

## ЭСТЕТИЧЕСКИЙ РЕЖИМ МЫСЛИ – НИЩЕТА

М. Ф. Литвинов

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 20 августа 2016 г.

**Аннотация:** статья посвящена вопросу о границах чистой философской мысли. Через критическое осмысление той роли, которую играет эстетическая составляющая в философском акте, рассматривается возможность философского дискурса.

**Ключевые слова:** эстетика, эстетическое, эстетический режим, рефлексия, разум, чистый разум, рассудок, воображение, чувство, созерцание, реальность, объективность, произведение, инверсия, метонимия, идея, трансцендентальная философия, рефлектирующая способность суждения.

**Abstract:** the purpose of this study is to examine thoroughly the bounds of unalloyed philosophical thought. The aspect explored is the facilities and the downsides of the philosophical discourse realized via critical assessment of perception. The goal is to show the role of an aesthetic component in the philosophical act, to call attention to what might be overlooked as significant form of cognition.

**Key words:** aesthetics, aesthetic, aesthetic regime, reflection, reason, pure reason, mind, imagination, feeling, contemplation, reality, objectivity, work, inversion, metonymy, idea, transcendental philosophy, reflective judgment.

Инверсия есть символ основного направления движения, совершаемого мыслью, будь то идеалистической или же материалистической, но всегда отчаянно нуждающейся в субстанциально ином начале для своего обнаружения и последующего становления<sup>1</sup>. Синтезирующий акт мышления, собирающий отдельные, вне этой связи не существующие фрагменты реальности воедино, с необходимостью предполагает инверсию. Однозначную в этом отношении характеристику событию мысли дает Мамардашвили: «...движение объединения, которое происходит в глубоком срезе объединения того, что на поверхности в последовательности разделено, это движение объединения есть движение (нужно представить себе образно) выворачивания внутреннего и овнутрения внешнего...» [1, с. 566–567]. Если продолжить распаковывать этот образ, то в самом происшествии мысли можно зафиксировать (конечно, условно, но в то же время совершенно необходимо) действие разнонаправленных сил, посредством которых и становится возможным объединение того, чему даже не предшествует рассеяние, но немислимая пустота. Единство центробежной и центростремительной сил, в коих прослеживается дисперсия логического, наряду с его субстанциальным стремлением к консолидации, есть, что называется, трансцендентальное условие понимания того «вне», к которому, начиная с Нового времени, так отчаянно стремится познающий субъект, тем настойчивее и истеричнее заявля-

<sup>1</sup> Даже абсолютный идеализм нуждается в опосредствовании.

ющий о своих правах субъекта, чем «податливее», молчаливее оказывается предполагаемая реальность внешних вещей. Выворачивающаяся наизнанку мысль обволакивает собой податливую «материю», проникая, наподобие анаксименовского эфира или пневмы стоиков, в самое сердце постигаемого, завладевая им, лишь отчасти позволяя ему сохранить свою призрачную инаковость, и вновь возвращается к своей первоначальной чистоте. Вечно мерцающее единое, то отпускаящее себя во многое, растворяясь в нем с единственной целью методично перебрать свое разнообразное достояние, то стремящееся обратно стать собой, разъедавая прозрачные границы редуцированных до чистых сущностей качеств. Таким представляется процесс о-сознания.

«Мысли без созерцаний пусть» – этот значимый и сегодня постулат кантовского трансцендентального идеализма (конечно, если только не трактовать его рассудочно односторонне как пошлое требование обыденной верификации «предъявить» нечто в качестве непреложной фактуальной основы спекулятивных рассуждений) подводит к напряженному, динамичному бытию мысли, к ее нелегитимному, необоснованному положению, проявляющемуся в рефлексивной изворотливости последней. Однако подводит всё же таким способом, чтобы не искать оправдания мысли вне ее самой<sup>2</sup>. Об этом красноречиво свидетельствует Кантов вопрос о том, «как возможны априорные синтетические суждения», ответить на который получается только путем выстраивания всей архитектоники критического идеализма, включающей наряду с тремя знаменитыми «Критиками» проницательное прочтение Канта Германом Когеном, обращающимся в этом выпрямляющем прочтении кенигсбергского мыслителя и к Платону, и к Лейбницу. Инверсивный, т.е. проблематичный, способ бытия мысли есть камень преткновения, причем не только для Канта. Эта проблема архетипична для философствующего разума, вынужденного так или иначе ее разрешать: либо через припо-

---

<sup>2</sup> «...В теле художника, как в особом теле, в каком-то органе видения, которые не есть просто глаз, в этом теле художника предопределено живописное видение. То есть живопись будет живописанием того, что в качестве некоторой модели уже содержится в душе художника и только всплывает из нее. И поэтому знание Леонардо определял как углубление духа, а не как познание внешних вещей. Я уже говорил в связи с проблемой эквивалентов, что мы именно встречаемся, – это не есть какая-то мысль, к которой мы внутренним головным движением приходим как к конечному звену в цепочке наших рассуждений; мысль, которая есть в конце цепочки наших рассуждений, мы ищем, – а Шарлю, похожего на женщину, или Мону Лизу, содержащую в себе секреты, мы не ищем, мы с ними можем только случайно встретиться. И это означает, что у нас размываются категории внешнего и внутреннего, и размывается наше право их употреблять в том определенном и четком смысле, в каком они вообще в познании употребляются. Мы здесь явно не имеем дела с познанием внешних вещей; в то же время мы не можем сказать “внутреннее”, потому что это происходит не внутри нашего ментального движения (надеюсь, вы помните о некотором движении, которое есть выворачивание в некотором пространстве); здесь перевертываются отношения внешнего и внутреннего, выворачивая движущегося в жизни человека» [1, с. 754–755].

