этого термина.

Удивительным образом этот аргумент Хайдеггера против картезианского пути феноменологической редукции повторяет доводы, выдвигавшиеся против самого Декарта в "Шестых возражениях". «...Вывод, что мы существуем, основанный на том, что мы мыслим, представляется нам вовсе не столь достоверным. Ведь для того чтобы быть уверенным, что ты мыслишь, ты должен знать, что это такое – мыслить, и что такое мышление, и что есть твое бытие; если же ты пока не знаешь ни того, ни другого, как можешь ты знать, что ты мыслишь и существуешь? Итак, поскольку говоря *Я мыслю*, ты не понимаешь, что говоришь, а добавляя *следовательно, я существую,* ты также не понимаешь своих слов… ты не можешь знать существуешь ли ты или даже мыслишь"[32].

Ответ Декарта состоит в том, что всякий человек некоторым образом *знает*, что такое "быть": "Не то чтобы для этого требовалось продуманное или полученное с помощью доказательство знание и – еще меньше – знание продуманного знания... но, безусловно, чтобы он (sc. знающий) знал это тем внутренним знанием относительно мышления и бытия, которое всегда предшествует продуманному и является врожденным у всех людей, так что, хотя... мы можем вообразить, будто лишены этого знания, но не можем быть его лишены в действительности"[33].

Без сомнения, в какой-то момент пути Гуссерля и Декарта кардинально расходятся. Для Декарта важна *достоверность* ego cogitans, обнаруживающего в себе идею божественного Онтологического Гаранта, в то время как основателя феноменологии интересует даже не *достоверность* существования сознания сама по себе, но *различение* модусов достоверности сознания и мира, в результате которого происходит онтологическое переопределение сознания – *чистое сознание не "внутримирно"*[34]. «Таким образом, при-

---

[31] Разбор интереснейших аргументов Хайдеггера и появление в результате этой "имманентной критики феноменологии" контуров экзистенциальной аналитики Dasein – предмет отдельного исследования, отчасти уже осуществленного (но едва ли полностью исчерпавшего проблему) в прекрасных работах Е. Борисова (их обсуждение и ссылки можно найти в Комментарии на с. 283).

[32] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 303.

[33] Там же. С. 310.

[34] Термин Хайдеггера – "innerweltlich".

вычный смысл разговоров о бытии переворачивается. Бытие, которое для нас – первое (sc. Realität), само по себе – второе, т. е. оно есть то, что есть, только "по отношению" к первому (sc. бытию сознания)» (Hua Ш 96). И вместе с тем проясняется смысл бытия как такового.

Я хотел бы еще раз повторить: положение об онтологической нейтральности гуссерлианского ἐποχή, а равно и подчеркнутое размежевание основателя феноменологии с Декартом в *Идеях I* нужно, на мой взгляд, принимать cum grano sails. Я полностью согласен с Хайдеггером в его указании на онтологическую направленность редукции. Поэтому его, кажущееся еретическим, переопределение редукции: "Для нас феноменологическая редукция означает возведение (Rückführung) феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего..." – при ближайшем рассмотрении оказывается не столь уж принципиальным отступлением от замысла учителя[35]. Хотя, разумеется, у Хайдеггера метод "исполнения редукции" (если так позволено выразиться) имеет совершенно другое содержание.

Самоопределение феноменолога как безучастного наблюдателя, таким образом, тоже нужно примерять на себя с осторожностью. Феноменолог становится таковым и впервые, как было сказано, обретает свой предмет благодаря выраженному *онтологическому* интересу. Конечно, это – *теоретический* интерес, т.е., по Аристотелю, единственная благая страсть, но тем не менее – отнюдь не безучастность (Unbeteiligtheit), не бесстрастность. Все эти "внешние" дефиниции феноменологического метода, связанные с "безучастностью" феноменолога, можно отнести, скорее, к пирронову скепсису, из которого заимствован сам термин ἐποχή. Сравнить феноменологическое и "скептическое" ἐποχή чрезвычайно поучительно, и мы уделим этому особое место ниже.

6. ЧИСТОЕ СОЗНАНИЕ

Мы видели, как в тексте Идей совершается переход от психологического, т.е. "естественного", к трансцендентальному "переопределению" сознания. Как "феноменологический остаток" (Residuum) процедуры ἐποχή сознание представляет собой горизонт самостоятельного и самодостаточного бытия. Более того, как замечает А. Агирре, "сущностная соотнесенность всякого сущего с чистым сознанием" приводит к тому, «что сознание больше не может рассматриваться как "регион" в обычном смысле, но, скорее, как единственное *действительно* сущее, от которого зависит всякое другое сущее

---

[35] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии // Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 26.

в его бытии»[36]: В этом горизонте мы сталкиваемся с новыми *единичными* сущими – онтологически перетолкованными предметами психологической рефлексии – *чистыми переживаниями*, а сама психологическая рефлексия преобразуется в трансцендентально-феноменологическую. Гуссерль говорит, что философская традиция Нового времени позволяет нам по праву «обозначать "чистое" сознание... как трансцендентальное сознание, а равно и операцию, посредством которой оно достигается, – как трансцендентальное ἐποχή» (Hua III 73).

Я полагаю, что определение "чистый" в *Идеях I* (претерпев определенные смысловые колебания) служит на этом этапе редукции исключительно для обозначения нового оптического смысла вновь открытых *индивидуальных* сущих и что так понятые чистые переживания мы с полным правом можем назвать "трансцендентальными фактами". Но поскольку Гуссерль строит не науку о фактах (будь то даже факты трансцендентальные), а науку о сущностях, эти новые факты, созерцаемые как таковые в феноменологической рефлексии, должны подвергнуться *эйдетической редукции*, позволяющей выделить их сущностный состав и их сущностную взаимосвязь. Усмотрение сущностей в сфере чистого сознания точно так же фундировано в актах трансцендентально-феноменологической рефлексии (чьи интенциональные предметы – *единичные* и при этом *чистые* переживания), как усмотрение сущностей в науках о природе фундировано в чувственном восприятии вещей мира, а усмотрение сущностей в психологии – в актах психологической рефлексии. Необходимо, впрочем, заметить, что многие известные феноменологи (Комментатор в их числе) считают, что определение "чистый" применимо только к феномену, подвергнутому и феноменологической, и эйдетической редукции. На с. 269 Комментария в контексте обсуждения соотношения эйдетической и феноменологической редукций мы находим цитату из книги Оскара Беккера *Die Philosophie Edmund Husserls*: «Можно отправляясь от естественной установки, продвигаться "по вертикали" к эйдетической установке E (или, коррелятивно: от "естественного предмета", т.е. "реального факта" N к "эйдосу" E), а потом от E двигаться "по горизонтали" к полной или "чистой" феноменологической установке ∅ (соответственно чистому, трансцендентальному феномену ∅). Или можно сначала двигаться в горизонтальном направлении к T, т.е. трансцедентально-фактической ("метафизической") установке (соответственно "трансцендентальному феномену как единичному факту"), а потом – в "в вертикальном направлении" к ∅. Тогда вертикальный путь есть эйдетическая, а горизонтальный – трансцендентальная компонента редук-

[36] *Agirre A.* Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aud der Radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. Den Haag, 1970. S. 39. (Phaenomenologica; 38).

