

которое объединяет всех их в общем деле — общении, взаимном обращении, состязании с «классиками». Но прежде всего этот проект представляет нам самих авторов как выразителей идей своего собственного времени. Они не только создали и подарили зрителю яркие, неподражаемо своеобразные творческие портреты своих любимых героев, но, главное, открыли нам самих себя. Как бы исчезнув, растворившись, слившись со своими персонажами, отказавшись от назидательности, они предпочли обозначить и наглядно продемонстрировать свое собственное отношение к «мэтрам», парадоксально сочетающее насмешку и преклонение, мастерскую шутку и дотошную кропотливость достойных «учеников», преемственность традиций и отказ от следования авторитетам. Они создали свой собственный мир, сугубо персональный и сохраняющий живую импровизационность и характер творческого диалога с классикой. В основе их замысла — представление о вечной жизни и вечной славе высокого Искусства, подобно видению, возникающего и тающего в воображении героев будущего века, для которого творцы минувшего, близкие и далекие, доступные и непознаваемые, живые и мертвые, воплощают в себе магнит вечного притяжения. В этом — провидческое признание актуальности наследия великого века для потомков, транспонирование их достоинства и их уязвимости, это залог их восстребованности будущим, которое продлит их славу.

Примечания

- ¹ Лотман Ю. М. *Каноническое искусство как информационный парадокс*// Об искусстве (сб.). СПб., 1998. С. 436–441. *Куклы в системе культуры*// Там же. С. 645–649.
- ² Лотман Ю. М. *Натюрморт в перспективе семиотики*// Там же. С. 494–499.
- ³ Лотман Ю. М. *Портрет*// Там же. С. 500–517. С. 500.
- ⁴ Пропп В. Я. *Проблемы комизма и смеха*. СПб., 1997. С. 86.
- ⁵ Курочки А. *Лев Гумилев — последний сын серебряного века* // «Декоративное искусство». № 1–2. 1993. С. 70–74.
- ⁶ Лотман Ю. М. *Натюрморт в перспективе семиотики*. С. 495.

(по поводу книги Т. М. Тузовой
«Специфика философской рефлексии»)

Отчего нерефлексивное так противится рефлексии?

М. Мерло-Понти

Беззаботный человек — самый странный из всех людей и, может быть, самый несносный. Почитая Чань, он не блюдет монашеских обетов. Следуя учению Конфуция, не восхваляет древних мудрецов. Он ничем не занимается и не имеет обязанностей. Высокоцитимые мужи смотрят на него свысока, я же тайно восхищаюсь им.

Юань Хундао

Все великие вопросы — на улице.

Ф. Ницше

Никем еще не написана феноменология странности. Почему же? Не потому ли, что своей мерой странности обладает все сущее в этом мире? Тогда справедливо (с учетом того, что феноменология и есть онтология) утверждение Т. Тузовой: странность есть феноменологическая характеристика. Но она — странность — тем самым не продукт всего лишь «точки зрения» (с точки зрения обыденного сознания странной кажется философия, и наоборот). По той простой причине, что всегда найдется некая точка зрения, с которой нечто привычное и знакомое покажется странным, она оказывается необходимым следствием многомерности и, если угодно, парадоксальности самого бытия. Поэтому приписывание «странности» только философскому способу мышления и философскому языку можно объяснить лишь одним — интеллектуальным высокомерием философии (боюсь, оно носит своего рода «компенсаторный» характер), которая давно предается забавным жалобам на то, что мир ее не понимает и пренебрегает ею.

Но в действительности это жалобы лишь тех философов, которые забыли великий императив Спинозы (*non indignari, non admirari, sed intellegere*), налагающий запрет для философского сознания на обидчивость, склонность упрекать наше время или все остальное «нефилософское» человечество. Забегая вперед, скажу, что лично мне больше всего претит своеобразное самолюбование философии (ах, какая я «странная», «неуловимая для поверхностного взгляда», необыкновенная и т. д.). Субъект повседневного опыта в рассматриваемой книге явственно противопоставлен «ответственно, критично, бытийно» мыслящей личности философа; противопоставлен, как анонимный, обезличенный, не сумевший осуществить полноценный акт индивидуации

своего опыта (см. с. 37). Это я и называю философским высокомерием, ибо если мы не будем лукавить, то отсюда вытекает логически, что только философы суть полноценно осуществившие акт индивидуации, подлинны субъекты. При этом не забудем: философия «с неизбежностью эзотерическое занятие действительно небольшой группы» (в то же время утверждается, что философское знание — жизненно значимо; к кому же обращается с ним философия, если оспаривается то, что каждый по-своему необходимо философствует, ибо философы — весьма небольшая и эзотерическая группа профессионалов?). Я бы рискнул выдвинуть обратный тезис; повседневность и есть подлинность человека, — а не выпрениия «сущностная идентичность» (как раз неподлинность, корыстный акт определенной корпорации интеллектуалов, акт конституирования своего особого «онтологического статуса»). Философия провозглашается сущностным исследованием всей тотальности человеческого опыта (см. там же); эти доценты и профессора, объединенные в различные школы, ведущие между собой смертельную борьбу, окруженные своими адептами, подчиняющимися определенной корпоративной этике, часто находящиеся на государственной службе, — это они суть исследователи «всей тотальности человеческого опыта»? Но вы назовете Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Гуссерля, Сартра ... увы, этот ряд не очень длинен. Что касается анонимности (излюбленный «объект» критики многих философов), то в современную урбанистическую эпоху без нее наша жизнь вряд ли могла быть человеческой; многим из нас она несет скорее освобождение, оберегая от всякого вторжения необходимую человеку частную сферу. Как писал один теолог (Харви Кокс), мы должны увидеть, распознать в «безличной, даже анонимной взаимосвязи людей подлинный способ совместного человеческого существования» сегодня.