минание, либо через монадологический солипсизм наисовершеннейшего из миров, потворствующий спиритуалистическим грезам. В конце концов, что может быть менее экстатично, нежели логически центрированная мысль, стоически довольствующаяся малым? Но, в то же самое время, что может быть более экстатично мысли, со всей своей содержательной бедностью и «убогостью» умаляющей себя только с одной целью – возродиться конкретной, мощной, идеологически действенной, действительной: «проигравший выигрывает» [2, с. 543].

Убогость не знает границ в том смысле, что она размывает свои собственные границы. Она их взламывает, они отныне принадлежат только ей. Нищета духа, всеми пренебрегаемая и попираемая, сливаясь со своим собственным качеством, отсутствием, в конечном итоге отрицает свои пределы; присваивает свою отверженность, лишая тем самым противостоящий ей порядок позитивного власти над удержанием ее в предуготовленных рамках (ведь «и более – ничто» [3, с. 26], но невозможно локализовать это спорадически проявляющееся повсеместно ничто). Именно она экспансивна и навязчива. Ее действие – это принуждение, позволяющее завладевать сущим, не располагая возможностью его потребить. Это пожирающее себя вождление, достигающее максимального накала эстетизации действительности, непрактического удовольствия без интереса к объекту, на котором настаивает суждение вкуса<sup>3</sup>, приучающее мысль к аскезе ради овладения всей полнотой сущего. Свою фактичность мысль, действующая в этом режиме, находит в нищем: «Из каждого бомжа – Екклесиаст смотрит на нас в суете сует...»<sup>4</sup>.

Принуждение скрывается в призрачном ощущении ликования от случайного, одним броском завладевающего человеческим существом мимолетного переживания соответствия между духом и тем неизведанным, что дух привык подменять собой под видом методологии, постоянно усложняемой машинерии метода. В скромности духа кроется уловка мысли, аргументирующей необходимость ускользания от диктата понятия<sup>5</sup> пользой скорейшего пришествия последнего, ведь, чтобы завладеть, дух должен отказаться от владения как такового. И эта парадоксальность вовсе не невозможна для разума, который, как замечает Адорно, в сред-

<sup>3</sup> См.: § 12 «Суждение вкуса покоится на априорных основаниях» из сочинения И. Канта «Критика способности суждения».

<sup>4</sup> Шевчук Ю. Ю. «Песня о времени».

<sup>5</sup> «Ведь схватывание форм в воображении никогда не может происходить без того, чтобы рефлектирующая способность суждения не сравнивала их, даже непреднамеренно, по крайней мере со своей способностью созерцания с понятиями. Если в этом сравнении воображение (в качестве способности к априорным созерцаниям) непреднамеренно приводится в согласие с рассудком (в качестве способности создавать понятия) и тем самым возбуждается чувство удовольствия, то предмет надлежит рассматривать как целесообразный для рефлектирующей способности суждения. Подобное суждение есть эстетическое суждение о целесообразности объекта, которое не основано на имеющемся понятии предмета и не создает понятие о нем» [4, с. 46–47].

ствах достижения своих целей рационален, а в целеполагании – нет<sup>6</sup>. Иллюзорная свобода парения над понятийной определенностью сущего, данная эстетическому восприятию в якобы непринуждающей, но, тем не менее, *форме* целесообразного предмета, сама по себе обусловлена теми возрастающими познавательными возможностями к определению и подчинению, которые усиливаются благодаря этому продвижению на ощупь и в потьмах не-понятия рефлектирующей способности суждения. «Его [искусства] единственный источник – познание идей, его единственная цель – передать это познание» [6, с. 416]. Следовательно, если cogito действительно ergosum, то не имеет большого смысла выбор между *быть* и *иметь*, так как голое присутствие мысли, задающее основу аподиктичности существования, представленное через данный эстетический режим беспонятийного функционирования, саму установку на чистое и абстрактное «быть» уже заряжает утверждающейся аффирмативностью. Философский поиск, даже если и обращен в будущее, провозглашая открытость мысли всем последующим ее трансформациям, то всегда через прошлое, не позволяющее отделаться мысли, с маниакальной настойчивостью стремящейся выйти за четко обозначенные логикой границы, от преследующего ее *déjàvu/lu*. И от сконструированных понятий (например, гуссерлевских заместителей числа) мысль снова возвращается к обосновывающим их идеям, отличающимся от первых привилегией естественности, вневременности, принуждающей их вспоминать<sup>7</sup>. «Бедный и нагой ступаешь ты, философия» [цит. по: 6, с. 31].

Принуждение, распространяемое нищетой духа, сказывается в непроизвольном «припоминании», метонимически [8] рядополагающем целое и часть в тотализирующем усилии дискурса о сковывающем Благе. Воистину, блаженны нищие духом, не искушенные софистичностью этого мира, как, например, прустовская Франсуаза (снисходительную симпатию к которой сразу перенимаешь от главного героя повествования), служанка, страдающая от кажущейся ей недостаточной почтительности консьержа и благоволящая к учтивости жилетника, примечательного своей услужливостью г-на Жюльена [9]. Безусловно, этого следования устоявшемуся кодексу жизни, облегчающему удел служанки, явно недостаточно ведущему поиску. Но и для него последовательное продвижение к «знакам

---

<sup>6</sup> «Ведь цель всякой рациональности в наиболее чистом и полном воплощении средств покорения природы заключается в том, что уже не является средством, то есть представляет собой явление нерациональное» [5, с. 84].

