

**МЕСТО ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО
И МОМЕНТ ИММАНЕНТНОГО****Статья первая****И. В. Кузин***Санкт-Петербургский государственный университет*

Поступила в редакцию 28 июня 2018 г.

Аннотация: в статье представлена аналитика фундаментальной работы отечественного философа С. Н. Жарова «Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки». Рассматривая ключевые положения книги, выделяются основные историко-философские этапы формирования и осмысления понятия «трансцендентное», благодаря чему становится более понятной собственная концепция философа, в отношении отдельных сторон которой делается ряд критических замечаний. Это позволяет выделить проблемы данной классической темы, заострить их и показать актуальность для современного интеллектуального пространства.

Ключевые слова: трансцендентное, всеобщее, смысл, значение, символ, имманентное, множественное, единичное, Единое, история философии.

Abstract: this article submits the analysis of fundamental work of the philosopher S. N. Zharov «Transcendental in ontologic structures of philosophy and science». The concept «transcendental» is considered through a prism of the main stages of history of philosophy. It gives the chance to better understand the philosophical concept of S. N. Zharov. In the context of this analysis critical remarks which show that this subject become relevance in modern intellectual space.

Key words: transcendental, general, sense, value, symbol, immanent, multiple, single, One, history of philosophy.

Великие рядом. Незаметно рядом. И по-прежнему пророков рядом нет.

Сам этот факт дивит: незримой нитью связан ты с блистательным явлением духа, а все-таки... не видишь. Медленно зреет потребность изменяться. Прозрение не всегда наступает вовремя. Вращая мир множеством его граней, раскрывается горизонт, который, несмотря на всю его *уже* и так имеющуюся в наличии открытость, *вдруг* делается еще очевидней и естественней.

У логики истории есть свой закон признания, который, увы или к счастью, выше субъективных суждений и эмоций. Существует много примеров, когда канувшие в Лету, спустя годы, а то и века, выносятся вновь на поверхность течения и достигают заслуженного берега признания. Но достаточно и обратных примеров, когда вышедшие из забвения так и остаются безвестными, стоящими во втором-третьем ряду, и их имена будут доступны лишь узкому кругу специалистов. Похоже, еще суровой к ним судьба.

Книга С. Н. Жарова, о которой пойдет речь, безусловно, является фактом свершения духа, а ее автор заслуживает того, чтобы стоять в одном ряду с признанными корифеями отечественной мысли. Поэтому когда не просто следишь за филигранной работой теоретической мысли, а вовлекаешься в целый мир, сосредоточенный в точности слова, требуется усилие, чтобы обойтись без патетики.

Одним из критериев подтверждения высокого уровня произведения служит обычное субъективное ощущение произошедшей при прочтении встречи со своими собственными мыслями. То, что ты сам не мог удачно выразить, вдруг ясно и четко запечатлевается, почти что с полным совпадением, в мысли другого. Этот поразительный факт убеждает, что мысль не единична, а одна на всё множество существующих единиц.

В таком случае те детали, которые указывают на отличия, утрачивают свою принципиальность, от чего в других случаях нельзя было бы отмахнуться. Возникающие здесь разногласия могут зависеть от недостаточно оговоренных аспектов используемых терминов, непонимания сделанных методологических предпочтений для достижения намеченной цели, но, в конечном итоге, она всё равно понимается как объединяющая нас. Один к ней движется длинными и обходными путями, соблюдая необходимую академическую выверенность и тонкость аналитики, другой же – в художественной изящности «грубо» идет напролом. Немногие решатся балансировать на грани научности и философии, когда намного притягательней броситься в творческий омут, не страшись потерять в бездне образов расчетливость ума.

Проявить удивительную концентрацию воли на головокругительной высоте духа Жарову удастся. Понятно, что воздушные потоки идей качают из стороны в сторону канатоходца мысли, и крен, который мы замечаем, приходится ему же самому устранять, восстанавливать равновесие и предотвращать падение системы.