Здравомыслие вовсе не столь наивно, как о нем пренебрежительно говорят некоторые философы; и вовсе не характеризует его эта рабская «спонтанная подчиненность праксису обыденной жизни» (с. 35); философия облегчает себе дело, конструируя для себя столь «упрощенного противника». Без здравомыслия человек бы не выжил (кстати, знаменитые кантовские максимы, которые автор приводит, — это как раз максимы здравого смысла) — но он не выжил бы и с таким здравомыслием, которое абсолютно наивно и спонтанно подчиняется всему обыденному. Вообще, чтобы выносить о нем суждение, его надо исследовать — и философия здесь вовсе не обладает привилегией. (Напомним, к примеру, какую фундаментальную роль отводит габитусу Пьер Бурдьё в своей «социологии социологии»). Напротив, она-то и постаралась, дабы всячески унижить его.

Но даже и при всей предполагаемой наивности здравомыслие весьма коварно; ведь и согласно нашему уважаемому автору, оно способно «перехватывать, подминать под себя и, в конечном счете, подменять собой» философский дискурс (с. 40). У автора здесь есть ссылка на Гегеля; прекрасно, я бы тоже хотел вспомнить этого мыслителя. А именно — его учение о трех моментах логического и их соотношении. В противоречии с тем, что обычно говорят о спекулятивной философии

Гегеля, первый из них, т. е. рассудочный, не только обладает известной автономностью, но без него, в сущности, невозможны ни негативные, ни позитивно-диалектические моменты. Без рассудочного (сиречь «здравомыслие») философия повисла бы в воздухе. Т. Тузова высказывает замечательную мысль: «самая большая опасность для философа — он сам»; но «не в качестве философствующего субъекта, а в качестве субъекта здравомыслия» (с. 41). Однако вот какая штука; следуя логике автора, в качестве субъекта здравомыслия он уже не субъект философии; а в качестве философствующего субъекта он обречен на раздвоение как человек, держась в самом себе в бдительном и постоянном дистанцировании от здравомыслия.

У Чжуан-цзы есть такие слова: «Поместите Поднебесную в Поднебесную — и ей некуда будет пропасть». Казалось бы, то же самое я могу сказать о философии: поместите философию в философию — и ей некуда будет пропасть. Увы, это не так; философия, так сказать, не идентична самой себе. Собственно говоря, над этим, пожалуй, и бьется компаративистская философия (полностью, кстати, проигнорированная автором). Поэтому, во-первых, я выражаю глубокий скепсис в отношении выявления «изначального эйдоса» философии, равно применимого, допустим, и к европейским, и к древнекитайским мыслителям. Как раз это и сомнительно — «принципиальное типологическое единство философии как формы духовного опыта» (и не случаен сам подбор фигур, на которых автор хочет это показать и доказать; благоразумно оставлены в стороне те мыслители, которых гораздо труднее приобщить к этому «типологическому единству»). Концепт «изначального единого эйдоса» философии — т. е. ее вечного архетипа — сталкивается, с моей точки зрения, с весьма старым аргументом «третьего человека» (Аристотель; но он есть уже и у самого Платона): существует ли у людей как преходящих особей (а в нашем случае — у конкретных философских учений) и Человека как вечного архетипа (Философии как «изначального эйдоса») нечто общее? — Разумеется да; но тогда надо определить второй архетип, объединяющий их и т. д. В то же время обращаю внимание на совсем не рациональную характеристику работы философа: внутри «обычного» языка философ — но то же самое следует ведь сказать и о поэте, писателе — «делает что-то неуловимое» и делает «тайными мыслимыми шагами».

Во-вторых, я склонен согласиться с Ж. Делёзом: философия точно так же адресована не философам, как и музыка — не музыкантам и эту философию, адресованную не философам, следует упрощать не больше, чем музыку Бетховена для неспециалистов. И еще одно утверждение Делёза, согласно которому нефилософское чтение философских текстов абсолютно необходимо, без него в философии не было бы никакой красоты. Он вообще вводит принцип двойного чтения — философского и нефилософского; более того, философ тоже обязан учиться читать великого мыслителя не философски. В-третьих, философия несет ответственность, прежде всего, не за собственную «чистоту», а за то, что и как она есть (или почему-то не есть) в мире людей и, возможно, мире вообще. Речь не о том, чтобы преподавать другим

урок Философии — и не о том, чтобы преподавать урок самой философии; но о том, чтобы как-то жить с нею; — ибо никому не удастся и не может удаться ее вычеркнуть; жить в состоянии утраченной очевидности, в состоянии негарантированности и даже небезопасности.

Как говорил Лао-цзы, «странствие в десять тысяч ли начинается у ваших ног»; интеллектуалу и надо уметь «снизойти» до того, что лежит у его ног (а не в комфортабельной близости к его голове).