ции»[37]. Не трудно догадаться, какой формальный язык имеет здесь в виду математик Беккер. Эйдетическая и трансцендентально-феноменологическая редукции (или, как говорит Беккер, эйдетическая и трансцендентальная *компоненты* редукции) представлены здесь в виде двух "операторов"[38] – ***Е*** и ***Ф***. Утверждение автора состоит в том, что эти операторы, как говорят математики, *коммутируют*: $\boldsymbol{E} \circ \boldsymbol{\Phi} = \boldsymbol{\Phi} \circ \boldsymbol{E}$, т.е. результат их применения к любому содержанию сознания в естественной установке ("реальному факту") N в прямом и обратном порядке один и тот же: $\boldsymbol{E}(\boldsymbol{\Phi}(\mathrm{N})) = \boldsymbol{\Phi}(\boldsymbol{E}(\mathrm{N}))$. Как мы видим, определение "чистый" отнесено здесь к эйдетической сфере, полученной в результате применения процедуры идеации к "трансцендентально-фактическому" полю – $\boldsymbol{E} \circ \boldsymbol{\Phi}$ – или (что, согласно Беккеру, – то же самое) трансцендентального перетолкования эйдосов "чистой психологии" – $\boldsymbol{\Phi} \circ \boldsymbol{E}$. Мне представляется, однако (и я опять рискую остаться "в меньшинстве"), что в *Идеях I*, определение "чистый" относится, как было сказано, уже к полю (единичных) трансцендентальных фактов – результату применения *только* оператора ***Ф***.

Н.В. Мотрошилова, О. Беккер (и, как мы увидим позже, М. Хайдеггер) считают, что о "чистом" сознании речь может идти, только если "реальный факт" сознания подвергся и феноменологической, и эйдетической редукции; иными словами, "чистые феномены" суть результат применения обоих "редуктивных операторов" $\boldsymbol{E} \circ \boldsymbol{\Phi} = \boldsymbol{\Phi} \circ \boldsymbol{E}$.

По-видимому, именно в этом смысле следует понимать определение в Комментарии чистого сознания как "теоретико-методологической модели": "Гуссерлевское чистое сознание – не некоторая реальность, а теоретико-методологическая модель" (с. 322). – "Но почему [его] правомерно назвать именно моделью? Я полагаю, потому, что Гуссерль... сознательно уходит – с помощью редукции – от непосредственного исследования сознания в полноте его реальных связей..."; «..."чистое сознание" в гуссерлевской феноменологии не является где-то в реальности обнаруженным, доступным непосредственному наблюдению "предметом" или "предметной областью". Напротив, "чистое сознание" есть специально, намеренно сконструированный, смоделированный "предмет" феноменологии как особой науки, выделенный, точнее, созданный в целях специального научно-теоретического изучения» (с. 594).

Похожим образом – как некую сферу чистых сущностей – понимает термин "чистое сознание" в *Идеях* и Хайдеггер, но при этом, как кажется, он и вовсе упускает из виду поле трансцендентальных фактов. Хайдеггер представляет дело так: сознание характеризуется как *чистое* именно в том смысле, что оно более не связано в сво-

---

[37] *Becker O.* Die Philosophie Edmund Husserls // Husserl-Wedge zur Forschung XL. Darmstadt, 1973. S. 155.

[38] Сам Гуссерль говорит: "methodische Operation".

ей единичности с конкретным живым существом. Сознание не может называться чистым, в той мере, в какой оно здесь и сейчас есть нечто реальное, мое, но лишь в смысле своего *сущностного* состава. "Обсуждению подлежит не индивидуальное обособление конкретного интенционального отношения, но интенциональная структура вообще, не конкретность переживаний, а их сущностная структура, не реальное (reales) бытие переживания, а идеальное (ideales) бытие сущности самого сознания. Сознание обозначается как чистое постольку, поскольку ему отказано именно в какой бы то ни было реальности и реализации. Это бытие чисто, поскольку оно определяется как идеальное, т.е. не реальное бытие" (*Prolegomena* 146). И далее: «Если [редукция] вообще отправляется от реальности сознания фактически существующего человека, то совершается это лишь для того, чтобы в конце концов от него отказаться (или отвлечься – absehen). Поэтому редукция по своему методическому смыслу как отвлечение-от (Absehen-von) совершенно не подходит для того, чтобы позитивно определить бытие сознания" (там же. 150). Вопрос о бытии сознания (бытии "интенционального") бесповоротно упущен.

На мой взгляд, как уже было сказано выше, намерения Гуссерля иные. Используя более позднее феноменологическое "учение" о методе усмотрения сущности (см.: EU § 86–88), опирающееся на понятие осуществляемой в воображении "свободной вариации", мы могли бы сказать, что картезианское сомнение или картезианский мысленный эксперимент (мир – сон) – одна из сторон такой эйдетической вариации, по отношению *к способам бытия сущего*. Отсюда – эйдетические, сущностные характеристики *способа бытия сознания*, которые мы находим в *Идеях I*. В отличие от "только феноменального" бытия мира речь здесь должна идти об "абсолютном бытии" в смысле nulla re indiget ad existendum (добавляет Гуссерль). Однако эта уже осуществленная процедура идеации не отменяет того обстоятельства, что вновь открытая сфера абсолютного бытия не есть сфера бытия идеального. Напротив, речь идет о бытии индивидуального (единичного) – конкретных переживаний в их темпоральной определенности[39]: Доказательством тому может служить и тот несомненный факт, что исследование ноэтико-ноэматической корреляции, проводимое в *поле чистого сознания* и предполагающее трансцендентально-феноменологическую редукцию в качестве своей предпосылки, имеет дело (в числе прочего) и с "реельной"[40] (reell) компонентой *чистых* переживаний сознания, а это неизбежно снабжает каждое такое переживание своей собственной координа-

[39] Само собой разумеется, что мы говорим здесь не о "космическом времени", но о "внутреннем сознании времени".

[40] Конечно, этот "новояз" едва ли можно одобрить, но я позволю себе воспользоваться этим термином за неимением лучшего.

той в абсолютном темпоральном потоке. *Именно в этом смысле следует говорить об "индивидуальном бытии"* в противоположность "бытию идеальному": идеальное сущее в феноменологии не есть "реальная" составная часть потока сознания, хотя и не может освободиться от определенного отношения к нему.

Хайдеггер (это видно и по его редакторским примечаниям к первым вариантам статьи для *Encyclopaedia Britannica*[41]) постоянно испытывал трудности и сомнения (оправданные или неоправданные, мы сейчас обсуждать не будем) в отношении возможности трансцендентального повороту, в феноменологии. Для него, как сказано в приведенном фрагменте, *nicht reales = ideales*. Но у Гуссерля "не реальное" или "ирреальное" может, как только что было сказано, иметь двоякий смысл: с одной стороны, "трансцендентальное", но, быть может, "реельное" (*reelles*), а с другой, – "идеальное" в некотором специфическом феноменологическом смысле. (К этой конфигурации терминов следовало бы добавить и определение "интенциональный".)