<sup>7</sup> «Сходство же между ними основывается на том, что изначальное и естественное единство всякой идеи в обусловленном чувственностью и мозгом созерцании познающего индивида раздробляется на множественность единичных вещей. Но затем рефлексией разума это единство восстанавливается, однако лишь *inabstracto*, как понятие *universale*, которое по своему объему, правда, равно идее, но обличено в совершенно другую форму. Вследствие этого оно утрачивает свою созерцательность, а с ней – и полную определенность. В этом смысле (но ни в каком другом) и можно было бы, на языке схоластов, называть идеи *universaliaanterem*, а понятия – *universaliapostrem*» [7, с. 468].

искусства» в деле расшифровки «светских знаков», «знаков любимого существа», «чувственных знаков» [10], это постепенное освобождение от действия им соответствующих иллюзий, есть всё та же попытка достичь окольными путями эстетической рефлексии того неустойчивого состояния знающей, т.е. полностью отдающей себе отчет «простоты»<sup>8</sup>, что в конечном итоге озаряет на миг, растянутый художественным произведением до пределов вечности бессмертия<sup>9</sup>, сознание художника, обретающего потерянное время. И, здесь не может быть никаких привилегий: на этом уровне способности вос-принимать «реальность», какой бы она ни была, не может быть каких-либо серьезных качественных отличий между слугой и господином, одинаково обреченными испытывать как страдание ее воздействие. И, поскольку привилегированность положения, подкрепленная владением титула или собственности, как мы помним, только мешает и выводит из игры господство, превращая в марионетку великого Германта, с упорством узника своих предков, заложника церемониальных условностей этикета, выражающего соболезнования главному герою поисков по поводу кончины его бабушки, постольку «несчастному сознанию», преодолевающему «объективистскую иллюзию» и «субъективистскую компенсацию», ничего другого не остается, как уподобиться (через писательский труд) «святой простоте» раба/слуги. Не случайно повествование на определенном этапе начинающего приносить свои плоды «обучения» переключает внимание с матери героя на Франсуазу, не без соотнесения с восприятием жизни (в том числе господской) которой подается формирующееся представление автора-героя о свете, о любви и даже об искусстве. «Понять меня способна была только она...» [9, с. 13]. Взгляд Франсуазы есть своего рода обратная сторона его подвижной и открытой, т.е. выталкиваемой волею обстоятельств за пределы обжитого аквариума, мысли. И каким бы нелепым и чуждым он не представлялся, в том числе самому Марселю, именно он предвещает собой его вхождение в чарующий мир Германтов. И как бы Марсель ни пытался его игнорировать, какие бы усилия он ни принимал, поддерживая иллюзию отношений со сбежавшей навсегда Альбертиной, именно он, взгляд Франсуазы, выказывая сомнение в правдивости этих небылиц (и, конечно же, порядочности Альбертины), подготавливает принятие невыносимой истины любви. В столкновении с ним вызревает («...я, наверное, ошибался, находя, что она говорит разумно...» [11]) сущностное для прустовской концепции искусства понимание бесполезности всех секретарей мира (а далее и друзей), уступающих «с литературной точки зрения» [там же] разрушительной силе присутствия Альбертины/страдания в жизни писателя, поглощенного не досугом и одной только стилизацией, но истиной, завладевающей человеческим существом как бы извне, принуждающей

<sup>8</sup> Как здесь не вспомнить о столь прекрасно прописанном Сартром феномене отслаивания от веры «противоположного» в своей тождественности ей сознания веры.

<sup>9</sup> «...Единственное доказательство бессмертия, единственный шанс его обрести – эстетический...» [10, с. 70].

и ранящей. К тому же разочарование в возможностях объективистской литературы (этого внимательного к деталям гонкуровского письма) явно созвучно социалистическим идеалам юного Пруста<sup>10</sup> и сопряжено с противостоящим «софистике» принципом эгалитарной простоты, требующей максимальной спаянности элементов, частей того или иного сущего, должных быть готовыми к тому, чтобы в любой момент ценой своего и без того мнимого самостояния взять на себя обязанность по представлению целого, сущности. (Если довести социалистическую тенденцию такой мысли до конца, то мы увидим, что она тяготеет к образу исторгающей из себя все лишнее кумулирующей цельности, устраняющей всякое условие сущностного, вносящего хаос различения, кроме, конечно, одного – иерархического, позволяющего целому выражать себя в части; или к образу «армии» обезличенных индивидуумов, намертво вписанных в пространственно-временной континуум бросающей им вызов и неумолимо разворачивающейся ситуации. Нельзя утверждать, что для Пруста этот способ восприятия жизни является абсолютно приемлемым, ибо Марсель – это не Робер, спасающийся от самого себя и своей порочности в жертвенной гибели на войне, однако же нельзя утверждать и обратного: значимость военного братства, покровительствующая забота Сен Лу, близость военного дела искусству – всё это, безусловно, представляет не просто громадный интерес для ищущего.

Непреложность, в какую-то вергает подчиняющееся ей же всякое «глядение сущности» [13], предстает у Пруста во всей своей полноте при посредстве сопряженной с метафорой метонимии: «... стиль метафорический, охарактеризован здесь с помощью эффекта сцепления и необходимости («непреложные оковы»)» [8]. Метонимия ослабляет питаемую нами иллюзию произвольности человеческих действий, произволения как причины поступков героев, выводя писателя за пределы «авторской позиции Бога», занятого «психологией» типажей, к тому минимуму открывающейся посредством письма истинной жизни, что только и поддерживает любую возможную психологию. Обуреваемый платоническим вожделием к крестьянке из Мезеглиза, или к рыбачке<sup>11</sup> из Бальбека, Марсель по-настоящему влеком к «истинно сущему бытию», растворяясь движением эроса в аутентичности данного восприятию пространства, спаянность частей которого определяет необходимость последующего воспоминания, способного одарить той или иной сущностью. Естественность, *подлинность простого и необходимого* довлеет над сознанием Пруста так же, как и над всей великой идеалистической традицией фи-

---

<sup>10</sup> «Nous savons maintenant ce que, sans la publication de *Jean Santeuil*, nous ne cesserions pas d'ignorer, que Proust, dans sa jeunesse, eut un sentiment socialiste» [12, с. 153].