А ведь я еще собственно и не приступил к рецензии. Итак, у нас в руках книга о философии. Чем же нас дарит автор, что у нас отнимает (например, наши иллюзии), к чему взывает или призывает, что обязывает нас думать или делать и что не исполняет, да и не может исполнить, несмотря на свои обещания? Вот о чем сразу себя спрашиваешь. Вообще каждая творческая работа (а перед нами — именно такая) может вызывать и уважение, и несогласие, и даже подчас раздражение. Причем одно не обязательно исключает другое; так, иногда в нас вызывает уважение именно то, с чем мы не согласны. Но ведь рецензия пишется не для выражения нашего личного уважения, приязни к автору или нашего личного же несогласия с ним. Рецензия также и не высший суд над представляемым публике текстом (забавно, но ведь не редкость случай, когда рецензии пишут люди, намного уступающие «рецензируемым»). Для чего же пишутся рецензии? Чтобы познакомить более широкую аудиторию с новинкой, незаслуженно (опять-таки, с чьей экспертной точки зрения?) восхваляемой или, напротив, замалчиваемой? Несомненно, часто они пишутся по заказу (например, редакции). Но и по заказу писать можно только при наличии известного личного импульса. Между тем я намереваюсь показать то, что составляет предмет громадных усилий автора, его философский эрос — и что тем не менее объективно не может быть возвращено, удержано, продолжено. А субъективно, в высшем смысле слова, столь же категорически не может быть предано. Значит, меня интересует в первую очередь основная интеллектуальная и экзистенциальная коллизия, на которой держится эта книга. Рецензент определяет себя так: враждебный друг; или, если угодно, дружелюбный враг.

Философия здесь возводится к некоей идеальной сущности философии; иначе говоря, нам предлагается нормативное определение философии. Причем оно устанавливается априорно, т. е. частью заимствуется из классической европейской традиции (Декарт, прежде всего), а частью конструируется из ряда содержательных посылок, главной из которых и оказывается ... сама философская рефлексия. Хотя замысел автора был — не указать, не поговорить о, а реализовать эту рефлексию; следовательно, перед нами должен быть систематически рефлексивный текст. Я полагаю, что если бы эта книга вышла в «эпоху» Мераба Мамардашвили (да еще пять лет назад), она бы произвела у нас фурор. Но удивительность ее автора, прежде всего, в том, что он нисколько не изменил своей увлеченности, не предал ее. Итак, главный пафос книги — показать и отстоять «глубинную принципиальную особость философии по сравнению с другими типами дискурсов» (с. 11).

Чего же хочет философия с ее сетованиями на то, что ее «неправильно», т. е. слишком предметно, натуралистично понимают? — Она хочет поистине странного, — чтобы ее понимали «правильно» в ее «непонятности» (ибо — «глубинной особости»). Заметим, что этой «глубинной особостью» (знак классичности) она заранее резервирует себе место, из которого может отводить всякий суд над собой, исходящий из других инстанций (в то время как именно ей открыто из этого топоса видение «истины» повседневности, а также науки, религии, истории, культуры). Перед нами — радикальная рефлексия (пока еще претензия на таковую) над человеческим опытом, сама странность и причудливость которой и оказывается «единственным средством быть строгой рефлексией, строгим дискурсом» (с. 12). (От себя замечу: а что может быть радикальнее этого опыта? Какая рефлексия могла угнаться за «радикальностью» Освенцима, Хиросимы или того, что произошло в США 11 сентября? Но, скажут, это своего рода «экстремальные» события; однако именно повседневный опыт, как он описан самим автором на с. 20, — историчность, предпосылочность, непрозрачность, многослойность, онтологическая устойчивость, неразложимость рациональным знанием и т. д. — и есть для меня самый странный). Относительно этой рефлексии автор далее задается вопросом: строгая и/или странная? Странная, потому что строгая? Или строгая, потому что странная? Я же, прежде всего, хочу обратить внимание на соотносительность этих понятий; при этом не существует абсолютной странности (разве что присущей Богу), как и абсолютной строгости (даже в математике). В таком случае «странность» философии вовсе не странным образом зависима от «обыденности» жизни. И — как зависима — не самодовлеющая.

Тем не менее автор настаивает: только философская рефлексия (кстати, какая именно? Допустим, Гегель, на которого ссылается автор, различал рефлексию полагающую, внешнюю и определяющую) может установить рациональность повседневного опыта, т. е. прояснить его (и это при том, что фактичность предлагает нам бесконечную объяснительную задачу). В то же время это «не снимает с повестки дня вопрос о собственной конститутивности самой рефлексии» (с. 22). Справедливо; мое возражение вызывает лишь сохранение исключительной автономности философии, учитывая ту роль, которую обретает концепция «жизненного мира». Тезис автора таков: невыполнение жизнью законов философского мышления (жизнь «обязана» их выполнять?) «неспособно опровергнуть эти законы, отменить их собственную, внутреннюю значимость и истинность» (с. 23). Согласимся с этим; но тогда будем соблюдать симметричность; философская нормативность, даже подчиняя себе жизнь, неспособна отменить ее внутреннюю витальность. Любопытно то, что автор говорит о погруженности философского опыта в жизненный мир; о том, что реальная философия «растворена и воплощается в человеческих состояниях, актах, жестах и др. невербальных феноменах самоосуществления человека в мире». И в то же время указывается на принципиальную «негомогенность опыта философствования и опыта здравого мышления» (с. 24). Как же это вообще можно согласовать — многослойный, всегда предполагаемый,

историчный и в то же время рутинный повседневный мир и автономный, универсальный (объективный, разумный) интеллигентный мир?

Старый платоновский парадокс. Философия возвышенна (разве не с пафосом пишет о ней автор?), жизнь обыденна; но тогда «посредствующей» фигурой выступает не «реальная философия» (т. е. опять же философия, которая — как это? — саму себя посредует с жизнью), а — гротеск, ибо он-то и есть отмена дистанции между возвышенным и обыденным (и одновременно — какая высшая метаморфоза формы!). Именно так; когда достигнут предел традиции, на передний план неизбежно выдвигается элемент иронии. Но нет бессмертных традиций, в том числе и в философии; и хотя бы последнюю называть «божественной», философы — никак не боги. И истина этого ироника (воспользуюсь словами, которыми В. Малявин характеризует либертина минской эпохи в «Сумерках Дао», М., 2000, с. 384) «есть верховное прозрение ограниченности прозрения». Он постигает высшую истину в гуще мирского, созерцает неизбывную помраченность сознания, и потому он, в конечном счете, — вне понятного и непонятого, всего, что доступно обмену и торгу (см. там же).