То несомненное обстоятельство, что область трансцендентальных фактов не есть "сознание конкретно существующего человека" (Хайдеггер), не превращает редукцию в абстракцию (Absehen-von). Согласно Гуссерлю, трансцендентальное сознание не перестает быть "моим", только теперь трансцендентальный собственник сознания – не "человеческое", а трансцендентальное Я. Если чистые переживания и нельзя определить как "hic et nunc Reales" (ср.: *Prolegomena* 146), то ничто не мешает назвать их ноэтические компоненты "nunc et tunc Reelles".

Гуссерль повсюду настаивает, что в результате редукции мы не утрачиваем ни единой черточки сознания. И хотя феноменология – наука о сущностях, а не о фактах (пусть даже трансцендентальных), это не значит, что, "усматривая сущности", она выводит факты из своего предметного поля. "На деле, феноменология есть чисто дескриптивная наука, дисциплина, исследующая поле трансцендентального чистого сознания в чистой интуиции" (Hua III 141f.). Причем, как мне представляется, интуиция эта – не только эйдетическая. В первую очередь речь должна идти о непосредственном сознании сознания, которое Гуссерль определяет иногда как "внутреннее восприятие" (в трансцендентально-феноменологической установке).

Я говорю "в первую очередь", поскольку акты идеации должны непременно быть *фундированы в других интуитивных актах*. Если в случае дерева или дома акты усмотрения сущности фундированы в актах "внешнего восприятия", то в случае переживаний сознания – в актах "внутреннего восприятия", т.е. рефлексии (ср. VL LU, § 44–48; Hua XIX/2 667–685). Речь должна идти, конечно, не о психологической, а трансцендентально феноменологической рефлек-

[41] См.: Hua IX 268 ff.

сии. Ее предметы не перестают быть конкретными переживаниями, единичными сущими, только теперь их бытийный смысл очищен от наивных коннотаций (или, как говорит Гуссерль, апперцепции – например, апперцепции наивно и привычно понятого живого-существа-в-мире или фактически существующего человека-в-мире). Едва ли можно предположить, что *Гуссерля не интересует*, как сущности "встроены" в *действительное* – конечно, не "реальное" в смысле real, не "человеческое", а трансцендентальное – сознание, поскольку "встроенность" эта и есть отношение фундирования актов идеации в актах феноменологической рефлексии.

Следует, впрочем, сделать еще одну, последнюю, оговорку. Поскольку "единичность" переживания (трансцендентального факта) была определена нами ранее как свойство иметь определенную темпоральную координату в потоке сознания (по-видимому, излишне напоминать, что "космическое время" подверглось исключению вместе с генеральным тезисом, и речь идет о чистой форме темпорального потока), необходимо признать, что имеются такие "феноменологические предметы", для которых в нашем контексте трудно положить различие между "единичным" и "всеобщим", "трансцендентальным фактом" и "сущностью". К ним относятся трансцендентальный субъект и абсолютный темпоральный поток. Но уточнение и обсуждение этой трудности выходит далеко за рамки данной статьи.

Впрочем, обсуждаемая нами дилемма (следует считать "чистое сознание полем трансцендентальных фактов, или регионом чистых сущностей) относится в большей степени к *интерпретации текстов Гуссерля*, т.е. формулируется изнутри "герменевтики доверия". Что же касается "герменевтики подозрительности", то, по сути, точка зрения Гуссерля (или то, что я считаю точкой зрения Гуссерля) нуждается, на мой взгляде в серьезном пересмотре (что не означает непременно – радикальной переделке). Столь существенное для автора *Идей* требование основывать новую науку исключительно на созерцании, оставлять в стороне всяческие мнения (Vermeinungen) рассудка (ср.: Hua II 62), принимать созерцаемое именно так, как оно себя дает, только развивает исходное и принципиальное феноменологическое притязания на свободную от предпосылок чистую дескрипцию. Дескрипция противопоставляется "абсолютно недопустимым" в рамках феноменологии конструкции и спекуляции (см.: Hua XVII 124, 238f.; V 141; VI 184f.). Но возможность чистой дескрипции трансцендентальных фактов как своего рода *трансцендентальный позитивизм* становится объектом "герменевтики подозрительности", в крайней форме выраженной Ницше: нет фактов, есть только интерпретации (точнее – "подгонка, упрощение, схематизация, интерпретация", как сказано в одном из фрагментов литературного наследия – *Nachlass* – конца 1887 – начала 1888 г.), словом, некая деятельность конструирования и моделирования. В рамках

"герменевтики подозрительности" мое понимание дела существенно ближе к позиции Комментатора и существенно расходится с проектом трансцендентального позитивизма. Я склонен считать, что понятие модели (но все же – модели, исполняемой (erfüllbar) в опыте рефлексии в том же смысле, в каком в эксперименте "исполняются" математические модели классической механики) может оказаться точнее понятия чистого описания; возможно, место дескрипции должна занять в феноменологии особая динамика пустого конструирования и его исполнения в опыте рефлексии[42]. Впрочем, в связи с этим предстоит огромная работа по уточнению понятий, к которой нужно подступаться тщательно и осторожно. Соотношению аналитики опыта, дескрипции и интерпретации в феноменологии посвящен ряд статей и выступлений В.И. Молчанова в последние годы. Я процитирую самую позднюю из известных мне работ: «...Аналитика опыта не есть особого рода интерпретация, между ними нет отношения вида и рода; различие между ними аналогично гуссерлевскому различию между знаком как выражением и знаком как признаком и, соответственно, различию между выражением в "одиночестве душевной жизни" и выражением в коммуникативной функции»[43]. Но само это последнее различие в "пост-гуссерлианской" феноменологии поставлено под вопрос[44]. Есть ли у нас "прямой доступ" к опыту сознания? Какой смысл в трансцендентально-феноменологическом контексте, в поле чистого сознания приобретают термины "факт", "дескрипция", "интерпретация", "конструкция", "модель"? Все это, как я полагаю, должно стать в ближайшие годы важнейшим предметом обсуждения.

7. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ АПОРИЯ

Теперь, когда мы знаем, что представляет собой "трансцендентальная почва" феноменологии и как она достигается, нам следует вернуться в текстуальное пространство гуссерлевой феноменологии, вновь принять стратегию "герменевтики доверия" и продолжить обсуждение парадоксов метода. Остается ли в силе после предпринятого нами анализа "онтологическая апория"? Кажется, здесь в нашем распоряжении вполне определенные указания самого Гуссерля. Правда ли, что для собственно феноменологических предметов, "населяющих" сферу чистого сознания метод ἐποχή оказывается своего рода "актом творения"? Что это за предметы? – Согласно на-

---

[42] См по этому поводу великолепный анализ Карла Мертенса: *Mertens K.* Zwischen Letztbegründung und Skepsis: Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der Phänomenologie Edmund Husserls. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1996. Кар. IV; а также см. *Черняков А.Г.* Указ. соч. С. 213 и след.

