

МЕСТО ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО
И МОМЕНТ ИММАНЕНТНОГО
СТАТЬЯ ВТОРАЯ*

И. В. Кузин

Санкт-Петербургский государственный университет

Поступила в редакцию 28 июня 2018 г.

Аннотация: *статья является продолжением ранее опубликованного анализа книги отечественного философа С. Н. Жарова «Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки». В данной части трансцендентное в историко-философской перспективе осмысливается в ракурсе экзистенциального соотнесения его с имманентным и присутствия в мире.*

Ключевые слова: *трансцендентное, всеобщее, 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, immanent, multiple, single, One, history of philosophy.*

Ранее в своем анализе фундаментального исследования С. Н. Жарова мы смогли раскрыть трансцендентное в двух аспектах: как рождение в смысле и как таинственность в несокрытости. Но трансцендентное открывается нам также: 1) как имманентная множественность; 2) как явленность в парадоксальности и 3) как разомкнутость жизни.

1. Имманентная множественность трансцендентности

Экзистенциальное понимание Н. Бердяевым человека как «точки пересечения двух миров» очень органично вписывается в рамки нашей темы. Оно очерчивается посредством: 1) определения различия между трансцендентным и имманентным; 2) историко-философской демонстрации того, что критерии для такого различения не столь уж строги и очевидны.

Если попробовать обобщить результат движения в первом направлении, то, как нам представляется, в философии С. Н. Жарова под имманентным понимается *всё то, что пребывает внутри физически данного нам мира*. В силу этого, когда в имманентных структурах сознания выделяется «чтойность» предметного мира, то это никак не меняет их

* Статья выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект «Парадигмальные «заблуждения» и их влияние на культуру и общество», № 19-011-00371 А.

имманентного статуса. Сразу заметим, что такого рода недопущению трансцендентного внутри имманентности есть что возразить.

Имманентно данный физический мир по отношению к сознанию, очевидно, трансцендентен. Сознание же, мыслимое без отрыва от физического мира, т. е. являющееся имманентностью в концепции Жарова, содержит в себе свое трансцендентное в виде «чтойности», потому что сущность вещи никак не выводима из самих по себе физических качеств существующего мира¹. Это означает, что *физический мир не может быть помыслен без выхода к тематическому горизонту трансцендентного*, он пронизан трансцендентным.

Именно поэтому, как только мы переходим ко второму направлению анализа темы, установленное различие явно проблематизируется, не говоря уже о возникающих сложностях его адекватной артикуляции. Но если дихотомия четко не определяется, не следовало бы вовсе отказаться от безуспешных усилий ее *научного* обоснования? Следовательно, для того чтобы сохранять нацеленность на предотвращение смешений и неточностей в определениях физического плана бытия в его корреляции с трансцендентным, необходимо скорректировать понятие «трансценденции».

Хорошо известно, что о трансцендентном можно говорить как о принципиально невыразимом, как о том «нечто», которое лежит по ту сторону любого материального измерения мира, соответственно, достижимом в интуиции, благодаря переживаемой укорененности в нем человека. Подобное описание трансцендентного слабо отличается от магико-герметического «тумана», что, конечно, никак не устроит философа-эпистемолога. Для него опорой определения должны служить рациональные процедуры, с помощью которых в структурах самого мира будут найдены рефлексивные переходы, ведущие к встрече и признанию трансцендентного.

Внутри самой науки эти пути не проложены и должного прояснения и установления единства сознания и физической реальности пока не произведено. Создалась ситуация, что «квантовая механика пытается отделаться от своих парадоксов через *обращение к еще не понятому ею сознанию*, а гуманитарная мысль пытается осмыслить парадоксы сознания, обращаясь к *не понятой ею квантовой механике*» [1, с. 272]. Жаров справился с этим драматическим обстоятельством, несмотря на то что в некоторых деталях, упреждая логические казусы и строго следуя методологическим принципам, он отклонялся от онтологических ориентиров. В его концепции мир предстает как «необъективированный горизонт возможностей» [там же, с. 60], а сущее в мире бытийствует сразу в двух смысловых перспективах: перспективе «присутствия мировой бездны» и перспективе «системы объективных отношений» [там же].

Взаимопереходность этих перспектив, а *не предпочтение одной из них*, очерчивает единство мира и сущего. И Жаров дает очень продуктивное видение такой взаимопереходности введением в философский

¹ «Чтойность сама может выступать особого рода трансценденцией» [1, с. 285].