Однако я поддерживаю пафос защиты субъективности (сознания) против броских заявлений о «пустой пустоте» философского сознания, объявлении философии «грандиозным блефом» и т. п.; да, «нельзя изначально изымать сознание (субъективность)» (см. с. 28, примеч.). Я бы хотел только — вполне в соответствии с картезианской максимой ясности и отчетливости — все же определиться; ведь утверждается гетерогенность философского и повседневного, присущность им принципиально разных типов рациональности и рефлексии, — но при этом акт мышления (а это же «дело философии» — мыслить) заявляется как «необратимый онтологически первичный акт субъективности в качестве некоей органичной (и стремящейся к постоянному самопроизводству) изначальной целостности глубинных духовно-интеллектуальных, эмоциональных, волевых и др. личностных структур. В этом смысле можно сказать, что акт мышления совершается на дорефлексивном, довербальном уровне» (с. 26–27). (Какое, однако, расширение «сознания», — расширение, в котором оно теряет всякие определенные границы!). Сказать можно. Но это и останется языковой конструкцией (отнюдь не бескорыстной, ибо поднимающей статус философа и философии вообще), но вовсе не непосредственным удостоверением. То, что было сказано Т. Тузовой, тоже ведь заявляет себя философской мыслью; значит, сказанное — в качестве «мысли» — тоже ничем не опосредовано, а суть вот этот «необратимый онтологически первичный акт субъективности»? — Нет, сказанное как раз чрезвычайно культурно опосредовано.

И вот что отталкивает лично меня — своеобразная философская «нескромность», которая на основании необычайного (кто-то скажет — патологического) усилия мысли (но зачем оно, если, как мы помним, речь шла об акте субъективности как некоей органичной исходной целостности) приписывает себе «изначальность»; изначальность мысли, поступка, речи, короче — «онтологическую изначальность». Или это «жизненный разум», который разделяет с философом и не философ?

Тогда «подлинность» вовсе не требует «специфики философской рефлексии», ее обязательного присутствия и участия. Подлинные люди были, надо полагать, и до Сократа и Платона. Но, быть может, только философия способна распознавать подлинность? Как будто бы подлинный человек, будь то крестьянин, воин или скотовод и т. д., не знает о подлинности или неподлинности своей жизни, пока не придет философ со своей рефлексией! Поэтому в этой красивой фразе — «ощущать себя живым и присутствующим в собственном опыте, в своем поиске аутентичности и свободы, без которых не может состояться полноценный акт размышления» (с. 28–29) — я усматриваю тройкое: во-первых, то, что ощущение-таки предшествует акту размышления; во-вторых, я не вполне понимаю, что такое «мой собственный опыт», поскольку осознаю свою радикальную вовлеченность в опыт других людей и обязанность разделять этот опыт; в-третьих, коль без аутентичности и свободы нет «полноценного акта размышления», то либо мы (в качестве философов) должны приписать себе аутентичность и свободу (но философы, которых я знаю, весьма несвободные люди), отрицая таковую у не философов; либо придется признать неполноценным свой акт размышления.

Теперь вернемся к самому началу, ибо книга Т. Тузовой и открывается чем-то вроде предисловия. Здесь-то и идет речь о «странности как феноменологической характеристике»; собственно говоря, странности чего или кого? — а вот — странности рождения мысли и нас самих, мыслящих человек. (Кстати, автор солидаризируется с Бибихиным, писавшем в «Языке философии» (не самая, на мой взгляд, удачная книга): «Ведь смысл философии в этом: она что-то делает с нами (с кем? с философами? — Н. С.), говорит нам важное, единственным образом касающееся самого нашего существа, хочет открыть нам нас, чтобы мы нашли себя». Я же слышу в этом прямо-таки религиозный пафос восприятия философии). Но ведь и мир тоже, и любые вещи в нем обладают своей странностью; странность — слишком, так сказать, нестранная категория, чтобы от нее априори отпавляться, ее слишком легко (незаконно) приписать исключительно себе (или себе в превосходящей степени).

Два связанных с этим момента сразу же привлекли мое внимание: можно сказать, страстный акцент на работе, усилия (из чего понятно, какой «экономике» следует автор); «работе, в которой рождается смысл, устанавливается знание. Работе, которая и несет на себе движение мысли» (с. 5). Здесь в пору вспомнить гегелевское требование свершать «логический труд мысли»; но у нашего автора здесь говорит не логическое требование, а экзистенциальный пафос. Однако именно потому, что во всем есть «оборотная сторона» (авторское утверждение), эта самая работа может ведь и выхолощивать, выдавливать смысл, девальвировать его; обременительность работы, изнурение производительности. Работа — поверим на этот раз Энгельсу — как раз не есть «царство свободы». И второй момент: непонимание автор считает еще более необъятной задачей, чем понимание, «оборотной стороной» которого оно (непонимание) и является. Но тогда, если говорить строго логически, вовсе не

«более необъятная», а ровно такая же; да и в чем тут, собственно, проблема, если априори установлено, что у всякого понимания обязательно есть в качестве его «оборотной стороны» непонимание? Если я в свою очередь пойму это непонимание, ситуация ведь радикально нисколько не изменится. Зато любое высказанное вами понимание меня можно отвести — этой ссылкой на «темную изнанку» вашего понимания. (Я вновь обращаю внимание на компаративистскую философию; сегодня именно она возвращает герменевтической проблематике всю ее остроту).