[43] *Молчанов В.И.* Указ. соч. С. XXI.

[44] *Derrida J.* La voix et le phénomène. P.: PUF, 1967.

шему истолкованию, чистые переживания, как единичные сущие в трансцендентальном поле. Трансцендентально-феноменологическая редукция ставит онтический смысл "вещей вне меня" в зависимость от актов сознания, в которых эти предметы полагаются как сущие. Собственно, всякий трансцендентный предмет с необходимостью представляет собой синтетическое единство многообразия своих сторон или ракурсов (Гуссерль говорит "оттенков" – Abschattungen). Это – сущностная характеристика трансцендентного, даже если речь не идет о "пространственном теле". Например, звук, извлекаемый смычком на сцене концертного зала, конституируется как предметное единство в многообразии "оттенков", зависящих от позиции слушателя. "Оттенок" же (Abschattung) следует отличать от "оттеняемого" (Abgeschattetes). Гуссерль имеет в виду нечто гораздо большее, чем простую констатацию: вещь как единство своих определений следует отличать от самих частичных определений (качеств, моментов, аспектов). Он говорит: "Хотя оттенок и именуется так же [как частное определение вещи], он принципиально не принадлежит тому же роду, что и оттеняемое. Оттенок – это переживание" (Hua III 95). В свою очередь, оттенок, согласно этому тексту, уже "себя не оттеняет" (т.е. не предстает как единство в многообразии). Вообще, переживание себя не оттеняет и не представляет (репрезентирует) себя через нечто иное (там же. 97; 101). Поэтому оно дано во внутреннем восприятии абсолютно, оно не может *казаться, но не быть*, для него бытие и есть "показанность", или, как полагает Гуссерль, для него верна формула: esse = percipi[45]. Значит, о бытии трансцендентального факта нельзя говорить, если он не стал предметом "внутреннего восприятия", трансцендентальной рефлексии. Вообще, как мы видели, для трансцендентального факта "бытие" может иметь только один смысл – это *бытие-для-рефлексии*. И, как кажется, трансцендентального факта *нет*, покуда *трансцендентально-феноменологическая* рефлексия не совершена. Однако Гуссерль предлагает выход из этого затруднения, вводя фигуру чистого трансцендентального Я[46]: Чистые трансцендентальные переживания можно спасти от небытия при помощи классической онтологической схемы, а именно: объявив их привходящими определениями трансцендентального субъекта. Я "естественного человека" и трансцендентальное Я находятся в особом отношении тождества и различия. Более того, в ходе освоения трансцендентальной почвы постоянно возникает "новый стиль трансцендентального опыта"

---

[45] *Grundprobleme der Logik*. См.: *Husser E.* Analyse der Wahrnehmung, Phänomenolgoie des Lebeswelt. Ausgewählte Texte II / Hrsg. v. K. Held. Stuttgart, 1986. S. 73.

[46] Об этом нововведении и его истории см. в Комментарии раздел *Проблема "чистого Я" в Идеях I* (с. 474–479). Комментатор замечает, что такой ход в свою очередь приводит к апориям. Я подробно разбираю некоторые из них в главе III моей книги.

(ср.: Hua VIII 440) и тем самым новый смысл (трансцендентального) субъекта этого опыта. «*Та* жизнь, которой я актуально живу, и я сам как действующее Я этой жизни – всегда латентны. Но "Я есмь", – и это означает: я могу практиковать самоосмысление и, продвигаясь вперед, вполне овладеть стилем возможного "Я-есмь" и "Я-живу"» (Ibid. 440 сл.). По Гуссерлю, в полном смысле слова "есть" только Я-объект, *предмет* рефлексии, "позитивное"-положенное, но тем не менее на всех этапах углубления редукции и усложнения рефлексии *субъект* рефлексии, das fungierende Ich – живое, еще не положенное как предмет Я – обладает, по Гуссерлю, неким особым *латентным* бытием, которое я (что бы здесь ни значило это личное местоимение) могу сделать в рефлексии патентным. Насколько удовлетворительно такое объяснение, здесь обсуждать не место. Но, в любом случае, фигура Я в его различных трансцендентальных ипостасях помогает избежать онтологической апории. Нельзя сказать: трансцендентальное Я *не есть* (или – *его не было*), "до того" как "человеческое Я" совершило трансцендентально-феноменологическую редукцию. Если трансцендентальная почва уже завоевана, это высказывание лишено смысла по той простой причине, что у чистого Я нет темпоральных определений, напротив, именно оно "временит время", т.е. предстает как предельная инстанция темпорального синтеза. Если же мы находимся в естественной установке, то такое высказывание невозможно, поскольку для естественного сознания нет такого предмета – "трансцендентальное Я".

8. МОТИВАЦИОННАЯ АПОРИЯ

Но такое решение только заостряет проблему мотива. Допустим, я и в самом деле могу, "практикуя самоосмысление", сделать латентное Я патентным. Но в нашем контексте первый шаг такого "самоосмысления", ведущий к обретению трансцендентального опыта, – феноменологическое ἐποχή. В основании "превращения" трансцендентального Я из латентного в патентное лежит превращение моего ("человеческого") "я могу" в "я действую" (в трансцендентально-феноменологической рефлексии). Этот переход еще со времен Аристотеля в философии называют *поступком*. У поступка должно быть основание (в частности – мотив). Мы видим, что мотив этот имеет решающее *онтологическое* значение для обретения самих оснований феноменологии. Феноменология не может принять форму "радикальной науки", если откажется от вопроса об основании самого мотива.

Однако возражения могут быть продолжены, и теперь довод таков: *действительное исполнение* феноменологической редукции нужно отличать от полагания оснований феноменологии *как науки*. Не важно даже, должны ли мы считать "чистое сознание" регионом "*индивидуального* бытия" (individuellen Seins) в указанном выше

смысле или нет. В любом случае, de jure феноменология – *наука о сущностях* (на этом Гуссерль настаивает уже в первых параграфах *Идей I*), наука эйдетическая. Поэтому эйдос феноменологической редукции, идеальная сущность метода, вводящего в феноменологию, может "существовать" как идеальный предмет в отличие от "чистых переживаний" как *фактов* чистого сознания – единичных сущих, принадлежащих этому "региону индивидуального бытия".