оборот *понятия затравочного образа*. Это понятие должно сыграть роль медиума, совмещающего предметную и не предметную стороны мысли и снимающего противоречия, возникающие из-за попыток вывести что-то одно из другого – предметность из мысли и наоборот [там же, с. 233–279].

Примечательно, что у Л. Шестова есть образное описание такого челночного бега, полезного не только в теории, но и в опыте: «Философу нужно не бояться боли скептицизма и продолжать без конца свои опыты, не смущаясь безрезультатностью предыдущих попыток и перспективой крепко зашибить пасть. Может быть, неудача метафизики в том и коренилась, что метафизики, очень бескорыстные и смелые на вид, в сущности были чрезвычайно расчетливы и боязливы. Они прежде всего добивались покоя – ведь на философском языке высшим благом называется покой. А им бы следовало оценить выше всего постоянное беспокойство, бесцельное и непланомерное даже. Как знать, когда вынется перегородка? Весьма вероятно, что именно в тот момент, когда человек перестал гнаться за добычей, разрешил все свои вопросы и почил на лаврах, т. е. застыл в неподвижности, он мог бы одним смелым и сильным движением перелететь через заколдованную черту, отделяющую от него область непознаваемого. И вовсе нет надобности, чтобы движение его было результатом заранее обдуманного плана. Это уже чисто эстетическое требование, которым не грех и поступиться» [2, с. 413].

В христианской культуре даже само допущение избавления от указанной дихотомии (трансцендентное-имманентное) не означало ее преодоления, так как в противном случае это было бы инспирацией вывода о непричастности человека к трансцендентному. Наоборот, «человека, способного полностью исполнить требования Нагорной проповеди, не существует и никогда не будет существовать. Но человек, презревший исток этих требований, отрекается от самого себя. Всякий раз дух бросает нас на ту вертикаль, где быть человеком – значит так или иначе вырываться из плена имманентности. Там, где этот прорыв объявляется иллюзией, иллюзией становится сама человеческая личность... Выход в трансцендентное в христианстве не означал бегства от имманентности. Напротив, христианин хочет вернуться к имманентному и преобразить его бесконечным духовным смыслом» [1, с. 146–147].

Однако историко-философское сравнение средневековой христианской мысли с ее последующими трансформациями создает определенное затруднение. С одной стороны, столь чуткое понимание исходных христианских идей позволяет заключить, что христианская онтология явилась прологом «философской идеи о присвоении трансценденции человеком» [там же, с. 177]. С другой стороны, если в отношении, например, мистической онтологии Дионисия как онтологии недоступного, мы можем говорить как об онтологии «приобщаемого человеку Бога» [там же, с. 167], то с переходом к эпохе Нового времени такого рода онтологизация вдруг оказывается сомнительной. С этих пор становится возможным отказать в присутствии трансцендентному, например, в полагаемых че-

ловеком законах нравственности. Предпосылки для таких заключений имеются, но вряд ли их можно считать безоговорочными.

Действительно, кантовский трансцендентализм обременяла дилемма совмещения единства (всеобщности) и множественности. Самому И. Канту это обстоятельство не мешало видеть структуру сознания в качестве основоустройства бытия, но, как считает Жаров, стройность его системы этим всё же нарушалась, так как сама множественность не терпит Единства, не представима как оформленность, которая является результатом причастности Единому. С тем, что здесь у Канта мы сталкиваемся с противоречием, можно согласиться лишь отчасти.

Выявляемая в кантовской философии тема «множественности» не исключает из нее категорий единства и формы, потому что в противном случае множественность растворилась бы в чистое *ничто*, но Кант, как известно, не принимал материю ощущения за *ничто*. Материя ощущения существует, а само существование дано как единство, как некая форма, оно есть *нечто*. Принцип актуализации этого типа единства нами непознаваем, в силу чего Кант обозначает его посредством понятия вещи-самой-по-себе, которой уже на свой лад в априорно-синтетической деятельности придает единство трансцендентальный субъект.

В построениях самого Канта заложено решение якобы имеющегося в них противоречия. Смысл этого решения состоит в том, что множественность не является бессодержательностью, а есть «допредикативная данность сущего» [там же, с. 185]. Поэтому вполне резонно к этому добавить (и это никак не противоречит кантовской позиции), что в отношении множественности «имеет место трансцендентальность бытия, а не трансцендентальность субъективной формы, замыкающей познание в заранее заданном круге» [там же]. Недоступность нам трансцендентальной (синтетической) деятельности *самого бытия* не будет достаточным условием для отрицания его «*есть*». Это «*есть*» бытия и является его формой, которая в синтезе настоятельно дается нам в ощущениях, приводя к заключению о том, что «*субъективность...*, погружаясь в исток своего самостояния, неизбежно встречается с трансцендентным» [там же]. Наше бытие «с» трансцендентным является столь же нашей изначальной средой, как и в случае с онтологической истиной, «в которой сознание чувствует себя, как рыба в воде, постигая смысл и глубину в их сокровенной близости» [там же, с. 192].