Но «темнота», «пещера» (индивидуальная) для автора вообще «онтологически конститутивны» (с. 5). Автор должен отдавать себе отчет в своих словах. Ибо если наши собственные «темнота» и «пещера» — суть то реальное пространство, та живая точка жизни субъективности, в которой только и может начинаться и из которой реально осуществляется работа (усилие и событие) понимания, то это означает буквально следующее: рациональная рефлексия философа, его «умное видение» рождается — каким это образом? — в самой этой «темноте» и из нее, т. е. возникает из иррационального источника, а потому фатально несет на себе его следы. Основная коллизия автора и есть вот это «примирение» иррационального и рационального, экзистенции и *cogito*. Автор хотел бы (но как игнорировать всю ту непримиримую борьбу, вовсе не приводящую к синтезу, каковую зафиксировала история философии?) усадить на один стул Паскаля и Декарта, Гегеля и Киркегора. Между прочим, чуть ниже мы уже читаем вовсе не о «темноте» и «пещере», а о «строгом и ответственном дискурсе», о радикальной рефлексии, притязающей достичь, а, значит, и реализовать автономность, самоочевидность, объективность, рационалистичность. Так что — воистину «странный» текст, в том смысле, что двоящийся — при несомненной центрированности; в нем много оговорок — при полной принципиальности позиции.

Разрешение этой основной коллизии автор и сам признает своей стратегической задачей, когда пишет о связи между усилием философской речи быть строгим дискурсом и — «фундаментальной инаковостью философской речи по отношению к речи обычного человека» (с. 7). Но эти два условия изначально не позволяют решить задачу; ибо если «фундаментальная инаковость» (т. е. внеположность не только обыденному, но и научному, и всем прочим дискурсам), то не «строгий, аргументированный дискурс». (Я вновь вынужден заметить, что у «фундаментальной инаковости» есть не афишируемое высокомерие в отношении обычного, повседневного, где большей частью и протекает наша жизнь — и жизнь философа в том числе). И равно то, что уникальность, эмпирическая неисчерпаемость и непредвиденность индивидуального (кстати, это тоже априорный и этически окрашенный постулат) тем не менее поддаются универсализирующей тематизации и априористской проблематизации (с. 6), я не могу принять в качестве несомненного положения, но только в качестве субъективного уверения.

Я не в состоянии разобрать все содержание книги. Поэтому коснусь в дальнейшем лишь четырех радикальных тезисов автора, по одному из каждых четырех разделов. Но и сейчас могу заметить: спрямив, мы получим то, что не сгибается. У автора не сгибается — ответственность

философии, изначальность субъективности, фундаментальная инаковость (зарезервированная за философией; но насколько «фундаментальная инаковость» открыта ... другому иному, если она инакова ему?).

Первая глава открывается решительным заявлением: «Речь философа — странная речь». (Следовательно, это должно звучать странно: но звучит ли?). Странная — для кого? Видимо, не для самого философа (какой парадокс! Именно он произносит эту фразу, но он лишь объект этой феноменологической характеристики, субъектом которой является носитель обыденного сознания). Она, считает автор, странна для всего мира эмпирического опыта и естественных установок. Говоря проще — для «простого человека». Само сие утверждение, повторяю, сделано философом. Я, пишущий сейчас это, не считаю, однако, данное заявление странным; т. е. я не присоединяюсь к мнению автора: эта речь философа для меня — не странная речь. Напротив, вполне обычная речь и ее способен понять любой человек. Но в таком случае одно из двух: либо я не понимаю автора-философа и потому не философ (однако если я не философ, то, следовательно, обычный человек и потому эта речь должна была бы мне казаться странной. Однако не кажется). Либо я его понимаю и согласен: да, это странная речь; но это значит, что я занимаю позицию обыденного сознания (ведь именно оно «схватывает» эту чуждость-странность философского дискурса); т. е. я раздвоен — на, так сказать, понимающего философа и удивленную обыденность. Так что с точки зрения этой фразы (столь тешащей философское сознание) меня некуда отнести; я не философ, но я и не обычный человек. Я не прохожу ни по разряду «естественной установки», ни по разряду «трансцендентальной редукции». Я — нонсенс для этой речи, воображившей, что «нонсенсом» является именно она. А ведь у автора на одной стороне обыденное сознание, не способное понять «странную речь», а на другой — «странная речь», способная высказать «истину обыденности». Но, возможно, нам говорят о странности как таковой, странности трансцендентальной, независимой от взгляда эмпирического сознания? Тогда эта странность — и философ как ее субъект и носитель — есть некое свершение онтологической значимости; это странность для всего порядка сущего (о, как высоко теперь возносится философия над «простым человеком!»); это, короче говоря, еще какая фундаменталистская претензия — и она должна принять на себя иронико-критико-деконструктивистский удар антифундаменталистского подхода.

Однако разве не сказано уже в предисловии, что феноменальность (а странность, по автору, феноменальная характеристика) есть «устойчивый смысл, приобретаемый философской речью... при встрече его с иным (нефилософским, повседневным) сознанием... смысл, рождающийся из самой их встречи»; и «этот смысл, отличный от собственного, внутреннего смысла философской речи, будучи феноменальным, не случаен» (с. 8)? — Но я до тошноты прошу объяснить (иначе для меня все это лишь уверения), как это он рождается, причем в своей неслучайности, будучи в то же время отличным от собственного, внутреннего смысла философской речи? Далее; странность, по автору, предполага-

ет-таки субъекта определенного опыта и таковым в нашем случае является субъект опыта повседневного. Что ж, если для последнего далеко не очевидна специфичность философского дискурса, то почему для сознания философского, замкнутого в своем собственном языке и опыте, столь непреложно должна быть открыта (и открыта ли) особость опыта повседневного? Не несет ли философ разделенность в самом себе и с собой (вспомним: мир доксы — и мир алетейи)?