Это возражение, быть может, делает несущественным мотив *того или иного* феноменолога, последователя Гуссерля, но не затрагивает принципиальной онтологической важности мотивации "феноменолога вообще" или "Первофеноменолога". Следуя Гуссерлю, мы должны понимать дело так, что в сознании автора *Идей I* (и других текстов, в которых еще прежде была сформулирована идея феноменологической редукции, будь то в 1905 или 1907 г.[47]) происходит первое *событие основания* ("основывания", Urstiftung) феноменологии (соответственно, ее эйдетических предметов), подобное тому, что произошло в незапамятные времена в связи с основанием – *началом* – геометрии. Идеальные предметы феноменологии, как и идеальные предметы геометрии, "не могут иметь свое изначальное место в каком-то τόπος οὐράνιος, как отмечал Гуссерль уже в ЛИ по поводу всех значений и всех идеальных предметов. Их историчность является одним из их эйдетических компонентов, и не существует такой конкретной истории, которая с необходимостью не содержала бы в себе отсылки к этой "Erstmaligkeit" (событию "первого раза". – *А.Ч.*)" (*Деррида.* НГ 46; ср.: Hua VI 367). Позиция Гуссерля была бы только разновидностью платонизма, если бы его учение об усмотрении сущности (Wesenserschauung) не обращалось "к познающей субъективности как изначальному месту (Urstätte) всех объективных смыслообразований" (Hua VI 102, K 557[48]). Комментатор пишет: "Даже в поздней феноменологии (не говоря уж о ранней) главный интерес Гуссерля связан, по моему мнению, не с описанием и осмыслением форм объективации идеального, а с расшифровкой сути активных, изначальных, живых – а потому субъективных форм "наделения смыслом", т.е. процессов создания и преобразования идеального (потом способного кристаллизоваться в мертвые "письменные" миры" (с. 556). А поэтому, как геометрия *должна была* (и это априорное долженствование!) некогда впервые

---

[47] О первом появлении феноменологической редукции в контексте исследований Гуссерля см.: K 47 и след.

[48] Сказано Гуссерлем о трансцендентальной философии вообще. Перевод Н.В. Мотрошиловой несколько изменен. По поводу различия позиций Гуссерля и "объективного идеализма", о способе бытия и механизмах трансляции "идеальных предметов" в связи с *Началом геометрии* и интерпретацией Деррида я отсылаю читателя к очень точным наблюдениям Комментатора в разделе "Проблема объективирования идеального (Гуссерль/Деррида)", с. 554–557.

вступить в историю (ср.: Hua VI 366), *впервые вступить* в историю должна была и феноменология. Но осуществиться как некое изначальное событие или череда взаимосвязанных изначальных событий усмотрения сущности (Wesenserschauung) *трансцендентальная* феноменология могла, по определению, только благодаря некоему первоначальному (erstmalig) событию ἐποχή, *учреждающему* акту редукции. Поэтому, если мы и в самом деле верим в абсолютное новаторство Гуссерля (в частности, в открытии "региона чистого сознания"), в полную "беспредпосылочность" фундаментальных феноменологических положений, словом, если мы принимаем тот образ феноменологии, который Гуссерль стремился ей придать после 1913 г., и тот образ истории, который мы находим в его последних сочинениях (а "герменевтика доверия" все это предполагает), то необходимо признать, что первоначальный *мотив* "выключения мира" приобретает фундаментальное онтологическое значение.

Мотивация как основание основания не должна быть тогда чем-то случайным, чем-то "биографическим", относящимся, собственно, к биографии "eines Menschen-Ich": в противном случае мы должны будем признать зависимость оснований "радикальной науки" от фактичности бытия-в-мире (как сказал бы Хайдеггер) ее основателя, от некоего своевольного "вдруг" (τὸ ἐξάίφνης)[49]; которое придется толковать скорее в духе Киркегора и Хайдеггера (как решимость в мгновение ока, im Augenblick), чем Платона и Гегеля (как ахронный "такт" самодвижения Единого). И тогда разрушится тщательно выстраиваемая Гуссерлем в *Начале геометрии* оппозиции сущностной (эйдетически редуцированной) истории и истории фактов. Мотив феноменологической редукции должен интересовать феноменолога не как биографическое обстоятельство, но как момент генезиса трансцендентальной субъективности. *Способ существования* "объективного" феноменологического мотива становится феноменологической проблемой.

9. ИДЕЯ ФИЛОСОФИИ КАК "ОБЪЕКТИВНЫЙ МОТИВ" ЕПОХН ПИРРОНА И ГУССЕРЛЯ

Теме мотива в книге Н.В. Мотрошиловой посвящено несколько прекрасных страниц (см.: К 250–253). Комментатор цитирует Р. Бернета, И. Керна и Э. Марбаха: "...Перед лицом того фундаментального значения, которое Гуссерль придает феноменологической редукции, мотивация к ее осуществлению должна быть наиболее тесным образом связанной с побудительными мотивами к философствованию вообще, т.е. с идеей самой философии"[50]. Итак, побудительным

---

[49] См.: *Платон.* Парменид, 156 d 2 ff.

[50] *Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989. S. 60; К 250.

мотивом должна стать для феноменолога сама *идея философии*. Идея философии как строгой науки сформулирована Гуссерлем в цитированной выше статье для журнала *Логос*. Ясность и достоверность оснований – их аподиктическая очевидность, как будет сказано Гуссерлем позже, – вот мысловое ядро этой идеи. Аристотель говорит, что философы ищут начала и основания, "принуждаемые самой истиной" (Metaph. 984 b 10). Истина как аподиктическая очевидность, как ясность (Klarheit) – вот побудительный мотив феноменологической редукции, принцип всех принципов и предпосылка всех предпосылок. Биографические обстоятельства ("Если я не добьюсь ясности... я не смогу поистине жить, т.е. жить в соответствии с истиной"), например, отчаяние как "механизм принуждения" со стороны самой истины ("мук неясности... я хлебнул предостаточно", "жало скептицизма мы ощутили достаточно болезненно" (Hua VIII 27)) – лишь один из моментов "исполнения" (Erfüllung) интенции феноменологического мотива в жизни "начинающего философа" (anfangender Philosoph). В ἐποχή как обнаруженной, обретенной (вдруг? ἐξαίφνης?) путеводной нити метода разрешается отчаяние и начинается движение, которое со времен Парменида философы называют ζήτησις – исследование, теперь – *методическое* исследование.

Удивительно, что Гуссерль, всегда стремившийся к "последнему обоснованию (Letztbegründung)", *абсолютной* обоснованности и ясности создаваемой им "радикальной" науки и тем самым преодолению всяческих следов "скептицизма", заимствует один из центральных терминов *пирронова скепсиса* – "ἐποχή" – для обозначения своего метода. Правда, автор *Идей* настаивает на том, что в контексте феноменологии термин этот имеет совершенно иной смысл: "Поступая так (совершая феноменологическое – ἐποχή. – *А.Ч.*)... я не отрицаю этот "мир", как если бы я был софистом, я не сомневаюсь в его существовании (Dasein), как если бы я был скептиком..." (Hua III 67). Представляется, что это последнее описание имеет с античным скепсисом очень мало общего.

В философском словоупотреблении "ἐποχή" означало у греков "воздержание от суждения", процедуру почти тождественную той, что Гуссерль называет в *Идеях I* "Neuträlitatsmodifikation" (Hua III 264ff.). Прежде всего следует обратить внимание на то обстоятельство, что *школа Пирсона*, разработавшая под заголовком ἐποχή процедуру, во многих отношениях очень близкую гуссерлевой[51],

---

[51] Я затрону здесь эту тему лишь настолько, насколько это необходимо в контексте обсуждения "объективного мотива". Ее серьезное исследование (чрезвычайно важное, на мой взгляд, для понимания феноменологии) я откладываю до другого раза. О пирроновом скепсисе в связи с феноменологией уже написана блестящая работа, см.: *Held K.* Husserls Rückgang auf das φαινόμενον und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // Phänomenologische Forschungen. 1980. Bd. 10. S. 89–145.