Крен, фиксируемый в данном случае мной, связан с тягой мастера к научности. Причина его возникновения понятна: мы склонны отшатнуться от чрезмерного доверия чистым спекуляциям, наполняющим теории безосновательными домыслами, дезавуирующими исходную идею. Ученый любит факт, деталь, эвристично-продуктивные противоречия, способствующие установлению достоверности. Прозрачность и точность размышления, его логическая стройность и последовательность являются критерием и основой научного исследования. Но высшее искусство (научное технэ) подразумевает и экзистенциальную смелость, готовность рисковать, решаться предъявлять весь мир «из самого себя» без оглядки на обвинения в солипсизме.

Когда выявляются расхождения между философом и ученым-исследователем, в этом не обязательно видеть, что кто-то из них более прав или неправ. Более того, когда строгий и добросовестный исследователь оказывается еще и настоящим философом, то существо дела поднимается почти на недостижимые высоты.

И всё же есть один факт, которым объясняется вдруг возникающее непонимание. Он состоит в том, что при редком сочетании исследователя и философа блестящий исследователь берет верх над философом. В своем труде философ проявляет заботу о «лес» в целом, но вдруг, в какие-то моменты сбивается на рассмотрение отдельных деталей настолько, что теряет само целое (суть), через и в котором они нам даны. Не будем спорить, что внимание к деталям позволяет ограждать себя от происков дьявола. Но коль скоро «буква убивает, а дух животворит», то раствориться в них будет не менее безобидным действием, чем ими пренебречь.

Изъян «буквы» в нашем случае можно связать со стремлением к методологической и научной дотошности, вновь и вновь возобновляющей скепсис, делающей нормой ставить под сомнение полученные выводы. В результате такой научной осмотрительности не исключается снижение степени уверенности в ранее выведенных положениях.

Одной из причин подобной осторожности является приверженность установке рассматривать мир через призму оппозиций трансцендентное/имманентное, внешнее/внутреннее, субъект/объект, пространство/время, вещь/сознание, тело/мышление. Эта установка сравнительно недавно стала считаться классической, а ее надуманная абсолютизация в интеллектуальной традиции так называемого постмодерна давно уже была описана. В частности, это хорошо показано Ж.-Л. Нанси при онтологической характеристике существа события (бытия вместе), которое «появляется там, где внутреннее становится внешним; то есть там, где вне создания какого-либо общего «внутреннего», оно даётся как внешняя внутриположенность. «Вместе» означает не быть самим по себе и не иметь своей собственной сущности ни в себе, ни в другой самости. Это – способ вообще не иметь какой бы то ни было сущности. Это – *экзистенция*, подразумевающая отсутствие сущности и обладающая бытием как экзистенцией, как своей единственно возможной сущностью (данная сущность больше не является сущностью)» [1, с. 183–184].

В связи с этим высказанному положению Ж.-Л. Нанси вряд ли стал бы возражать и Платон, т. е. он вполне мог бы признать условность и культурноисторическую ситуативность такого дихотомического взгляда. Также и наш автор прекрасно отдает себе отчет в этом. Но было бы преждевременно на этом основании отказывать философии Платона в постановке проблемы трансцендентного. Парадоксально, но исключение данного вопроса из размышлений античного философа, как не релевантного духу его времени, будет обусловлено именно дихотомическим подходом к описанию бытия.

Нижеследующие интерпретации топик мира могут получиться концептуально отличными от тех, которые предлагаются Жаровым, в силу возможного различия непроявленных полностью личностных опытов, которыми наполняется содержание «трансцендентного». И всё же это понятие будет адекватно согласовываться с понятийным инструментарием, использованным в анализируемой книге.