Именно поэтому у Канта категорический императив, будучи *всеобщим*, репрезентируется не безлично (вне и отвлеченно от человека), а *всегда* индивидуально. Представление императива в качестве надличностной схемы, которой необходимо чуть ли не автоматически и безучастно подчиняться², не вполне отвечает духу кантовской мысли. Осознание

² «...Признавая примат нравственности, мы, по логике рационализма, вынуждены редуцировать онтологическое значение личности к безличному всеобщему (“нравственному закону”, “абсолютному духу”, “обществу”, “социальному качеству” и т. д.)» [1, с. 150]. «Рационализм – от Канта до Маркса – всюду теряет личность, сводя последнюю к всеобщему, взятому в виде нравственного закона (Кант), совокупности общественных отношений (Маркс)» [там же, с. 152].

этого приводит к закономерному утверждению, что «запретив трансценденции появляться в онтологических покоех, Кант отнюдь не вывел ее за пределы своей системы» [там же, с. 178]. Этому факту кантовской философии Жаров находит оригинальную и красивую аналогию: «В своем отношении к предметам кантовский разум напоминает человека, запретившего себе любить, но не способного отказаться от мысли о любви. И пусть эти предметы «бегут от него», – стремление к ним неискоренимо» [там же, с. 179].

Тем самым совершенно оправданно признается, что «кантовская мысль открывала возможность легитимации трансцендентного в светской философии» [там же, с. 181], т. е. «трансценденция, торжественно выставленная за онтологические двери, возвращается через методологическое окно» [там же, с. 179]. Причем методологическая трансценденция в трансцендентальном виде выглядит не менее таинственной, чем онтологическая. И таинственность эта объяснима тем, что «трансцендентальная сфера недоступна познанию» [там же, с. 200], которым покрывается эмпирическая сфера.

Разумеется, что отмеченная дихотомия в кантовском ракурсе (трансцендентное-трансцендентальное) побуждала к дальнейшей постановке вопросов, которые не менее фундаментально, чем у Канта, были воспроизведены в феноменологии Э. Гуссерля. Раскрытие этого факта дает нам право полагать, что, во-первых, не существует принципиального противопоставления феноменологии кантовской философии, а во-вторых, дает лишний аргумент в защите Гуссерля от обвинений в солипсизме.

Для Гуссерля «трансцендентное, не переставая быть таковым, оказывается имманентным измерением сознания» [там же, с. 201]. Поэтому когда Жаров замечает, что существует «трансцендентная глубина имманентности» [там же, с. 206], которую русский философ Б. Ф. Яковенко именовал «трансцендентной имманентностью», то это означает, что «трансцендентное и имманентное соотношены друг с другом внутри самой феноменологической сферы. Трансценденция становится имманентной, а имманентное открывает в себе трансцендентные глубины» [там же, с. 211].

2. Феноменология трансцендентного: трансцендентное в парадоксальности

Ученые или историки философии любят классифицировать, нередко сводя всё к однозначным контрарным схемам. Э. Гуссерль работает в похожем режиме, но от упреков в однозначности его можно избавить, потому что к началу XX в. уже сложилось понимание «*комплекса*» *классики*, убежденной в том, что «она может управляться с бытием только логическими средствами, а потому она считает неблагонадежным всё, что не дано в логической форме. Феноменология выводит нас из-под власти данного комплекса в принципиально новую область. И эта область – не логика... и не ассоциативный произвол, а особого рода созерцание» [там же, с. 206]. В отличие от многих своих учеников и последователей Гус-

серль сохранял верность идеалам классики, на основании которых его *неклассическое* видение решения проблем могло быть обеспечено строгим методом и защищено от произвола в исследовании. Поэтому «было бы наивно полагать, будто такое видение легче, чем дедуктивный вывод» [там же].