<sup>11</sup> «Землю от живых существ я не отделял. Я вожделил к крестьянке из Мезеглиза или из Русенвиля, к рыбачке из Бальбека так же, как вожделил к самому Мезеглизу или Бальбеку. Если б я мог произвольно изменить обстановку, наслаждение, какого я ожидал от этих женщин, показалось бы мне менее подлинным, я бы утратил веру в него» [14, с. 148].

лософствования со времен античности. Идеал естественности обязует его к элиминации всего того, что представляется чуждым прозреваемой аутентичности места/времени. Так, прустовская лесная фантазия, пригрезившаяся Марселю девушка, неотделима от места явления грезы, от тени папоротника на ее лице и от леса в целом. И «образ, к которому Пруст прибегает охотнее всего, принадлежит к субстанциальному уровню: это мотив “расплавленности”, гомогенности» [8]. Реализация же этого мотива подготавливает миг постижения чистой сущности<sup>12</sup>, высвобождая зияние островка времени самого по себе, чистого вневременного прошедшего, эмансипированного от претензий владения как со стороны прошлого настоящего (дарующего блеклое восприятие Комбре), так и со стороны актуального настоящего (пробуждающего во вкусе печенья «Мадлен» отнюдь не тени прошлого настоящего). Это мгновение свободы от заслоняющего чистую сущность «Эго», обросшего условностями пустых и лживых знаков, где простота гения, художника, прельщающего мысль своей позиционной открытостью, но и прельщенного претенциозностью мысли. Это испытываемое и последовательно производимое, бережно хранимое и невыплескиваемое впустую, выпестованное безумие отказа от бессмысленной привязанности к «Я», всегда стремящемуся обладать, раздираемому еще большим безумием, общепринятым в качестве обязательной нормы. Но эта свобода (также) фатальна. «Соблазн [...] в том, чтобы искать смысл не в жизни вообще, а в ее осуществленных мгновениях. Они компенсируют в наличном существовании, в Dasein его нетерпимость ко всему, что вне. От текстов метафизика Пруста веет насилем, не сравнимым ни с чем: Пруст соблазнился безусловным требованием счастья, как никто другой; он хотел освободиться от своего я, хотел не оглядываться, не держаться за него» [15, с. 338].

Последовательное разоблачение, как побочный продукт письма, «дающего из первоисточника», — это в высшей степени философический соблазн, если с философией, взятой здесь в предельно широком смысле, связывать обнаружение действующих на индивида «идеологем», бессознательных структур или же различных эстетических режимов доступной нам мысли<sup>13</sup>, означающих как конкретное философское исследование,

<sup>12</sup> Так ее описывает Делёз: «Сущность — это интериоризированное и ставшее имманентным различие» [10, с. 87]. И вот как она себя метонимически распаковывает через метафору: «Вкус, общее свойство двух ощущений и двух моментов, существует здесь только для того, чтобы воззвать к чему-то другому — Комбре. И по этому зову Комбре возникает в абсолютно новом виде. Он уже не такой, каким был в прошедшем настоящем. Комбре возникает как прошлое, но это прошлое не соотносится с тем настоящим, что было, однако он не соотносится также и с тем настоящим, по отношению к которому он теперь является прошедшим. Комбре — уже более не Комбре-восприятия, не Комбре-произвольной памяти. Он появляется таковым, каким он не мог бы быть в жизни; не в своей реальности, а в своей истинности; не в своих внешних и случайных связях, но в своем интериоризированном различии, в своей сущности» [там же, с. 88].

<sup>13</sup> Так, в сочинении Ж. Рансьера «Эстетическое бессознательное» находим: «эстетика» — это не новое имя для обозначения области “искусства”, а специфи-

опосредующее свою связь с неочевидной реальностью, так и (преображающую саму действительность) практику политической борьбы по освобождению пролетариата, бессознательного «и так далее, и так далее...», практику, немислимую без опоры на заведомо предполагаемое критическим разоблачением «естество», оправдывающее истинную идеологию. И этот соблазн поощряется всей философской традицией, так или иначе нарушающей гармонию между эстетическим/теоретическим и критическим, которые, взаимно нуждаясь друг в друге, сливаются в трудно поддающееся различению единство, позволяющее мысли игнорировать «свое иное». Зачастую мысль, пренебрегая эстетическим, а по сути, затушевывая свою обусловленность этой непрозрачной, но тесно связанной с познанием способностью переходить от чувственного к идеальному, и обратно (тем самым только и утверждая мысль к необходимой ей очевидности), лишь способствует усилению и фатальной модификации того *необходимого догматического аспекта*<sup>14</sup>, что исходно присущ эстетическому. В данном случае речь идет о соотносимой с произведением естественности, подлежащей гипостазированию и субстанциализации средствами завладевающей ею мысли, заслоняющей ее конституируемый характер. Так воспевается возможность выхода за рамки обманывающей абстрактной индивидуальности ради приобщения к той естественной необходимости «открывающегося» этой философской отмычкой бессознательного, что, например, провоцирует политэкономический дискурс о потребительной стоимости и «естественных» человеческих потребностях [17] или же – обязывает выйти к чистым структурам трансцендентального сознания (ибо «если и возможно для нас подниматься от познания отдельных вещей к познанию идей, то это происходит лишь потому, что в субъекте совершается изменение, соответствующее и аналогичное великой перемене во всем характере объекта, – изменение, благодаря которому субъект, поскольку он познает идею, более уже не есть индивид» [6, с. 398]). Этот соблазн [развоплощения] как результат пренебрежения эстетическим в познании<sup>15</sup> или, что то же самое, тотальное сведение эстетического к познанию идей (звучащий мелодией Вейнтеляшопенгауэровский мотив в творчестве Пруста), чреват догматизмом, всегда готовым ищущему подлинного сразу же таковое и предоставить, замкнув реальность, свободно циркулирующую в круге перехода от обусловленного к безусловному