Вводимому нами понятию может не доставать должного научного уровня определенности, что отчасти будет объясняться большим доверием к спекулятивным «схемам», нежели к «сухим» исследовательским историко-философским наработкам, позволяющим взвешенно и скрупулезно все расставлять по категориальным полочкам. Допущенный здесь ряд понятийных объединений, синкретических конфигураций ожидаемо провоцирует резкую критику. Хотя бы, ее может вызвать произведенный понятийный симбиоз всеобщего (как «чтойности») и трансцендентного, дающий возможность обнаруживать последнее как в античных философских концепциях, так и в гегелевских метафизических построениях.

Сделав предварительные замечания, определим, наконец, содержательные пункты, раскрывая которые будет проясняться, что трансцендентное является началом и финалом, пронизывающим всю историю человеческого существования. Двигаясь в этом направлении, трансцендентное предстает как: 1) рождение в смысле; 2) как таинственность в нескрывтости; 3) как имманентная множественность; 4) как явленность в парадоксальности; 5) как разомкнутость жизни. А в итоге оно *есть* то, чего *нет*.

1. Трансцендентное как рождение в смысле

Уже ставшая классической тема соотношения трансцендентного и имманентного связана с абсолютно классической и более древней философской проблематикой соотношения бытия и мышления. Этим во многом объясняется, что сегодня без историко-философских штудий почти что невозможно осуществление самой философии. Но здесь нельзя «перегнуть палку» и скрыть историко-философской страстью онтологический фундамент философской мысли.

Если проследить развитие европейской мысли, то принцип отождествления всеобщего и трансцендентного будет состоять в констатации их *непринадлежности* натуральному ряду, атомарности, количественности и самой по себе (без идеи) разобщенности элементов. Безусловно, платоновская идея не трансцендентна миру в том смысле, в каком об этом повествует христианская мысль (хотя и здесь достаточно нетривиальных нюансов). Однако идея, рассмотренная в плоскости ее соотношения с единично данной вещью, неизбежно оказывается трансцендентной, «возвышенной над миром эмпирических вещей».

Именно здесь может быть опознано возможное терминологическое различие, создающее пространство для разногласий. Ведь словесный оборот «возвышение над миром эмпирических вещей» не обязательно следует классифицировать тождественным понятию «трансцендентное». Но подобное отождествление мы допускаем в ходе интерпретации прочитанного, хотя с уточнением, что такое соответствие лучше будет отражено в понятии «имманентная трансцендентность». Похожим образом можно поступить при рассмотрении, например, сартровской аналитики сознания в «Бытии и ничто», в результате чего сознание можно охарактеризовать как трансцендентную имманентность. И коль скоро принимается отождествление трансцендентного с всеобщим, то отчасти им проти-

воположным будет частный (единичный) полюс. Эти понятия, взятые в своих логических аспектах, могут быть эксплицированы в социальную и полит-экономическую сферы, в которых первоначальным смыслообразующим моментом окажется понятие рода.

Такое преобладание рода обуславливается логической несостоятельностью и бесперспективностью организации общества и культуры на основе господства идеи частного (единичного). Антитезой этому предстает идея всеобщего, будь то в виде тотального господства рода, общины или государства над индивидуальностью. Род настоятельнее, и он продолжает свое существование в истории, как биологической, так и ментальной, через рассеивание индивидуумов во времени.

Поэтапно осуществляемая реификация трансцендентного оказывается востребованным образцом для создания психо-физической модели осмысления человеческого существования (мотив выживания в социальных джунглях). В условиях достижений современной науки диапазон ее применения только расширяется, концептуально оформляются социальные теории, транслирующие ценности и стереотипы времени, неотъемлемой стороной которого является упрощенная гиперболизация частной стороны жизни. Однако обрести универсальный статус им не удастся в силу внутренней противоречивости самой их претензии на универсальность. Не находят они выхода и к пониманию исторической логики существования трансцендентности.