В книге С. Н. Жарова мы находим схожую тактику балансирования между классикой и неклассикой, хотя зачастую создается впечатление, что автор больше отдает предпочтение классической стратегии, разделяя скепсис по поводу вольностей мысли и необоснованных допущений, к которым всё же мог склоняться феноменологический подход. При всех оговорках, например, в привлеченном Гуссерлем понятии интуиции можно увидеть смысловую неопределенность, которая будет понижать степень научности исследования. Можно обратить внимание на то, что ему не удалось с помощью своего метода удовлетворительно и непротиворечиво разрешить проблему тождества «его» в модальности переживания [там же, с. 217], в результате чего «его» оказывалось трансцендентным переживаниям, а быть трансцендентным стало означать «не принадлежать самому переживанию» [там же, с. 216]. Точно также Гуссерль сначала высказывается «о возможности прямого пути от эмпирии к идеальным геометрическим формам...», а потом вдруг читаем, что новая физика основана на идеальных геометрических формах...» [там же, с. 254]. Но все эти и другие взаимоисключающие утверждения следует толковать в свете феноменологической редукции, благодаря которой усматриваются основоструктуры бытия, даваемые *дореклексивным* образом самим жизненно-проживаемым нами миром.

Принимая это в расчет, Жаров всё же считает, что рассмотренные противоречия являются мнимыми, если понять, что «мы *изначально укоренены в феноменальной сфере*» [там же]. И данный вывод не является результатом последующей хайдеггеровской интерпретации жизненного мира. Он делается самим Гуссерлем, что позволяет не уподоблять его феноменологию феноменологии Канта.

Переходя к анализу проблемы трансценденции у Гуссерля, Жаров раскрывает существо этой проблемы даже более точно, чем сам родоначальник феноменологии, показывая, как трансцендентное предстает именно в качестве трансцендентного (как Другое). При этом существенно, что обретение *трансцендентного* происходит всё же в *имманентности* феноменологически раскрывающегося сознания. Сделать из столь показной парадоксальности очередную проблему было бы надуманным шагом продолжающего свою деятельность *объективирующего* мышления. Для этого мышления логические противоречия несут на себе печать актуальной задачи, которую *требуется* решать [там же, с. 220–222]. Если же перейти на необъективирующую позицию мышления, то подобными антиномиями можно будет безболезненно пренебречь. Но что может послужить ариадновой нитью для такого переход?

Теоретическим его основанием становится *описание* исходной данности нас самим себе и миру *в горизонте понятности*. Мы рождены в уже

понятности. Характерно, что все процедуры, которые будут направлены на то, чтобы предъявить нам структуру и устройство этой понятности, будут тут же фиксированы как обусловленные деятельностью (точнее, включенностью) объективирующего мышления. Без него окажутся невозможными какое бы то ни было описание и выражение смысла, и только через него мы можем приближаться к осознанному пониманию уже имеющегося бытия-в-понятности. Но если оно неустранимо, то в полной мере им не сможет быть репрезентировано бытие, являющееся внеобъектным существом. И поэтому можно сказать, что «жизненный мир неизменен, ибо в предметном отношении здесь нет ничего, а в плане бытийных возможностей дано всё» [там же, с. 265].

Как только объективирующее мышление выказывает претензию на то, чтобы схватить бытие-в-самой-его-понятности, оно сразу же начинает продуцировать всевозможные антиномии, противоречия, казусы и парадоксы. Неизбежность этого только способствует достижению осознания, что сами парадоксы являются маркерами и приводными ремнями понимания исходного для нас бытия-в-понятности. Но если бытие-в-понятности как таковое не представимо логическими средствами объективирующего ума, то окончательное решение проблемы видится в том, чтобы умолкнуть, впасть в исихастское умное созерцание, достичь «незнающего» знания, «непонимаемой» понятности. И Гуссерль подводит всё к тому, что дух выходит «из “тотальности сознания” к открытости самого бытия» [там же, с. 222], т. е. к его всеобщей данности как понятности.

Ловушка объективирующего мышления конструируется классическими инструментами рациональности, которые изобретаются нами либо в виде якобы Платоном введенной дихотомии между миром идей и миром вещей, либо в картезианском варианте психофизического дуализма и т. п.

Немецкий философ надеялся выскочить из этой ловушки концептуального различения (вплоть до полагания его субстанциальности) и видел спасение от подобных головоломок в разработке понятия «интенциональности». Однако при естественной необходимости классифицировать он вновь в нее попадал. В частности, Р. Ингарден вспоминал, что Гуссерль в разговоре с ним констатировал невозможность пробиться к тому, что создает почву для феноменологического конституирования, а это означало признание внесмыслового слоя бытия. Но такой поворот уже начинал противоречить общему строю феноменологической философии [там же, с. 222–223].