ческая конфигурация этой области. Это не новая рубрика, которой должно попадать то, что прежде состояло в ведении *поэтики*. Она отмечает преобразование режима художественной мысли. И этот новый режим оказывается местом, где складывается специфическое представление о мысли» [16, с. 14].

<sup>14</sup> «По крайней мере *при существующей сейчас ситуации* – пока вообще не достаёт высокоразвитой и достигшей совершенной строгости и ясности критики познания – *правильно держать границы догматического исследования закрытыми перед любой “критицистской” проблематикой*» [13, с. 85].

<sup>15</sup> «В эстетическом способе созерцания мы нашли два нераздельных элемента: познание объекта не как отдельной вещи, а как платоновской *идеи*, т.е. пребывающей формы всего данного рода вещей, и самосознание познающего не как индивида, а как *чистого, безвольного субъекта познания*» [6, с. 439].



как его корреляту, в мире одного только истинно сущего. Необходимость естественного и естественность необходимого, без которых у мысли нет основания, ею всякий раз как бы «присваиваются» тем постоянно возобновляющимся ноэтическим актом, который в то же самое время оказывается искомым (сверх)ноэматическим единством, объемлющим субъективное и объективное, снова становящимся артикуляцией<sup>16</sup> того же самого 'cogito-ergo-sum'<sup>17</sup>, но уже с новым объемом сокрытого тем интервалом, который разделяет полагающие одну и ту же очевидность акты. Конечно, в сущностном для себя движении инверсии, даже в самом отчаянном противопоставлении себя миру, раскрывающемуся в наиболее тривиальном эмпирическом созерцании, мысль, несмотря на всю свою чистоту, не может быть этому созерцанию не уподоблена<sup>18</sup>. Но в силу одного только этого, полагаясь на сублимирующее участие эроса, претворяющего в жизнь этот чудесный переход от конструктивности понятий к обуславливающей их естественности идей, мысль не в праве составить ни с созерцанием, ни с его содержанием нерасторжимого целого, абсолютной неразличимости, заявляя о своих правах принципом тождества бытия и мышления. Движение мысли от нагромождения бесконечной череды индивидуальных «Я» в сторону действительной их трансцендентальной основы рискованно по причине соблазна найти то окончательно подлинное и естественное основание мысли, которое, будучи ее иным, разделяло бы вместе с тем ее же природу (здесь достаточно указать на развитие трансцендентальной философии после Канта). И ничтожнейшая возможность «молнии» (а) эстетически воспринятого не рассеяться, так и не став достоянием сознания, но воссиять мерным светом ноуменальной сущности, есть то единственное, чем это движение может быть оправдано.

Однако стоит признать, что вместе с достижением этой первоочередной философской цели «Поиски» попутно прельщают образом потерянного рая, качество эстетического в котором, тщательно воссоздаваемое метафорой и поддерживающей ее метонимией, отступает на второй план перед натиском стихии слова. Но что позволительно и просто необходимо для литературы, то недопустимо для философии (этой особой разновидностью литературы) без уточнений и поправок. Как замечает Юлия

<sup>16</sup> «...Эта мучительная жвачка-мысль: «Я СУЩЕСТВУЮ», ведь пережевываю ее я. Я сам. Тело, однажды начав жить, живет само по себе. Но мысль – нет; это я продолжаю, развиваю ее. Я существую. Я мыслю о том, что я существую!» [18, с. 130].

<sup>17</sup> См.: у П. Рикер («Я-сам как другой»): «Эта немощь *Cogito* простирается весьма далеко: она сопрягается не только с несовершенством сомнения, но и самой хрупкостью преодолевшей сомнение достоверности, а по сути – с отсутствием у нее длительности; предоставленное самому себе, «я» *Cogito* напоминает Сизифа, вынужденного вновь и вновь поднимать булыжник своей достоверности по противоположному склону сомнения» [10, с. 25].

<sup>18</sup> «Тут не просто внешняя аналогия, а коренная общность. И высматривание сущности – тоже созерцание, подобно тому как эйдетический предмет тоже предмет» [13, с. 34].