Из этого не следует, что «философия должна просто принять религиозный опыт и переложить его в новые категории. ... Философское мышление принадлежит лишь самому себе, ибо в своем существе оно есть не «отражение», а само совершение бытия» [2, с. 33]. Точно также и категория трансцендентного не обязательно должна разворачиваться только в религиозном контексте средневекового христианства. Если в научно-исследовательском ракурсе расширение рамок для трактовки этой категории может выглядеть сомнительным, то с философской точки зрения – оно приемлемо.

Опыт трансцендентного – это опыт рождения человека как такового. Соответственно, этот опыт существовал всегда – в ритуальном, мифологическом, оккультном и даже научном сознании. И пока существует человек, он будет продолжать воспроизводиться в самых разных формах: «... «Я» имеет онтологический смысл лишь в соотношении с трансценденцией, освобождающей от поглощенности посясторонним миром, где каждый из нас – всего лишь часть целого» [там же, с. 282].

Суть культурного различия заключается здесь в том, что «трансцендентное», имманентно существующее, может выноситься за пределы зримо данного мира, хотя экзистенциальная сущность укорененности человека в трансцендентном не будет этим затрагиваться. Содержание и формы могут меняться, но экзистенциальный квант трансцендентного останется объединяющим и общим для различных культур. Поэтому трансцендентное имманентно и для христианства, что никак не снижает его определяющей (хоть и изменившейся) роли в христианской жиз-

ни. Подобные метаморфозы трансцендентного драматизируют бытие, так как, несмотря на то, что весь мир продолжает быть им преисполнен, его присутствие может не замечаться или игнорироваться.

Так, кантовская *трансцендентальность* чистого разума является приватизацией исходного соприкосновения с *трансцендентным*. Именно этот «незаконный» акт, в котором заглушаются исторические шаги постепенного отдаления от момента зарождения, позволяет чистому разуму самонадеянно отказываться от какой-либо причастности трансцендентному. Поэтому, действительно, «ничто не вызовет такой протест со стороны чистого разума, как разговоры о трансцендентном» [там же, с. 9]. «Подсознательно» он не услышит никакие аргументы, свидетельствующие в пользу последнего, потому что в таком признании содержалась бы опасность потери своей автономии. Наоборот, трансцендентное будет представляться проецированием вовне внутренних данностей сознания, в качестве некоего удобного средства для упрощенного объяснения эмпирически доступных сторон мира: «В рационалистическом контексте о существовании чего-то можно говорить лишь постольку, поскольку оно может стать имманентным предметом мысли, что внутренне связывает существование и принципиальную познаваемость. Но для трансцендентного это условие невыполнимо. Более того, трансцендентное, строго говоря, не отвечает на вопрос “что”: здесь нет чтойности, которая была бы предзадана мышлению или, наоборот, им самим сконструирована» [там же, с. 10].

Наблюдаемое здесь перетягивание каната будет бесконечным, что лишней раз показывает фундаментальную безосновность человеческого бытия, его исходное нахождение в средоточии *ничто*, из которого человек выходит, обнаруживая свою пограничность. В натяжении каната распределена человеческая экзистенция: «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью» [3, с. 9].

И признание трансцендентного, и отказ от него оказываются предметом веры¹, из которой может быть развернуто два типа знания. Одно из них, ориентированное на «желания с выходом за пределы имманентных стремлений», из-за отсутствия у него эмпирического удостоверения всегда будет проигрывать другому, видящему «в сверхмировых целях лишь фантастическое преувеличение земных» [2, с. 22]. Однако «если трансцендентное не подпадает под обычные (из имманентности исходящие) критерии реальности, это, вообще говоря, не значит, что оно призрачно и иллюзорно. Может быть, всё как раз наоборот: тематизация трансцендентного ведет к расширению нашего понимания реальности до того уровня, который неподвластен старой имманентной мерке» [там же, с. 11].