Перспективный вариант решения этой проблемы был найден намного раньше – в базовых положениях философии Б. Спинозы. Он принципиально снимал противопоставление двух субстанций, полагая, что существует только одна субстанция, которая манифестируется различающимися атрибутами. С точки зрения этих *разных* сторон существования постигается один (единый) и *тот же* мир. Как и у Гуссерля, у Спинозы исключалось полагание такой трансценденции, которая не обнаживалась бы в самой имманентности.

Сам мир имманентно трансцендентен себе и трансцендентен себе имманентно. Мир представляет собой единство различных модусов своего существования, открытых тем самым к разнообразию своих отношений. Различение предстает как результат ограниченности, неспособности охватить всё единство во всей бесконечности присущих ему связей. Невозможность такого охвата приводит к различению на то, что схватываемо, и на то, что лежит за пределами ограниченной способности схватить всё сразу. Несхватенное, недоступность единства в его целокупности, оборачивается различением данного и неданного, объективированием как таковым, сущностно результирующим и выражающим сам акт различения.

У Спинозы была предпринята попытка показать, что мышление и тело не могут быть противопоставленными друг другу субстанциями потому, что они таковыми не являются из-за их изначальной принадлежности единому миру, общей для них субстанции: «...Субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим» [3, с. 407].

Каждый из атрибутов (в частности, мышление и тело) в себе ограничен и односторонне выводит за себя внешнее ему как трансцендентность, наделяя ее субстанциальным характером. Взаимное трансцендирование создает эффект различия их по сущности. И только так – в различении – они схватывают самих себя, объективируются.

Однако для Спинозы возможные в этом процессе искажения вовсе не означали разрыва с бытием, утрату доступа к нему из-за выпадения из непосредственной вовлеченности и открытости. Обман, в который вводится сознание из-за доверия к физическому миру, происходит не по вине этого мира или ложности его как такового, а в силу недооценки своего положения в этом мире. Платон как раз таки отдавал себе отчет в этом, поэтому удерживался от категоричного противопоставления мыслящего и вещественного миров, всегда имея в виду «внутреннее единство мысли и бытия» [1, с. 237]. Похожий процесс описывался и Гуссерлем, что блестяще было осмыслено Жаровым: «Феноменологический взгляд ничего не придумывает. Он лишь высвечивает тот факт, что отношение к “классическому” входит в существо “квантового” мира, и неуловимый трансцендирующий переход между ними столь же реален, сколь и непредметен» [там же, с. 278].

Любопытно, что здесь вновь возникает образ науки, столь близкий Жарову: «Трудно найти более полное совпадение бытия и понимания, чем у гениев науки» [там же, с. 229]. В контексте анализа философии М. Хайдеггера такой вывод может показаться неожиданным, если вспомнить хорошо известное его изречение о том, что «наука не мыслит» [4, с. 137].

Вместе с тем во фразе Жарова приоритет можно отдать гению, и, руководствуясь логикой Хайдеггера, за наукой будет закреплена сфера тематического постижения сущего, в то время как гений будет характеризоваться способностью к «экзистенциальному заступанию в открытость

бытия» [1, с. 229]. Если помнить об очередности, при которой за гениальным отношением к миру следует его научное познание, то не потребуется оспаривать, что *сущее* ученые могут понимать так, как никто другой, хотя в отношении *бытия* у них не будет такого же преимущества.

3. Трансцендентность как размыкающая жизнь

Трансцендентное, «взятое» как часть самой жизни, объясняет характерный для нее «прорыв за пределы, преступание, прохождение сквозь, понятое не как отдельный акт, а как способ существования» [там же, с. 53]. Но трансцендентное само по себе не может быть «взято», так как для этого необходимо быть сущим, предметным, в то время как трансцендентное беспредметно [там же, с. 56–57].

Решимость анализировать трансцендентное в его интуитивной «данности», спекулятивно, не имея к тому никаких предметных оснований, можно расценить как незаконный, антинаучный жест, игнорирующий строгость логической мысли. Но выбирая готовность жить без оглядки на научные, историко-философские и культурологические аргументы, можно не только удерживать способность понимать и верно разбираться в обстоятельствах жизни, но и открываться гениальному прозрению: «Наше горе в том, что люди создали себе иллюзию, будто бы планомерность наиболее всего обеспечивает успех! Боже, какое это заблуждение: ведь почти несомненно обратное. Всё наиболее замечательное, что создавалось гением, являлось результатом фантастического, бестолкового, казавшегося всем смешным и ненужным, но упорного искания» [2, с. 413].