Автор настаивает на специфическом радикализме, обуславливающем саму природу философского знания, каковой заключается в его а-фактуальности (фон Гильдебранд говорил об надактуальности философского знания и это было понятно). А-фактуальность — это и есть «превосходство над фактуальностью». Здесь установка превосходства, привилегированности выражена прямо. Но что может быть радикальнее, чем упрямый факт, не позволяющий себя отменить никакой хитроумной интерпретации? Правда, тут же высказывается некая благая максима (но как раз это всего лишь постулируется): повседневность и философствование (не забудем, фундаментальная инаковость) суть два голоса в едином «жизненном пространстве» (но откуда вы сразу получили это «единство»? Во всяком случае, получили его не философски). — Одно из двух, как мне кажется: либо обыденное сознание характеризуется как стихийное, непосредственное, данное в синкретичности и нераздельности своих содержаний; либо оно связывается (а у автора есть и это) с психологической рефлексией (следовательно, уже не непосредственность и стихийность), а здравомыслие выступает как «идеолог» (?) последней. (В тексте, между прочим, они вполне синкретично соединены).

Философствование неестественно, искусственно (опустим проблематичность и относительность этих понятий; но не означают ли они также и безжизненности?); это хрупкий и требовательный способ работы с сознанием (с. 45). И при этом философия как ничто иное может помочь «обустройству» индивидуальной человеческой жизни. — Вот уж в чем позволю себе усомниться; мы ведь не на античной агоре, а совсем в другой ситуации; Паскаль... Киркегор... Ницше ...надо ли множить примеры? Кто всерьез пожелал бы себе столь трагическую жизнь?

Автор справедливо ссылается на множество различных перспектив проблематизации повседневности. Но как же тогда быть с заявленным выше проектом добраться до фундаментальных, сущностных очевидностей? К тому же если за каждым из них (повседневность, философия) признается свой собственный, принципиально отличный от другого тип рациональности, то они движутся в, так сказать, параллельных, непесекающихся мирах (или же рациональность повседневности более ущербна, нуждаясь в философской?). И все-таки именно о сознании философа (а не человека повседневности) говорится как об «онтологической конститутивности» (см. с. 18). В то же время автор соглашается с Сартром: да, повседневное, дорефлексивное сознание обладает неким внутренним порождением «целостностей, одновременно и производящих эти смыслы, и организуемых, объединяемых ими как общими темами опыта человека» (с. 19). Согласитесь, это все же достаточно далеко от Декарта, с признания в верности которому мы начинали. Так

не должны ли мы теперь скорректировать нашу программу в отношении максималистских претензий cogito?

Ниже (с. 29) автор вводит посредствующее звено, связывающее жизнь и собственно философское мышление; это — реальная философия (важно ведь перехватить имя; почему не сказать — этико-политическое оформление жизни? А оно требует уже не одной лишь философской мысли, а практической, организаторской деятельности). И теперь же говорится «о продуктивной взаимопроницаемости философии и жизни» (с. 30). И сразу же — как бы забыв о «связующем звене» — за философией закрепляется «место несоответствия», откуда и «ведет свою речь философ» (но как и кому можно говорить из этого места? И не справедливо ли, что этой речи никто не станет внимать? Как далеко от Конфуция, для которого мудрость — это умение жить в согласии, соответствии со всеми. Правда, автор прибегает к помощи Мераба Мамардашвили, намекая на «всвязность сознания», возникающую благодаря вторжению философии в эту «область несоответствия»: но это остается утверждением, а не объяснением). Теперь уже получается, что повседневность не имеет в себе целостности, которая в каком-то смысле все-таки выше за ней признавалась. Философская рефлексия, не происходя из опыта, тем не менее проясняет его ему самому (следовательно, находит с ним общий язык?) и «взрывает», т. е. трансформирует, преобразует его; демиургическая мощь философии. Но даже трансценденталист Кант не говорил, что теоретическая рефлексивная философия способна изменить эмпирический мир. Перед автором как будто не стоит вопрос о границах (самой философской рефлексии).

Итак, да, философия есть особый род знания, не сводимый ни к какому другому; но вовсе не привилегированный, единственно сущностный. И надо подтверждать свои претензии; если философия добывает «нечто принципиально иное» (с. 33), то что в этом роде добыли вы? Или это остается лишь в тайной глубине вашей субъективности?

Первая глава завершается настоящим панегириком в честь непреходящего величия классической философии и ее задач; пафосом, которому можно поддаться. Имя же этому пафосу, если говорить конкретно, — «изначальный эйдос и единый жизненный смысл философствования». И этот пафос идеи «чистоты» мышления, которая конститутивна уже своими интенциями, которая продуктивна уже самой своей сутью, своей постоянной и никогда не завершаемой работой по «расчистке» мыслительного пространства, — да, этот пафос просто так не отбросишь, если ты хоть немного причастен философии. То, за что всеми силами держится автор (и что как раз поставлено под сомнение компаративистской философией) — это представление об общечеловеческом единстве разума как сущностном единстве мышления, каковое и позволяет увидеть за любыми словами саму суть мысли. А увидевший эту «суть», может, разумеется (и даже обязан), указать на «непоследовательность» уклоняющейся от нее иной, изучаемой мысли. Однако тем самым, как мне кажется, автор впадает в противоречие: он настаивает на фундаментальной инаковости философского сознания и философского языка (а это и есть «странность»), но настаивает с позиции радикального принципа тожде-

ства (а не различия) философского разума (изначальный универсальный «эйдос» философии, всегда и всюду равный себе).