Вместе с тем стоит заметить, что слабость претензий к «знанию», не имеющему под собой достоверной эмпирической базы, обусловлена вовсе не позитивистской самонадеянностью, а притязаниями как раз таки

¹ «Устремленность ученого к этой еще не явленной ему истине есть вера» [2, с. 282].

идеализма. Идеализм имманентизирует освоенную и близкую каждому эмпирическую трансцендентность и прививает ее к базовым структурам сознания. В конечном итоге, это позволяет представить трансцендентное зависимым от имманентности сознания, вынуждая к оправданному вопросу, «можно ли объяснить все стремления исключительно имманентной сферой? Подобное истолкование человеческих желаний грешит догматизмом не меньше, чем априорное возведение их к трансценденции» [там же, с. 22–23].

Из столь парадоксально сложившейся ситуации выход видится в безусловной решимости: решимости к *утверждению* как таковому – к *смыслу*, дающему избавление от тотальности сомнения. Это бесосновное утверждение остается устойчивым, несмотря на всю ниспровергающую мощь логического мышления: «На протяжении тысячелетий трансцендентное было местом обретения высшего смысла, вне которого человеческая жизнь теряла ценность и полноту» [там же, с. 13]. И смысл следует искать в первую очередь не в том, «что он нам *сообщает*, сколько в том, что он с нами *делает*; иначе говоря, при изучении смысла мы должны перенести свой взор от текстов и дискурсов к самому бытию» [там же]

В глубоком анализе С. Н. Жарова различий между смыслом и значением [там же, с. 13–23] понятие смысла во многом обнаруживает свое содержательное совпадение с понятием трансцендентного. Даже если такого рода отождествление будет верно в отношении только «предельных смыслов», профанные смыслы являются их производными, содержа их в скрытой форме как преданную забвению память о собственном рождении. О рождении *в смысле*, который есть ««для того, чтобы увлечь за собой человеческое существование» [там же, с. 17]. Формальная логика, присущая нашему мышлению, является охранной грамотой некогда извлеченного смысла, некогда случившегося и экзистенциально пережитого события трансцендентности. Смысл выступает как нечто живое и питающее, а не как всего лишь предметно означивающее. Сама по себе логика, вообще, а не в качестве своей частнознаковой выраженности, также оказывается *одним из* предельных смыслов постижения и описания ума. Частную же выразительность смысл обретает в символе, поэтому его предметность будет мнимой в силу того, что он не сводим к значению. Символ есть выражение чувственно-пережитого смысла.

Точно также *во всеобщности понятия* ошибочно видеть отражение безразлично-абстрактного обозначения множества предметов. Охватывая собой смысловое единство событийного свершения, она не может быть сведена всего лишь к знаковому представлению конкретного региона предметности, ее конечно-ограниченных рамок существования. *Всеобщее* понятие взламывает эти рамки, выходит за них, за счет чего достигается возможность их определять.

Такое трансцендирующе-определяющее знание таит в себе опасность абсолютизации, запуска проекта культурной экспансии в виде установления прав рационализма на свое господство. Возможность этого не

хуже и не лучше другой крайности, с которой мы сталкиваемся в случае фанатичной абсолютизации прав религиозного сознания.

Символ (мифологического, религиозного, художественного или политического опытов) и *всеобщее понятие* (философии и науки) по происхождению не тождественны объективирующему утверждению, замершему *значению*, являющемуся производным от жизни посредством повторения и тиражирования. *Символ* – это динамическая фиксация пробудившегося переживания смысла, *всеобщее понятие* (логика категорий) – побуждение к новому опыту свершения мысли, в котором иначе открывается то же самое.

В том, что в какой-то момент, например, рефлексирующий, оперирующий понятиями, может поддаться соблазну счесть себя исключительным и отказать символическому в его толике истинности, следует признать непродуктивный сбой самой стихии жизни. В этой замкнутости на себя мы получаем самотождественную имманентность, которая, блокируя выходы для разума и эмпирической жизни и, возможно, становясь загадкой, не имеет никакого отношения к тайне.