Вставая на этот путь, к трансцендентному «безрассудно» можно при мешать имманентность экзистенциального опыта и тем самым покончить с мечтой достичь трансцендентного в чистом виде, в его «объективности». Однако именно с этими страхами не помешало бы совладать и прекратить ставить жизнь в зависимость от научного способа мышления, мнимо выступающего единственным и безупречным гарантом понимания.

Если трансцендентное не может быть объективировано, то резонно задаться вопросом о том, существует ли сопоставимая с научной объективацией процедура, удостоверяющая его присутствие? Заделом для ее обеспечения мог бы стать выявленный исток трансцендентного, позволяющий выводить из него всё сущее. Но «если самость вещи фиксируется как чтойность (сущность, форма), то бытийный исток, строго говоря, не поддается предметному выражению» [1, с. 58]. Вместе с тем такого рода констатация не избавляет нас от возможной терминологической распутицы.

Ведь, например, в аристотелевском толковании самости вещи можно увидеть «этость» как индивидуную данность, а бытийный исток понять как определенность этой вещи, ее «чтойность». Интерпретацию бытийного истока можно связать и с «нечто», которое будет непредикатно выразимо, т. е. являться простым «есть», подобно хайдеггеровскому *бытию*. Поэтому не возбраняется допустить, что «феномены жизненного мира должны быть поняты в контексте хайдеггеровской онтологии» [там же,

с. 254–255]. Правда, спорных моментов в результате такого допущения только прибавится: «Каким способом разуму доступно сущее? С точки зрения новоевропейской классики решение заключается в том, что сущее есть продукт разумного синтеза. Но тем самым разум оказывается замкнут в клетке собственных форм» [там же, с. 251].

Парадоксально, что хайдеггеровская онтология сама содержит в себе альтернативу этой тупиковой ситуации. И не в смысле ее большей подлинности, а в качестве пространства осознания, что между классической и неклассической онтологиями имеется единство мысли. Помимо гегелевской диалектики, которую, как универсальную философскую отмычку, привлекают по случаю любого эпистемологического затруднения, проявляется стратегическая значимость фундаментальной онтологии как связующего звена проектов рациональности – модерна и постмодерна. Необходимость и возможность такого соединения прослеживаются в диалоге между философией и наукой. Например, несмотря на то, что Э. Шредингер «выступал против “вероятностей”, ...квантовая теория поля не избавилась от вероятностного описания, а напротив, распространила его на процесс рождения и уничтожения частиц» [там же, с. 263]. В этой кажущейся противоречивой двойственности в науке нам открывается то, что «образы поля и частицы оказываются внутренне связаны с экзистенциально-метафизической сферой случайности и необходимости. ...В перспективе жизненного мира “необходимость” и “случайность” выступают и как метафизические (чтойные, поддающиеся предикации) структуры, и как экзистенциальные интуиции с влекущим к себе необъективируемым смыслом» [там же].

Поэтому неудивительно, что «в классике, начиная с Парменида и Платона, бытие всегда имманентно, составляя собственную предметность рационального мышления» [там же, с. 224]. Именно потому, что бытие тематизируется не вопреки, а в согласии с рациональностью, оно сразу же и трансцендируется как «предметность» (мир идей). И несмотря на то, что такого рода артикуляция не относилась к собственному содержанию понимания бытия, характерному для Платона, она продолжает оставаться школьно-дидактической установкой восприятия его философии, в рамках которой якобы была создана теория противопоставления мира идей и мира вещей при их взаимной внеположенности.

Имея в виду такую рациональную аберрацию, Хайдеггер мыслил выдвинуть человека не в направлении рационально-выверенного трансцендирования, а в сторону экзистентно вечного средоточия, в котором имманентность экзистенции соприкасается как с самим бытием – с трансцендентным, – так и с его воспроизводством в рациональных представлениях. Этим шагом, согласно Хайдеггеру, достигается преодоление «классического противопоставления трансцендентного и имманентного» [там же, с. 224], потому что «трансцендирование – имманентная структура человеческого существования» [там же, с. 225].

Но неутомимый крот объективирующего мышления предсказуемо прорывается к ходу мысли Хайдеггера и вскрывает в его философских

конструкциях целый спектр противоречий. С одной стороны, Хайдеггер ставит перед собой задачу помыслить само по себе бытие, с другой – *бытие вообще* раскрывается в аналитике *сущего*, к которому так или иначе относится Dasein.