Кристева по поводу Пруста-философа, «слова ценны в его глазах, только если они обладают 'властью воскрешения', работающего над нашей 'чувствительностью', если им удастся выразить 'древние и таинственные сходства между нашим родным языком и нашей чувствительностью' и показать их родство со своего рода 'скрытой музыкой'<sup>19</sup>. Предполагается, что слова выражают абстрактное знание, чувствительности же доступно то непосредственное переживание истины бытия, о которой она даже не ведает. А амальгама слова с чувством, создаваемая ценой жизни, но возвращающая к той святой естественности родного языка, которым впервые обнаруживают себя наши детские, непосредственно выражаемые чувства, воскрешает мгновение вечности или, что то же самое, – открывает дорогу припоминанию никогда не бывшего прошлого, потерянного без обладания рая, заявляющего о себе в этом мире разве что только посредством меланхолии, изредка навеваемой прослушиванием того самого, сокровенного музыкального фрагмента. Помимо апологии страдания данным пассажем из книги Кристевой «Пруст и чувство/смысл/сознание времени» явлена более существенная характеристика, объединяющая мироощущения Артура Шопенгауэра и Марселя Пруста, которую можно было бы обозначить через их столь явно преподносимый платонизм, если бы источник и конечная цель их устремлений не были такими прозрачными, и, вместе с тем, темными, иррациональными, загадочными, как сама музыка, освобожденная от необходимости представлять лишь определенную силу, соответствующую той или иной степени объективации мирового начала. И Шопенгауэр и Пруст (философ, обретший утраченное время) бьются в закрытую дверь, не только надеясь найти подтверждение тому, что за ней вообще хоть что-то скрывается, но без тени сомнения предполагая в сокрытом тенью *разделяемого много* искомое безусловное онтологическое единое начало, *волю саму по себе*, воспроизводимое в вечном настоящем *прошлое само по себе*, звучащее немотой дискурса<sup>20</sup> *ansichsein*. Обращение к «скрытой музыке» – только способ (возможно, и правда, наиболее адекватный или даже единственный) описать это неопишуемое и ускользающее бытие вещи в себе, натурализуемой всё тем же страстным желанием постичь, обучиться. Музыка явлена своей недоступностью, она наличествует в «Поисках» (что само по себе указывает на парадокс «скрытого» звучания того, что может быть лишь прочитано), не присутствуя, а лишь обозначая возможность совершеннейшего обладания [любимым существом], чем вполне уже удовлетворяет и вознаграждает за страдания, например Свана, а

---

<sup>19</sup> «Words are valuable in his eyes only if they possess 'a power of evocation' working on our 'sensitivity', if they manage to express 'the ancient and mysterious affinities between our mother language and our sensitivity' and show their kinship with a sort of 'latent music'» [20, с. 78].

<sup>20</sup> «...Если бы удалось обстоятельно воспроизвести в понятиях то, что она [музыка] выражает собою, то это оказалось бы одновременно достаточным воспроизведением и объяснением мира в понятиях, или было бы с ним совершенно согласнo, т.е. было бы истинной философией» [6, с. 586].

вместе с ним и Марселя. Но непреложность естественного, даваемого эстетически, подобна твердости и незыблемости радуги над водопадом [6, с. 610]. И именно этой твердью стремится завладеть мысль, подчиняющая своим собственным целям (познания и обучения) эстетическое, дискредитируя его своей абсолютной серьезностью. Если в художественном произведении естественность эстетически воссоздаваемой реальности при всей своей действительности сохраняет условный характер, то уже в философском предприятии эстетическое, будучи подчиненным мысли, отождествленным с нею, более ничем не сдерживаемое в действии от чужого лица, неумолимо теряет этот критический потенциал. И сконструированное понятие сливается с естественностью немого чувства в едином порыве музыкального такта.

Мир нужды (представления), в котором естественным образом пребывает человек, настоятельно требует поиска субстанциального основания, которое, в свою очередь, было бы невыводимо из нищеты. Вот только положение дел, согласно которому «*exnihilonihilfit*», препятствует такой онтологической эмфазе, подчеркивающей лишь чистоту и непогрешимость абсолютного. С высот такого абсолютного начала разъясняется работа воспринимающей чувственности как низшей ступени познания. И такое пренебрежение к чувственному на первый взгляд оправдано, так как продиктовано необходимостью утверждения абсолютной дистанции между обусловленным и безусловным, необходимостью сохранения во что бы то ни стало превосходства субстанции над акцидентальным. Но этому пути мало кто следовал до конца. Знаковое для [трансцендентальной] философии затруднение<sup>21</sup>, сопутствующее и шопенгауэровскому подходу (и отчасти феноменологическому с его *Erlebnis*), касательно исходного чувственного переживания собственным телом *действия* неподвластной нужде (а значит, всё-таки и чувству) *онтологической реальности [воли]*, свидетельствует не о ведущем к противоречию исключении из правил в отношении неслыханной аполгии аэстетизиса, но скорее о самом правиле, смело декларируемом и исподволь нарушаемом. Что эстетика кантовской редакции, так настоятельно отличаемая от рассудочности простым догматичным замечанием того, что рассудок не созерцает, а чувства, соответственно, не мыслят; что эстетика шопенгауэровской версии трансцендентализма, совершенно справедливо представленная в сопровождении рассудка, полагающего мир объективной реальности рассудочным созерцанием, в различных своих модификациях она играет одну и ту же второстепенную роль немого, но весьма красноречивого посредника. Это и понятно, ибо аффицируемое еще не располагает средствами свидетельствовать ни о себе, ни о том, что его аффицирует, нуждаясь для последнего в помощи иной, высшей инстанции [мира идей, или уже идеалистически трактуемой вещи самой по себе, полагаемой как тождественная платоновской идеи]. И, тем не менее, этот высший мир идей есть необходимый коррелят мира нужды, иллюстрирующий зависимость безусловного

<sup>21</sup> Это затруднение связано со статусом вещи в себе.