стремилась достичь с ее помощью не прочного основания для дальнейших систематических усилий ума, но такого его состояния, которое называлось ἀταραξία (*невозмутимость, спокойствие*). Скептическое ἐποχή служило не подготовительной ступенью дальнейшего поиска (ζήτησις), но было скорее методом обретения покоя по ту сторону философского эпистемического беспокойства.

"Сила скепсиса заключается в полагании антитезы для всего являющегося (φαινόμενον) или постигаемого умом (νοούμενον) каким бы то ни было образом. Посредством [этой способности] мы приходим – в силу равной убедительности противоположного положения дел или оспаривающего логического довода – сначала к воздержанию от суждения (ἐποχή), а впоследствии – к свободе от беспокойства (ἀταραξία)" (PH[52] I 8).

Поиск "достоверности" – а тем более "абсолютной достоверности" – знания, полагали последователи Пиррона, неизбежно приведет к философскому отчаянию, если понимать знание и достоверность так, как их понимают "догматики" – эпикурейцы и стоики. Главный источник философского беспокойства – попытка проникнуть за пределы собственно "явленного" нам *так, как оно нам явлено* (φαινόμενον), к тому, что якобы служит причиной явления и неявно, не-явлено – ἄδηλον (PH I 13) – само по себе, но лишь "дает о себе знать" посредством явления, лишь заявляет о себе в явлении.

Согласно традиции, восходящей к самому Зенону, стоики ставили вопрос о способности являющегося представлять по истине или, напротив, ложно, то, что служит истоком явления и в нем себя кажет. Такое пред-данное сущее, дающее начало явлению, называли τὸ ὑπάρχον[53]. Если это сущее кажет себя так, как оно есть само по себе, то речь должна идти о "постигающем представлении" – φαντασία καταληπτική.

"Постигающее представление – то, которое вылепливается и отпечатывается от самого наличного сущего и в соответствии с ним

---

[52] *Sextus Empiricus,* Pyrrhoniae hypotyposes.

[53] А.А. Столяров предлагает переводить этот термин "(реально) наличная предметность". И приводит для этого весьма веские основания. См.: Фрагменты ранних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998. С. 31–34. (Далее: ФРС). Глагол ὑπάρχω может означать "полагать начало чему-либо" и "заранее иметься в наличии, быть в распоряжении". Уже у Аристотеля он указывал на непосредственную данность (сущего) для восприятия (см.: *Tugendhat E.* ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelisher Grundbegriffe; Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1968. Anm. 16, S. 14 f.). Для моих целей выражение "(реально) наличная предметность" все же не вполне подходит, поскольку оно перегружено позднейшими философскими понятийными обертонами. Я буду передавать τὸ ὑπάρχον "наличное (сущее)" или "имеющееся в наличии".

самим и которое не могло бы возникнуть от не имеющегося в наличии"[54].

Цицерон говорит: "Зенон считал достоверными не все впечатления (visum, φαντασία), а лишь те, которые обладают особым свойством обнаруживать те вещи, которые в них представляются" (ФРС 60).

Но как различить достоверные и недостоверные представления (впечатления)? – "Каталептическое" представление в самом себе должно заключать основание своей достоверности (как говорит Цицерон, оно "распознается само собой"[55]). Гуссерль назвал бы его "очевидностью" (Evidenz).

"Ведь подобно тому, как свет обнаруживает сам себя и все, что он охватывает, так и впечатление (или представление – φαντασία) обнаруживает само себя и то, что его вызвало"[56]. Свет, позволяющий видеть сущее так, *как оно есть*, обнаруживает сам себя в качестве достаточного основания правильного усмотрения, и ему следует уподобить постигающее ("каталептическое") представление[57].

Итак, согласно стоикам, определенное "качество" самого акта представления служит критерием возможности формирования истинного суждения о наличном сущем, положившем начало представлению и в нем себя явившее. Этот акт формирования суждения – в отличие от восприимчивости к впечатлению (φαντασία παθητική), в которой мы пассивны, – "зависит от нас", он "в нашей власти и произволен" (*Цицерон*. ФРС 34). Суждение формируется в результате определенной "санкции" души, эта санкция называлась у стоиков "согласием" (συγκατάθεσις) – термин подразумевает согласие *на суждение*, признание истинности суждения и может означать просто "утверждение". Акт согласия зависит исключительно от нас, и даже каталептическое представление не может с необходимостью *вынудить* нас к признанию, разве что – "склонить": Секст Эмпирик говорит, что наша способность пассивно воспринимать чувственные образы (φαντασία παθητική) *понуждает* нас (Adv. math. VII 405) присоединяться к тем или иным суждениям о самих вещах. Не самоданность феномена, не событие каза, но признание существования (ὕπαρξις) так кажущей себя вещи и ее *достоверной* показанности составляет суть "согласия". Это признание (или непризнание) лежит в поле нашей свободы ("gehört in das Reich unserer vollkommenen

---

[54] Sextus, Adv. math. VII 248. Перевод А.А. Столярова (фрг. 60) изменен по причинам, указанным выше.

[55] *А.А. Столяров*, ФРС 70.

[56] Аэтий IV 12, 1. Там же. С. 29, примеч.

[57] Двойственнсть терминологии: φαντασία καταληπτική / φαντασία καταληπτή (Цицерон: visum comprehendibile) заставляет предполагать, что постигающее представление должно всегда быть одновременно (заодно) постигаемым в качестве постигающего. Об этом см. *А.А. Столяров*, ФРС 29 и след.).

Freiheit", как скажет Гуссерль в *Идеях I* в связи с возможностью "несогласия" с генеральным тезисом).

Однако последователи Пиррона задавали вполне резонный вопрос (который впоследствии повторит и Декарт): в самом ли деле "каталептическое" впечатление само в себе заключает критерий своей достоверности, можно ли считать ясное и отчетливое представление мерилом действительного существования так представленной вещи? Ведь, в сущности, в нашем распоряжении нет ничего, кроме события каза. Чтобы обозначить это быть может само-себя-не-кажущее, а лишь оповещающее, уведомляющее о себе в явлении сущее (ср.: *Хайдеггер*. SZ 30), Секст заимствует аристотелев термин τὸ ὑποκείμενον – "подлежащее", subjectum. Использование этого термина оправдано еще и тем, что на основании явленного, как мы видели, "догматики" строят *суждения* о "самой (подразумеваемой) вещи", в котором τὸ ὑποκείμενον играет роль логического субъекта. Секст говорит (ср.: PH I 19): собственно, *то, что* приводит (или склоняет) нас к формированию суждений, логическому признанию, *согласию* на суждение, мы не пытаемся отрицать, это и есть *феномены*. Но одно дело – спрашивать о самом феномене, другое – исследовать, таково ли *подлежащее*, каковым оно нам является (φαίνεται).