Несостоятельность этого противоречия, во-первых, выявляется в прямолинейном и однозначном отождествлении Dasein с человеком. В развитии сюжета о Dasein речь никак не ведется о выражении *человеческой* (онтической) точки зрения. И в таком случае ссылка на тех исследователей, которые представляют тему именно в таком ключе [там же, с. 228], вряд ли будет считаться удачной и соответствующей духу хайдеггеровской концепции, что подтверждается целым рядом подобранных Жаровым показательных цитат из работ Хайдеггера.

Во-вторых, разрешение этого противоречия лежит собственно в плоскости самой аналитики *сущего*. Хайдеггер изошренно показывает, каким образом в размыкающем *сущем* – *особенном сущем*, коим является Dasein, – открывается возможность выхода к самому бытию. Бытие не подменяется сущим, ибо *сущее* (именно как *сущее*) есть ход, через который осуществляется выход. Положение Хайдеггера о том, что Dasein «есть *сущее*, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии» [5, с. 191], можно исказить, представив дело так, будто никакого подступа к бытию достичь невозможно, так как была сделана отсылка к Dasein *как сущему*. Всё обстоит ровным счетом наоборот: именно к бытию, а никак не к *сущему*, ведет Dasein.

С иллюстрациями сказанного мы встречаемся уже в детстве, например, в сказке Г.-Х. Андерсена о принцессе на горошине. Поиск горошины во множестве перин посредством их перебора одна за другой не сопряжен с потерей из вида самой цели. Количественное множество перин, полностью занимающее внимание ищущего, не приводит к сбою движения к окончательной цели. Перины остаются промежуточным средством, подвигающим к цели – нахождению горошины. *Множество* всегда *имеется* в виду, но, получается, его как бы вовсе *нет*.

То же самое и с Dasein. Оно не отклоняет нас от самого *существа* нашего дела, подменяя поставленную цель чем-то ложным. Хотя, когда Dasein всё больше и больше погружается в сферу *das Man*, такие сбои происходят, но, как известно, спасение приходит на самой глубине падения, давая шанс преобразиться.

Подводя итог, Жаров делает справедливый вывод о том, что в фундаментальной онтологии, вводящей в состав рациональной мысли понятие «трансцендентного», «бытие предстало как размыкающее начало, которое трансцендировало власть *сущего* и открывало человеку неисчерпаемый горизонт его бытийных возможностей» [там же, с. 285].

Любая Мысль *ясна* и *проста*. Но пребывая в стихии жизни и будучи самой жизнью, она вырабатывает от нее же самой защиту – от ее сметающего и стирающего всё потока времени. Складывающийся в этом процессе иммунитет к неминуемым вирусам девальвации смысла позволяет мысли спастись от умаления и растворения в бессодержательной пусто-

те автоматически повторяющихся слов. Мысли присуща почти априорная способность *усложняться* в работе со своим содержанием, чтобы избежать погружения в процесс вырождения-в-упрощении и навязчивости «общих мест».

Тем не менее рискнем довериться «энергии заблуждения», заявив, что нет никаких природ, культур, трансцендентного, имманентного, растождественного, самоотждественного, единого, много, внутреннего, внешнего и т. п. Эти и прочие бинарности, подкрепленные убедительными словами и продуманными понятиями, являются вторичным продуктом игры нашего ума. В столь самонадеянном убеждении не менее опрометчиво отважимся на категоричность и антифилософский акт – не различать, – что может ассоциироваться с верующим или нирваническим состояниями, существующими за пределами ясности мысли и рациональной здравости, как условиями познания.

Здесь выход к абсолютному событию, к тому, что первично и единственно, сразу и всегда *«есть»* – это само рождение (мира и человека) как открытие смысла. Бытие слито³ с сознанием, рождение сознания уравнивается с рождением мира. В этом единстве рождение бессрочно, переживается всегда заново, уникально, здесь-и-сейчас, а моментами, случившись, проходит незаметно и бесследно.