2. *Таинственность в несокрытости (имманентности)*

Можно согласиться с тем, что таинственность не связана с подлинной трансцендентностью, если ее считать свидетельством нехватки наших познавательных усилий, делая ее зависимой от человеческой субъективности [там же, с. 23]. Наша – порою сознательная – готовность обманываться основана как раз таки на изначальном желании тайны, т. е. желании приобщения к трансцендентному. Но в рутине жизни оно выступает в облики обещанной, непознанной и пока недосягаемой выгоды [там же, с. 75]. В таком обороте житейских нужд само трансцендентное переводится и скрывается в коммерческой калькуляции и паразитарном использовании.

Обозначенное понимание «таинственного» можно обнаружить в разных культурах, но этого факта явно недостаточно, чтобы отказать этим культурам в наличии у них опыта переживания трансцендентного. Действительно, с одной стороны, анализ античных трагедий позволяет приходиться к выводу, что «фактически Еврипид открывает, что “человеческое”, взятое в своей сокровенной глубине, а “космическое” (порядок мирового целого) на пределе трагического обнаруживают трансцендентность по отношению друг к другу» [там же]. С другой стороны, исходно положенное (с ориентацией на христианство) различение трансцендентного и имманентного будет препятствовать заключению о том, что в античности имеется конструктивное и положительное значение трансцендентного.

В культурологическом отношении возразить последнему весьма сложно, так как, в самом деле, в античности прямо не выкристаллизовалось понятие трансцендентного, установление которого начинается только в поздней античности и далее в ходе становления христианской культуры. Однако в «отвлеченном», но одновременно сущностном умозрении можно защищать тезис о том, что понятие трансцендентного

сопряжено с человеком на протяжении всей его истории, с момента его явления в мир.

Выявлять его можно на уровне парадоксов онтологизации единичного, когда «единичное не всегда выходит к своей онтологической подлинности, большей частью оставаясь латентной трансценденцией» [там же, с. 95]. Нагляднее этот парадокс дает о себе знать в даосизме или буддизме, где мы находим «недуальность как трансценденцию, которая является подлинной имманентностью» [там же, с. 102]², позволяя вводить два типа имманентности – эмпирическую и трансцендентную [там же, с. 104]³. Размышления о присутствии трансцендентного в имманентном в контексте буддизма [там же, с. 111] могут быть вполне резюмированы дзен-буддистской формулой: «Бытие в мире – это и есть трансценденция» [там же, с. 114]⁴. Философские медитации над восточной мыслью можно, таким образом, свести к тезису о том, что ее характерной особенностью являются размышления о трансцендентном в имманентном [там же, с. 120]⁵.

Также и с анализом платоновской философии, в результате которого «перед нами пара двух трансцендентных друг другу начал – недуальный абсолют (Единое) и материя как принцип инаковения. Они встречаются друг с другом в ходе эманации» [там же, с. 130]. В неоплатонизме мы имеем дело с указанием на исходное трансцендентное Единое, которое в эманации расщепляется «на трансцендентную и имманентную стороны» [там же, с. 132].

Однако здесь же имеются теоретико-рефлексивные затруднения. Например, в случае знакомства с платоновским описанием слияния с Единым [там же, с. 134–135]. Для Плотина опыт экстаза – причем именно как опыт – дает единение и мгновенное осознание Единого, тождественного с человеком, т. е. Единого, остающегося как бы в пределах имманентного (человека). Но вместе с тем Плотин отстаивает необходимость выхода из мира сущего [там же, с. 137].

Тысячелетия спустя Хайдеггер будет отвергать такую необходимость, так как для него *Dasein* присутствует как несокрытость *в мире*. Но такая интерпретация не столь уж однозначна, что подтверждают размышления Ж.-Л. Нанси: «Логика “co” – со-бытия, *Mitsein*, которая у Хайдеггера современна и коррелятивна *Dasein* – это сингулярная логика внутрен-

² «В опыте даосизма трансцендируется все, что мы привыкли причислять к атрибутам имманентного бытия» [там же, с. 103].