от того, что оно обуславливает. Созерцаемый безвольным субъектом, он отмечен знаком нужды, неотменяемой весьма условным разграничением стремящихся к совпадению естественных идей и сконструированных понятий. «Побуждение оснастить недостаточность (Weniger) понятия, как его превосходство (Mehr), это всё та же ополовиненная платоновская несостоятельность «нечувственное есть высшее». Логика сублимирует аскетический идеал вовне и одновременно фетишизирует его, лишая тяготения к чувственному, в котором аскетический идеал обладает истиной в противоположность иллюзии и обману его разрешительного (konzessionierter) осуществления. Понятие, которое превращается в чистое понятие, отвергая собственное содержание, функционирует, как правило, в качестве модели такой организации жизни, в рамках которой при всех новшествах инструментария (ему соответствует понятие) любыми средствами должны сохраняться нужда и убожество [15, с. 113–114]». Следовательно, страдание онтологично, уже вписано в само бытие, хоть и свободное от действия закона достаточного основания<sup>22</sup>, но не свободное от себя и своего собственного влечения (к страданию) в этом едином и единственном мире. И мимолетное блаженство, испытываемое безвольным субъектом от созерцания идей, произведений искусства, и переживание бессмертия в вечности выуживаемого мгновения чистого прошедшего, всё это не есть еще выход за пределы единственно доступного мира нужды и смерти, но только удовольствие от лицемерия чистого страдания, изъятая из пространства/времени заинтересованного, страшящегося существования. Amor fati заполняет универсум множащимся до бесконечности, идентичным в своей множественной иллюзорности «Я», прозревающим себя и в мучителе, и в мученике, и, таким образом, практикуя методологический солипсизм, ставит вопрос о сострадании, действительном основании добродетельного поступка по отношению к страждущему, другому, нищему. «А нищие духом блаженны, вопрос снят»<sup>23</sup>.

Описываемый здесь эстетический режим мысли питает революционный миф преобразования действительного в разумное («теперь ничто – мы станем всем»<sup>24</sup>), заявляя о значимости *практической* философии, этического отношения, фундирующего метафизику еще одним апофатическим прорывом к *естественным образом данному* субстанциальному началу, вновь эстетически оснащающего мысль, но теперь уже непотребляемостью Другого. Незримое посредническое участие эстетического в

---

<sup>22</sup> «Мир есть только зеркало этой воли, и вся конечность, все страдания, все муки, которое он содержит в себе, выражают то, чего она хочет, они таковы потому, что она этого хочет. С полной справедливостью поэтому каждое существо несет бытие вообще, затем бытие своего рода и своей особой индивидуальности, какова она есть, и при условиях, каковы они есть, в мире, каков он есть, – подвластный случайности и заблуждению, бранный, преходящий, вечно страдающий; и все, что с каждым существом происходит и даже может с ним произойти, всегда справедливо» [6, с. 768].

<sup>23</sup> БГ – «Пришел пить воду».

<sup>24</sup> В одной из редакций Интернационала звучат именно эти слова.

познании, направляемом рефлексивной способностью суждения, в то же самое время обуславливает волеизъявление практического Разума, запрещающего видеть в Другом только средство. Руководствуясь представлением о живом и естественном бытии природы, соизмеряемым с подобным ему бытием артефакта, эстетическое способствует тому, что «Другой» становится достоянием мысли, достигающей друговости в конституировании средствами аналогизирующей апперцепции. Но даже если Другого не конституируют, обнаружение в чужом своей собственной сущности может быть легко трансформировано в обнаружение чужого в сфере «своего собственного» без изменения действия самого эстетического режима мысли, питающейся своей нищетой. Так, например, неутолимость метафизического желания, от которой отталкивается мысль Левинаса об ином, пред-задана асимметрией отношения, т.е. уже-потребленностью Другим, эпифания божественности Лица которого наиболее адекватна, сильна и невыносима в фигурах нищего, вдовы, сироты. «Остановимся на смысле, несомом абстракцией или наготой лица, открывающего нам этот порядок и переворот в сознании, соответствующий абстракции. Освобожденный от собственной формы, лик цепенеет в своей наготе. Это нищета. Нагота лица – лишение и мольба адресованной мне прямоты. Но эта мольба – требование. Униженность соединяется в ней с высотой» [21, с. 315]. Нищий рассматривается здесь как в себе самое непреложное естество, гипостазированное в абсолют, которому невозможно противостоять, которому невозможно что-либо противопоставить именно по причине абсолютной его бедности и ничтожности, где само противопоставление ведет к унижению человеческого достоинства, требующего всегда справедливости для всех и каждого (экстатичное «Я бунтую, следовательно, мы существуем» сменяется на «Я бунтую, следовательно, мы одиноки» [22, с. 313], но ничего кардинально не меняя, а только вновь свидетельствуя об одиночестве всегда одного и того же мира<sup>25</sup>). Нищий здесь эстетический объект, вещь в себе, аффицирующая этическую составляющую сознания Сиддхартхи Гаутамы и Эмманюэля Левинаса.

Всюду (в философии как специфической литературе или же литературе как особой философией) действует одна и та же эпистемологическая модель нищеты и нехватки, выталкивающая в безвоздушное пространство чистых и прозрачных сущностей, обосновывающая естественность которых сверхконструктивна. Будучи гипостазированной мыслью, эта естественность в высшей степени проблематична: она есть либо поклоне-

<sup>25</sup> «...Если в глазах какого-нибудь человека пелена Майи, *principium individuationis*, стала так прозрачна, что он не проводит уже эгоистического различия своей личностью и чужою, а страдания других индивидов принимает так же близко к сердцу, как и свое собственное, и потому не только с величайшей радостью предлагает свою помощь, но даже готов пожертвовать собственной индивидуальностью, лишь бы спасти этим несколько чужих, – то уже естественно, что такой человек, узнающий во всех существах самого себя, свое сокровенное и истинное Я, должен и бесконечные страдания всего живущего рассматривать как свои собственные и разделить боль всего мира» [6, с. 824–825].