О нем можно сказать, как о таком всеобщем, которое «не дано как субстанция или субъект, и даже не как время-субъект, оно не присутствует как субъект, а происходит, свершается как “историческое”» [6, с. 187]. Оно является основой экзистенциального свершения, которое вечно, потому что такое событие «означает, что нет и никогда не было начала. Это равнозначно как хайдеггеровскому заявлению о том, что Бытие не *есть*, так и тому факту, что *мы* не следуем самим себе в чистом континууме субстанциального процесса, будь то индивидуально или коллективно, а *мы* появляемся как *мы* во многообразии сообщества, которое и есть история. ...Мы не суть свое собственное начало и им не владеем. История в этом смысле означает *многоликость начала*, Бытия и “нас самих” [там же, с. 194]. Событие, как рождение, вездесуще как множественность начала. И в этом смысле о нем можно говорить как о *ничто*, как о разрыве, в котором есть *всё*: «...Это ничто или это возникновение ничто, раскрывающее время, есть вечность. Вечность не понимается здесь как бытие вне времени или как наступающая после времени (как иное будущее время). Вечность – это экзистенция, возникающая во времени. Это – история или наша конечная вечность. Вечность конечна, потому что не содержит в себе своей собственной сущности. Вечность – это не что иное, как раскрытость ко времени экзистенции и раскрытость этого времени» [там же].

Тяга держаться открытости объясняется удивлением самому рождению, подобному чуду, указывающему рождаться вновь и вновь. В экзи-

³ Причем можно согласиться с другой, предложенной Нанси, формулировкой, не противоположной нашей, а имеющей в виду ровно то же самое: «...Нет слитности, нет общего бытия, а есть только бытие вместе» [6, с. 151].

стенции рождения находит свою определенность творчество символов, поиск открытий и продуцирование философий. Исходная и повсеместная укорененность нас в данном топосе, хотя бы и преданном забвению, продлевает и сохраняет наше существование как людей, точно так же, как ясная обозримость мира связана с его пребыванием в смысле.

Все последующее вторично, застывая в той или иной предметности, в тех или иных тиражируемых значениях повседневного обихода. С опорой на эту вторичную тематизацию мы начинаем градуировать, отдавать предпочтения и иерархизировать. Но рождение остается единственным свершением, задающим всему остальному режим противостояния энтропии. За этим смысловым пространством *постфактум* закрепляется имя – «трансцендентное», которое исторически варьируется и мотивирует мысль распознавать формы его превращения. Существенно, что в подобную онтологию рождения-в-сообщности вписаны не только человек или живые существа, но и «булыжники, горы, небесные тела, если посмотреть на них иначе, чем мы привыкли это делать» [там же, с. 160].

К событию свершения и вхождения в смысл, превосходящему индивидуальное существование, причастен и первобытный дикарь, порождающий в удивлении символ, и ученый, делающий прорывное открытие, и философ, проникающий в такие слои сознания, где обретается всеобъемлющее понятие. Уже в претензии на это обретение содержится сам охват, хотя бы и не представимый и тем более невоплотимый в предметной данности. В аспекте подобного пребывания в смысле люди не разобщены, а едины, одни как Одно. И когда сбываются эти ритуальные, мистические или самосознающие манифестации актов единения, даже если они опорочены имитацией, то мы – трансцендентны.

Иначе картина выглядела бы крайне странно: за экзистенциальным опытом, таким, например, как мистико-эзотерический, проглядывался бы выход в смысл через приобщение к трансцендентному, *высвобождающему* из косного существования, а замкнутому на себя сознанию в этом бы отказывалось, так как в его имманентной сфере сделанное научное открытие или сотворенный философский концепт представляли бы лишь его вращение в самом себе. Очевидно, что это не так, поэтому в таком ракурсе, а не в контексте абсолютизации рационального знания, можно отвергнуть хайдеггеровский тезис о том, что наука не мыслит.

Мысль как событие не может быть замкнута на себе, не может быть себе тождественна, она всегда выходит за себя, и только в таком плане она, в этом прорыве, обретает и раскрывает себя. Только таким и мыслимо ее бытие, ее со-бытийность. Иначе это нонсенс немотствования, чуждого самому миру. И даже полнота=пустота нирваны – звучащее молчание «ОМ», а не обморок безмолвия.

Мысль уже есть. Рождение здесь. Книги остаются после нас. Души после. Имманентное в трансцендентном, здесь-и-сейчас.

Литература

1. *Жаров С. Н.* Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки / С. Н. Жаров. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2006. – 352 с.
2. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов // Шестов Л. Избр. соч. – М. : Ренессанс, 1993. – 512 с.
3. *Спиноза Б.* Этика / Б. Спиноза // Спиноза Б. Избр. произведения : в 2 т. – М. : Госпо- литиздат, 1957. – Т. 1. – 728 с.
4. *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник. – М. : Высш. шк., 1991. – 192 с.
5. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
6. *Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. – М. : Водолей, 2009. – 208 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

Te1.: 8(812) 911-145-70-61