Именно этот последний способ спрашивать должен быть признан бессмысленным, поскольку ответ на подобный вопрос – *неважно*, *положительный* или *отрицательный* – будет высказыванием не о самом феномене, но о "подлежащем", заявляющем о себе *через* феномен. Этот вопрос бессмыслен, поскольку, как было сказано, в нашем распоряжении нет ничего, кроме этого заявления.

"Итак, мы говорим, что критерием в учении скептиков служит феномен (τὸ φαινόμενον), и при этом назывем так представление (φαντασίαν), возникающее в результате того или иного воздействия. А поскольку таковое представление заключается в некой восприимчивости и непроизвольном претерпевании, здесь нечего исследовать. Поэтому, пожалуй, никто не спорит о том, *так* или *иначе* является подлежащее, а исследуют, в самом ли деле подлежащее таково, каким оно является" (PH 1 22).

А.А. Лонг, приведя эту цитату, справедливо замечает: "Строго говоря, Сексту следовало бы указать, что феномен может вообще не иметь никакого подлежащего"[58].

Попытка "проникнуть" за пределы феномена, к якобы скрытому за феноменом активному источнику пассивно воспринятого чувственного образа и есть причина безнадежных эпистемических упований, ведущих к пустым усилиям и отчаянию. Эта причина должна быть устранена при помощи ἐποχή. Нам надлежит *понять*, что, ес-

[58] *Long A.A.* Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. L.: Dockworth, 1986. P. 84.

ли мы не хотим вести абсурдную жизнь, *до́лжно* воздерживаться (ἐπέχειν) от суждений о внешних подлежащих (ср.: PH I 61).

Евсевий Кесарийский в *Евангельском Приуготовлении*, главе, посвященной Пирронову скепсису, пишет[59]: "Ученик [Пиррона] Тимон говорит: всякому, кто намеревается достичь счастья, следует добиться ясности в следующих трех [вопросах]: во-первых, каковы вещи по своей природе; во-вторых, какую установку мы должны принять в отношении вещей; наконец, что случится в результате с теми, кто принимает [такую установку]. Так вот, [Тимон] говорит, будто сам [Пиррон] утверждал, что вещи в равной степени неразличимы, неопределимы и о них нельзя вынести решения. А посему ни наши чувства, ни убеждения не сообщают ничего истинного и ничего ложного. Поэтому мы никогда не должны им доверять, не должны основываться на мнениях, склоняться [в пользу того или иного суждения] или колебаться, но говорить о каждой вещи, что она ни чуть не в большей мере есть, чем не есть, или, что она есть и не есть, или – неверно, что она есть, и не верно, что она не есть. И поистине, тем, кто принимает такую установку, говорит Тимон, уготовано поначалу безмолвие, а затем безмятежность" (Praep. Ev. XIV 18, sect. 2–4).

Мы видим, что описанная здесь установка (букв, "расположение"), провозглашенная Тимоном в качестве философской добродетели (силы скепсиса), почти в точности совпадает с описанием того пути (или того бес-путства), по которому (в котором), согласно Парменид, бессмысленно блуждают "двухголовые смертные" (фр. 6DK), равно слепые и глухие, лишенные способности судить[60]: для них "быть" и "не быть" – одно и то же и не одно и то же.

Принимая пирроново ἐποχή в качестве ключа, открывающего доступ к полю трансцендентальных феноменов, Гуссепль ищет не атараксии, но становится продолжателем восходящей к "отцу нашему"[61]. Парменид линии героической метафизики "по ту сторону генерального тезиса". Создатель феноменологии определял все разновидности философского скепсиса как "не-философии" (Unphilosophien) и противопоставлял им "действительные, еще живые философии" (Hua VI 13). Здесь не место обсуждать, насколько эта оценка справедлива. Но вот что важно. Гуссерль считал непременной чертой "действительной и живой" философии (т.е. упомянутой выше мужественной, героической метафизики) – стремление к последнему обоснованию. Н.В. Мотрошилова приводит интереснейший отрывок из статьи Гуссерля "Послесловия к моим *Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии*", опубликованной

---

[59] Согласно Лонгу, Евсевий цитирует здесь сочинение перипатетика Аристокла (II в.) *О философии*. См.: *Long A.A.* Op. cit. P. 80.

[60] Я думаю, что именно так следует понимать выражение ἄκριτα φῦλα в ст. 7.

[61] *Платон*. Soph. 241 d 5.

в 1930 г. В нем упоминается "изначальная идея философии, которая со времени ее первого появления у Платона лежит в основании европейской философии и науки и характеризует неутрачиваемую ими задачу. Философия – согласно ее идее – имеет для меня значение универсальной и в радикальном смысле строгой науки. В качестве таковой она есть наука, [исходящая] из последнего обоснования или, что то же самое, из последней самоответственности..." (Hua V 139; K 570).

В этом отрывке ответственность философа перед собой отождествлена со стремлением к последнему обоснованию (Letztbegründung). Для Гуссерля это само собой разумеется. Но, как мы видели, для Пиррона *последняя* ответственность перед собой заключалась совсем в другом. Диоген Лаэртий цитирует посвященный Пиррону гимн Тимона:

"О старец, о Пиррон, как и где отыскал ты избавление / от услужения мнениям (*доксе*) и пустопорожним умствованиям софистов? / Как развязал ты путы всякого обмана, [которыми сковала нас] богиня убеждения (Πειθώ)? / Ты не видел нужды в том, чтобы разузнавать о ветрах, что овладели / Элладой, – откуда они налетают и куда дуют" (*Vitae philosophorum* IX 65).

Гуссерль сказал бы, по-видимому, что Пиррон был не-философом (Unphilosoph), поскольку его дело не соответствовало эйдосу философии. Неспроста основатель феноменологии возводит идею философии к Платону, в то время как пирронов скепсис восходит к Протагору. Дело здесь не в историко-философских пристрастиях Гуссерля и даже не в том парадоксальном обстоятельстве, что в некоторых (правда, *только* в некоторых) своих фундаментальных посылках, связанных с исполнением ἐποχή, феноменология куда ближе Протагору и Пиррону, чем Платону, а в том, что, как мы видели, Идея философии – эта Πειθώ или Ἀλήθεια, порождающая "объективный мотив" феноменологического метода, – служит *основанием* открытых в результате этого метода *оснований* новой науки, именуемой "феноменология". В статье *Философия как строгая наука* Гуссерль достаточно резко высказывается об "историзме" Дильтея, цитируя то место из его "сочинения о типах мировоззрения"[62], где Дильтей говорит об *анархии* философских систем и добавляет: "Но гораздо глубже, чем скептические умозаключения, основанные на противоречивости людских мнений, проникает сомнение (в возможности единого абсолютного начала философии. – *А.Ч.*), порожденное продолжающимся развитием исторических наук". Так говорит Дильтей. Но Гуссерль возражает: что должен был бы сказать историк такого, что поколебало бы веру философа в идею *истин-*

[62] Hua XXV 42. Ср.: сборник научных трудов под общим заголовком: Weltanschauung und Religion in Darstellungen / Von W. Dilthey, B. Groethuyen, G. Misch et al. B., 1911.