Печально, но то, в чем автор видит величие, я усматриваю высокомерие, в чем он полагает ответственность, я вижу претензию, в чем он — самокритичность, я — искушенный способ самолюбования и в чем он — изначальность, я — сомнительный фундаментализм.

Вторая глава рассматривает фундаментальный философский вопрос о бытии. Автор пишет: «Понятие «бытия» оказывается, пожалуй, одним из самых странных, таинственных, сложных и неоднозначных в истории философии» — в то же время, объединяя «философов всех эпох», но и доставляя «больше всего хлопот не только здравомыслию, но и профессионалам» (с. 66). Однако можно усомниться в том, что именно понятие бытия объединяет всех философов. Так, Брахмана в адвайта-веданте нельзя понять ни как сат (бытие), ни как асат (небытие); в терминах «бытия» вряд ли возможно постичь и Дао. Но и неоплатоническое Единое, строго говоря, сверхбытийно, сверхумно и т. д. Попробуем все же принять этот тезис; самым фундаментальным для философии (по крайней мере, западной) оказывается понятие бытия. И тем не менее мы не найдем в книге строгого ответа относительно значения этого понятия; автор, по существу, останавливается на констатации его «неоднозначности» (а ведь философия заявляет претензию на «самое строгое мышление»). Между тем автор далее говорит о «законах бытия», которые должна устанавливать философия; правда, эти законы «неуловимы для предметно-объективирующего рассмотрения». Хорошо, но как вы будете в таком случае формулировать эти «законы»? Ведь язык тоже объективирует. И вообще остается ли здесь иной путь, кроме кантовского морального законодательства, касающегося сферы должного? Но у автора дело философа обозначено как — «выявить, показать, предупредить» (с. 69). Выявить, показать — как? «Чисто сущностно», вне явления, «беспредметно»? — «Обыденное сознание» нисколько не будет затронуто этим «выявлением — показом»; кого же вы тогда хотите «предупредить»?

Впрочем, ниже бытие трактуется уже как «полюс ментального пространства, внутри которого и по законам которого рефлексия философа располагает фактическое (реальный — спутанный, невнятный, стихийный эмпирический опыт человека)» (с. 79–80). Бытие как всего лишь «полюс ментального пространства»? (Я уж не говорю о том, откуда взята, собственно, эта характеристика опыта; по-моему, она сама сугубо эмпирична, а не рефлексивна). Но тут же утверждается, что «термином «бытие» философы фиксируют одновременно и специфическое измерение сознания, актуализацию, выполнение которой обеспечивает осуществление истины в эмпирическом опыте (зачем? Ведь в «измерении сознания» эта истина уже «онтологически есть»; стоит ли теперь беспокоиться об эмпирическом? — Н. С.), и возможность аутентичности самой жизни, самого опыта, самой мысли» (с. 79). — Таким образом, бытие у автора: а) «специфическое измерение сознания», «полюс ментального пространства»; б) возможность аутентичности жизни, опыта. Куда же отнести жизнь и опыт в их «неаутентичности»? По-

скольку к бытию их уже отнести нельзя, их следовало бы отнести к «небытию». Но какой смысл беспокоиться о последнем? Автор же проявляет буквально навязчивое беспокойство относительно «аутентичности» эмпирических субъектов и эмпирического мира, предварительно погруженных в «небытие». Не говорит ли это о том, что самому этому «бытию» чего-то фатально не хватает? И действительно, парадоксальным образом это «бытие», заявленное в качестве предпосылки интеллигибельности фактического и эмпирического, само как раз совершенно не интеллигибельно. Пользуясь словами Цицеллия Стация (приводимыми автором), «ни поймать их невозможно, ни отделаться от них»; двойная, так сказать, беспомощность.

Другое важное утверждение автора: «разговор философии о бытии есть одновременно ее разговор и о человеке» (с. 72). Но «не об эмпирии со всей ее случайностью, неустойчивостью (а выше за ней признавалась «онтологическая устойчивость» — Н. С.), дискретностью, неоднородностью, изменчивостью». Иначе говоря, человек рассматривается при полном исключении эмпирического (что же остается? — разумеется, трансцендентальная субъективность; Кант смотрел на человека шире). При этом — если быть последовательным — исключается всякая философия становления. Вывод: автором движет пафос классического философствования и это, по-моему, красиво и благородно, ибо идет против повального увлечения «постсовременностью». Но есть тут и нечто сомнительное — в этой претензии отграничить нас от фундаментальной вовлеченности в сферу «ненадежного». Совсем не случайна наша подверженность миру случайного; подверженность и приверженность. Для автора же «случайность данного» есть нечто «оскорбляющее, конфузящее человеческий разум» (с. 74). И хотя философия ищет неслучайное «последнее основание» случайных феноменов, однако нет никакого логического перехода от «абсолютной необходимости», стоящей вне ряда случайных событий, к самому случайному, случайности как таковой.