³ Хотя надо признать, что при этом не очень убедительными, на наш взгляд, выглядят утверждение об отсутствии различий в буддизме и предложенное описание отличия дхармого тела от платоновского Единого [там же, с. 108–109].

⁴ Здесь возникают основания для сближения дзен-буддизма и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера [там же, с. 117–118].

⁵ Для этого типа мышления, конечно, тоже свойственны некоторые противоречия. Так, при описании Махаяны и дзен-буддизма, в отличие от Хинаяны, мы имеем дело с не полным упразднением мира в качестве иллюзии. Этот аспект позволяет вновь обнаруживать общность с хайдеггеровской мыслью, хотя такую общность можно считать очень условной [там же, с. 117–118, 120].

не-внешнего. Может быть – это сама логика сингулярности в целом. Это логика не принадлежащего ни чисто внутреннему, ни чисто внешнему» [1, с. 160].

Но, повторим, что и Плотин, описывая экстатичное состояние, удерживает человека в мире, т. е. исходит из самого мира, правда, существенно, что в опыте экстаза достигается снятие *множественности* этого мира. У Плотина нет (похоже, и не может быть) речи «о запредельности человека самому себе» [2, с. 134]. И поэтому следует как раз таки признать совершенно точным суждение о том, что для Плотина «возвращение к нему (первоначально. – *И. К.*) представляется как снятие различий *внутри* сущего» [там же, с. 135] (курсив наш. – *И. К.*).

На этом фоне весьма неожиданным (и это после очень тонкого и понимающего анализа, например, даосской мысли) выглядит признание, что предпочтительным основанием человеческого бытия является западный тип жизни и мышления. Даосский путь растворения человека в необходимости, якобы его принижающий, оттеняется другим представлением – о достойном человеке, который «никогда не останавливается в своих поисках, ...нашлись люди, не желавшие “приземляться в необходимость” после прыжка в свободу» [там же, с. 104].

В конечном итоге, перебор всех таких двусмысленностей (исторических и авторских) только благоприятствует умножению теоретических парадоксов. Их ценность определена тем, что из них дистиллируется – в нашем частном случае: возможность обнаруживать в культурах смыслы, которые были им присущи, но о чем сами культуры могли не иметь ни малейшего представления [там же, с. 68].

Требовательному уму ученого будет недостаточно такого убеждения, поэтому ни в дионисийских оргиях, ни в «духовном соединении с космосом» [там же, с. 76] (и его богами), ни в софокловском божественном как непознаваемом [там же, с. 80], он не будет удостоверяться в положительном опыте переживания трансцендентного. Для такого ума не будет его и в философии Платона, даже невзирая на то, что «у Платона новая имманентность обнаруживает *в себе самой* превосходящую ее высоту. Некое начало раскрывается *внутри* имманентного разума, оказываясь *невыразимым* его средствами» [там же, с. 84]⁶ (курсив наш. – *И. К.*).

Строгости ради, получается, что о появлении имманентности можно говорить лишь после введения понятия трансцендентного, осознанного приобщения к которому античность не знала, что, соответственно, означало чуждость ей и понятия имманентности: «Полная имманентность раскрывалась лишь античному человеку на заре его эпохи. И совершенно закономерно, что эта эпоха не имела понятия об имманентном, ибо последнее возникает лишь в контексте противопоставления трансцендентному» [там же, с. 30].

⁶ Ровно к этой невыразимой трансцендентности бытия во внерелигиозном контексте привлекает наше внимание философия Л. Фейербаха, хотя эта тема им самим не была до конца осмыслена [там же, с. 90].

Но тут же следует заострить внимание на следующем: как бы трансцендентное не ограждалось разного рода методологическими запретами, не допускалось в сферу строгой мысли, оно «тем не менее оказывается неистребимым в духовном опыте человека» [там же].