ной философии как значимой философской *науки*! "Исторические основания (покоящиеся на исторических фактах. – *А.Ч.*) могут содержать в себе лишь исторические следствия. Пытаться на основании исторических фактов обосновывать или отвергать идеи – бессмыслица..." (Hua XXV 45). Но как быть с самой идеей "истинной философии", о которой говорит Гуссерль? Это идея Платона? Или Протагора? Или... полуденное солнце, в лучах которого надлежит гулять? Как на основании какой "аподиктической очевидности", в каком акте усмотрения сущности мы можем отличить философию от не-философии? Если, согласно более позднему, а в *Идеях I* лишь угадываемому, феноменологическому объяснению структуры акта усмотрения сущности, такой акт должен быть понят как *эйдетическая вариация и схватывание смыслового инварианта*, то что определяет границы многообразия вариантов? Не должны ли мы включить в него Протагора и Пиррона наряду с Платоном и Аристотелем? Но тогда смысловым инвариантом исторических "образов философии" окажется уж никак не идея последнего обоснования и абсолютной ясности начал. В одном поразительном примечании к тексту *Начала геометрии* Гуссерль говорит: "Однако что именно для наук является перво-очевидностью, это решает образованный человек или круг образованных людей, ставящих новые вопросы, новые исторические вопросы, вопросы как внешней историчности общественно-исторического мира, так и более внутреннего, глубинного измерения" (НГ 237, прим. 207).

Этот "круг образованных людей", в нашем случае – круг философов, представляет собой отнюдь не "синхронное" сообщество, а форму существования традиции как таковой. Комментатор обсуждает "мотивационную апорию" в несколько иной форме в связи с обоснованием "трансцендентального идеализма" в его феноменологическом изводе. Процитировав А. Агирре – "Трансцендентальный идеализм – это не наивное in-spectio sui, но самоосмысление феноменологического вида, т.е. такое, которое уже покинуло наивно-натуралистическую почву"[63] – Н.В. Мотрошилова продолжает: "...Феноменология попадает в парадоксальную ситуацию: трансцендентальный идеализм, который Гуссерль кладет в основу своего исследования, должен быть изначально феноменологическим; но это значит, что сам этот идеализм предполагает исполнение редукции и другие феноменологические процедуры. Следовательно, Гуссерль делает предпосылкой то, что еще требуется обосновать" (К 542). Комментатор видит разрешение апории вот в чем: "Хотя трансцендентальный идеализм предпослан феноменологическому анализу, *он не дан изначально, а задан как стратегическая цель*: он *последовательно вводится, обосновывается* через восхождение на каждую следующую ступень феноменологического анализа. Ситуация, что верно,

[63] *Aguirre A.* Op. cit. S. XV.

не лишена парадоксальности, но для *исследовательской научной дисциплины*, каковой является феноменология, она вполне естественна, логически оправдана" (K 543). И в самом деле, здесь нет *логического* круга: трансцендентальная феноменология не предпослана редукции как уже готовое содержание, но набрасывается как цель. Однако спасает ли это нас от своего рода *методологического* petitio principii? *Как* эта стратегическая цель может быть набросана, угадана, предвосхищена? Пожалуй, ссылка Гуссерля на "круг образованных людей" решает дело. В мире Первофеноменолога уже есть *факт* истории философии, уже есть идея трансцендентальной философии, которую можно принять в качестве предварительного наброска. Но, разумеется, упомянутому примечанию едва ли можно придавать столь серьезный "юридический" смысл в феноменологическом корпусе и расценивать его как свидетельство отказа от "критики историзма". Для Гуссерля радикальная аподиктическая наука о сущностях не может иметь своим основанием фактичность исторического мира. К тому же, между *Началом геометрии* и *Идеями I* – огромная дистанция.

Меня всегда поражало одно обстоятельство, связанное с описанием в *Идеях I* "естественной установки". Мир естественной установки – тот самый мир, который достался нам по наследству, с которым мы находимся в отношении доверительной близости и который должен быть в целом подвергнут процедуре "выключения", включает в себя, согласно описанию Гуссерля, помимо многообразных наивных практических интересов, ценностей культуры и морали, *науку* как важнейшую свою составляющую. Но в этом гуссерлианском мире как бы и вовсе нет метафизики. Наука разделяет онтологическую наивность прочих (нетеоретических) установок. Она *присоединяется* к генеральному тезису, хотя и культивирует в его границах различные хитроумные эйдетики. Поэтому генеральный тезис становится тезисом *всеобщим*. Это – consensus gentium, остающийся в силе до пришествия Первофеноменолога. И именно в силу этого обстоятельства редукция, начинающая с выключения генерального тезиса, выведения его из игры и т.д., достигает *всеобщих*, "абсолютных" результатов. Но метафизика достаточно часто не присоединялась к генеральному тезису. А если с самого начала наивного полагания существования мира нет, если генеральный тезис отсутствует, то и процедура ἐποχή, определенная *только по отношению к генеральному тезису*, не может быть исполнена. Как должен осуществлять феноменологическую редукцию, скажем, Протагор, Плотин, Кант или христианский мистик? Означает ли логическая невозможность исполнения предложенной в *Идеях* процедуры для некоторых типов метафизического сознания, что это сознание уже обрело *именно ту* искомую трансцендентальную почву, о которой говорит Гуссерль? – Ответы могут быть даны только в рамках "герменевтики подозрительности", но при этом следует понимать, что именно

глубина и строгость феноменологического анализа, именно *абсолютный характер* притязаний феноменологии (неважно, разделяем мы их или нет) и бескомпромиссность ее создателя заставляют стараться спрашивать так, чтобы вопросы хоть в какой-то мере были скроены по мерке самих текстов Гуссерля.

Цитированные тома *Собрания сочинений Э. Гуссерля* (Husserliana)

Hua II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. und eingel. v. W. Biemel. Den Haag, 1950.

Hua III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Estes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie / Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1950.

Hua V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften / Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1952.

Hua VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendtale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1954. 2. Aufl., 1962.

Hua VIII: Erste Philosophie. T. 2: Theorie der phänomenologischen Reduktion / Hrsg v. R. Boehm. Den Haag, 1959.

Hua IX: Phänomenologische Psychologie / Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1962. 2. Aufl., 1968.

Hua X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein (1893–1917) / Hrsg. v. R. Boehm. Den Haag, 1969.

Hua XVII: Formale und transzendetale Logik / Hrsg. v. P. Janssen. Den Haag, 1974.

Hua XIX/2: Logische Untersuchungen. Bd. 2, T. 2 // Hrsg. v. U. Panzer. Den Haag etc., 1984.

Hua XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921) / Hrsg. v. Th. Nenon, H.R. Sepp. Den Haag etc., 1987.