ние гумусу, либо результат особой разновидности мумификации, а чаще и то и другое. А потому тревожащая и удушливая атмосфера вывернутого наизнанку пространства привычного видения вещей не может не преследовать познания, пренебрегающего эстетическим и тем самым способствующего эскалации метафизического насилия с его стороны. Пустое пространство наполняется. Сознание настигает тошнота. Как это ни парадоксально, Сартр, критикуя понимание процесса познания по аналогии с пищеварением, отнюдь не освобождает нас от необходимости понимания его функционирования в связи с пищеварением, нормальному протеканию которого наступает конец. Доступная абстрактность действительного, заявляющая о себе и в естественной установке сознания, и в трансцендентальной, есть горизонт, но всё же ограничивающий претензии познающего достичь мира *inconcrete*. За этим манящим и отдаляющимся горизонтом не скрывается ничего иного, кроме того, что всегда уже дано. Абстрактность понятия невозможно превзойти простым догматическим утверждением, сопутствующим и любой критике. Как мы пытались показать, по сути, только убогость абстракции по-настоящему экзотична и обращение в познании к эстетическому, нуждающемуся в посредническом участии мысли, но сохраняющему свою самодостаточность в искусстве, еще не может принести желаемого эффекта достижения мыслью естественного основания, якобы доступного интуиции. Однако именно поэтому, обнаружение действия этого эстетического режима мысли действительно необходимо, причем вне желаемого иррационализма и романтизмом замещения познания искусством, но при их никем и ничем не отменяемой корреляции. Ведь «искусство осуществляет разрушение конкретного, овеществления, чего не хочет реальность, в которой конкретно-вещное есть лишь маска абстрактного, определенная частность, единичность, экземпляр, только представляющий всеобщее и вводящий относительно него в заблуждение, идентичный в своей вездесущности монополии» [5, с. 49]. Трудность такой позиции соотношения состоит в том, что инверсия, с которой мы начали, сопутствует как *настоящему* событию мысли, невозможному в ряду причинно-следственных отношений, так и тому, что лишь по привычке зовется мыслью и определяется логикой здравого смысла. Безусловно, такое положение дел компрометирует философское предприятие, упорно соизмеряемое с набором некогда уже отвоеванных, т.е. переставших нести в себе хоть какой-либо заряд противоречия, и идеологически выверенных прописных истин. Поэтому поразительное действие одного и того же механизма, позволяющего и понимать, и заменять акт понимания объясняющей схемой, вновь и вновь требует уяснения и различения.

### Литература

1. *Мамардашвили М.* Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени» / М. Мамардашвили. – СПб. : Изд-во Рус. Христианского гуманитар. ин-та ; Журнал «Нева», 1997. – 473 с.
2. *Сартр Ж.-П.* Идиот в семье. Гюстав Флобер с 1821 до 1857 года / Ж.-П. Сартр. – СПб. : Алетейя, 1998. – 648 с.

3. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. – М. : Акад. проект, 2013. – 288 с.
4. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. – М. : Директ-Медиа, 2002. – 740 с.
5. Адорно Т. В. Негативная диалектика / Т. В. Адорно. – М. : Науч. мир, 2003. – 374 с.
6. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – М. : Директ-Медиа, 2002. – 419 с.
7. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление Т. II / А. Шопенгауэр. – Минск : Попурри, 1999. – 468 с.
8. Женетт Ж. Метонимия у Пруста и его поэтика / Ж. Женетт. – Режим доступа: <https://www.proza.ru/2012/07/07/533>
9. Пруст М. У Германтов / М. Пруст. – М. : Директ-Медиа, 2011. – 612 с.
10. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи / Ж. Делёз. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ ; Алетейя, 1999. – 190 с.
11. Пруст М. Обретенное время / М. Пруст. – Режим доступа: [http://www.e-reading.club/bookreader.php/46901/Prust\\_7\\_Obretennoe\\_vremya.html](http://www.e-reading.club/bookreader.php/46901/Prust_7_Obretennoe_vremya.html)
12. Bataille G. La littérature et le mal / G. Bataille. – S-A. : Gallimard, 1967. – 248 p.
13. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – М. : Акад. проект, 2009. – 489 с.
14. Пруст М. По направлению к Свану / М. Пруст. – М. : Директ-Медиа, 2011. – 417 с.
15. Адорно Т. В. Эстетическая теория / Т. В. Адорно. – М. : Республика, 2001. – 527 с. – (Философия искусства).
16. Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / Ж. Рансьер. – СПб. ; М. : Machina, 2004. – 128 с.
17. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. – М. : Библион-Русская книга, 2003. – 272 с.
18. Сартр Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Тошнота. Рассказы. Пьесы. Слова : сборник. – М. : Пушкинская библиотека : Изд-во АСТ, 2003. – 715 с.
19. Рикер П. Я-сам как другой / П. Рикер. – М. : Изд-во гуманит. лит., 2008. – 416 с.
20. Kristeva J. Proust and sense of time / J. Kristeva. – NY : Columbia university press, 1993. – 104 p.
21. Левинас Э. Ракурсы / Э. Левинас // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : Унив. кн., 2000. – 416 с.
22. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; Республика, 1999. – 416 с.

*Воронежский государственный университет*

*Литвинов М. Ф., кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии*

*E-mail: v-sebe@mail.ru*

*Тел.: 8-903-857-77-84*

*Voronezh State University*

*Litvinov M. F., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the History of Philosophy Department*

*E-mail: v-sebe@mail.ru*

*Tel.: 8-903-857-77-84*