Разве такого признания недостаточно для утверждения трансцендентности в имманентности, как в лоне античности, так и во всех других культурах, о которых у нас есть исторические свидетельства, хотя в них самих такого рода опознания и именованья не происходили? Будучи скрытым различными смысловыми оттенками иных имен, оставшись анонимным, *трансцендентное сохраняет свое присутствие*, т. е. является трансцендентным в имманентном.

В этом повороте дела не умаляется сакральность, которой преисполнена трансцендентность (как Божественное), представляемая в отрыве от мира имманентности. И точно также, как опять-таки справедливо замечает С. Н. Жаров, «философ исходит из того, что трансцендентное отличается от имманентного лишь возвышением, увеличением, дистантностью, а вовсе не самим бытийным устройством. По своей сути божественное и трансцендентное есть не что иное, как имманентное, только заброшенное человеческим воображением за горизонт доступности» [там же, с. 35–36].

Но несмотря на указанные оговорки, ученая осмотрительность вновь удерживает от далеко идущих выводов, заставляя избежать неправомерного переноса на реальность трансцендентного способов легитимации, применяемых в отношении реальности имманентного мира: «...Уровень трансцендентного принципиально непредметен. Поэтому все наши представления о его “обитателях” есть неадекватная попытка выразить реальность трансцендентного в образах имманентного уровня. Сами по себе эти образы не должны приниматься за чистую монету, но может и должна быть обсуждена проблема их истока: пришли ли они из глубин нашей имманентности, или, напротив, являются символическими вехами духовного восхождения к трансцендентному» [там же, с. 38–39].

Выходит, что для адекватной постановки проблемы о присутствии трансцендентного *в мире* необходим новый философский взгляд, исключающий дискредитирующие мысль банальности о наличии у «вселенной сознания, мирового духа и т. п.» [там же, с. 41]. По мере решения такой задачи возникает определенная типология трансцендентного [там же, с. 50–53], создаваемая на фундаменте принципов *бесприютности* и *нетождественности*⁷. На этом основании появляется возможность, с одной стороны, предотвращать ошибки при опознании трансцендентного, с другой – определять трансцендентное с пониманием его в качестве имманентного.

В этом случае потенцируется видоизменение устоявшихся представлений. Так, юнговский архетип вдруг может быть причислен к имманентному [там же, с. 51], несмотря на то, что в основании архе-

⁷ «Имманентность таит в себе трансцендирующие переходы, в которых актуализируется уникальность чтойного бытия» [там же, с. 281].

типов располагается понятие нуминозного, которое напрямую связано с тематизацией трансцендентного. А из предположения, что архетипы обусловлены чистыми субъективными переживаниями, скрывающими собой трансцендентное, следует, что последнее попадает в зависимость от имманентного. Таким образом, *переживания* трансцендентного начинают оцениваться только как проявление чистого субъективизма, опрокидывающего трансцендентное в имманентное.

Трудности отделения наших субъективных душевных переживаний от «явления» в них самого трансцендентного не новы, они возвращают нас к теме прельщения, обсуждаемой еще христианскими богословами в средние века. Поэтому сегодня нельзя признать снятым вопрос о том, получено ли корректное определение трансцендентного, к которому не были бы примешаны различного рода двусмысленности.

Продолжение следует

Литература

1. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. – М. : Водолей, 2009. – 208 с.
2. Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки / С. Н. Жаров. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2006. – 352 с.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 829 с.

Санкт-Петербургский государственный университет

Кузин И. В., доктор философских наук, доцент Института философии

E-mail: iaffet@mail.ru

Тел.: 8(812) 911-145-70-61

Saint-Petersburg University

Kuzin I. V., Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Institute of Philosophy

E-mail: iaffet@mail.ru

Tel.: 8(812) 911-145-70-61