Опять проблема со «строгостью». Поэтому и приходится весьма непоследовательно отступать в сферу исторического и «фактического» в поисках «оснований» и говорить о «синтетической необходимости» как сплаве «необходимого, рационального и случайного» (с. 75). Одновременно мы обязаны помнить: «это несуществующее — должное и возможное — суть основания рациональности и интеллигибельности философской идеи, философского знания — основания, определяющие его афактуальный характер» (с. 69). — По Аристотелю, есть два вида бытия, потенциальное и актуальное. Кантовское различие должного и сущего не означает, что должное вообще никаким образом не существует. Здесь мы сталкиваемся у автора с непроясненностью и как раз нестрогим употреблением понятия существования; то оно сводится лишь к «эмпирическому существованию» (тогда как и само «эмпирическое» — сложнейшая проблема), то, напротив, понятия существования, порядка (должного) и бытия ставятся в один ряд.

Получается следующее: философ занят «непреложными условиями мыслимости», но никак не «наличным», не «предметной данностью» (от которой он себя освобождает). И тут же говорится о сопряженно-

сти того и другого, об их «разрешаемости друг на друге». Философия должна быть способной удерживать двойную точку зрения (Кант), не только ноуменальную, но и эмпирическую. Согласен; но есть же различие между провозглашенным радикальным отграничением от «наличного» и его исключением и введением «двойной точки зрения»? — Что касается красивой ссылки на Сартра — «бытие есть то, на что мы отваживаемся» — замечу лишь следующее: это как раз и превращает бытие в функцию человеческой предприимчивости; незаконная антропологизация Бытия и онтологизация человека.

Итак, мыслим ли мы строго? Если да, тогда одно из двух — либо «философию, ее историю, вполне можно считать собранием — принципиально не завершаемых — принципиально не законченных фрагментов и вариаций», либо это «систематическое» предприятие (см. с. 81). Автор вводит понятие аисторических абсолютов, принадлежащих исторической сфере. Что же это? — это всегда конкретный, исторический опыт философствования, регулируемый, однако, некими предельными условиями, философскими правилами интеллигибельности и рациональности, которые в то же время никогда в этом конкретном опыте философствования строго аутентично не исполняются; они лишь идеально предполагаются (и как раз не с исторической, а трансцендентальной точки зрения). Но вместе с этим и строгость лишь идеально предполагается. По мнению рецензента, авторское мышление, нацеленное на «изначальную фундаментальную целостность», тем не менее постоянно вращается в кругу вполне традиционных оппозиций. Автор прямо говорит о «сфере «сущностей» как единственной и исключительной сфере бытия, привилегированной сфере», а о здравомыслии и эмпирическом существовании, напротив, как о сфере, где постигаемое есть всего лишь «не-бытие», «не-существование» (с. 89; кстати, позднее именно умопостигаемое будет поставлено в ряд с «не-существованием»).

Это означает и интеллектуальную, и онтологическую привилегированность философа по сравнению с «простым человеком». Т. Тузова — с позиции «подозрительного и привередливого существа», каковым, по ее мнению, является философ, — не устает иронизировать по поводу тупости «человека, воспринимающего слова в их обыденном, буквальном смысле» (с. 91). Мне кажется, что эта ирония над «самодовольной и торопливой логикой здравомыслия» (с. 92) как раз не очень философична. Наконец, не является ли облегчением своей задачи следующее утверждение: «вопрос о том, будет ли философ услышан, востребован, прислушаются ли к его предостережениям (т. е. философ не несет за это ответственности? — Н. С.), ничего не способен нам сказать о достоинствах или недостатках его концепции, его позиции. Он скорее свидетельствует, говорит нечто о тех, кто слушает, к кому обращены слова мыслителя и кто решает их участь» (с. 69)? Последнее для меня не вполне ясно; то ли «мыслитель» решает «их участь», то ли они — участь «мыслителя»; но разве «обыватель» способен к этому в отношении философа с его «онтологически укорененным мышлением»? Непонятно также — при этой полной безотносительности востребованности к достоинствам концепции — зачем, собственно, к кому-то обращаться с этими столь

далеко и принципиально отстоящими от «повседневности» рассуждениями? Философы говорят с философами (увы, редко достигая согласия) и вслушиваются в «Голос Бытия».

Перейдем к третьей главе. Ее название, я бы сказал, звучит торжественно: «Разговор «языком абсолютов». Тезис, который я избрал для обсуждения в этой главе (впрочем, он звучал и раньше), таков: философствование «есть деятельность мышления, трансцендирующая и трансформирующая наличное; деятельность мышления, помещающая фактическое, данное в собственное — умозрительное, построенное по строгим правилам разума — пространство; поле философской рефлексии» — и эта рефлексия «превращает его в фактическое особого рода» (с. 94, 95). Но, во-первых, я не думаю, что трансцендирование и трансформация с необходимостью суть одно и то же. Во-вторых, мышление не является абсолютным трансцендированием; оно не божественно. В-третьих (и это наиболее показательно), философия способна «справиться» с фактичностью только при одном условии: не имея дела с ней именно как фактичностью, в ее собственном наличном бытии, но перенося ее в особое умозрительное пространство, где философию интересует уже не, так сказать, фактичность фактичного, а только «способ представленности эмпирического в универсуме философа» (с. 94). И только «соотнесенное с умозрительным полем философской рефлексии это фактическое получает прозрачность, устойчивость, ибо приобретает основание своего существования» (с. 97).

Ну что же, философский «комфорт» нам обеспечен; но мало того, оказывается, что именно универсальность интеллигибельного, — с чем имеет дело только философ — и есть подлинное «внутреннее» самого фактического, «стягивающее на этом фактическом как *живой событийности*» (там же). Уберите философа — и нет более «живой событийности». Поэтому — удобное (для философа) различие двух типов фактичности: подлинной, философской («фактичность как явление свободы») и не подлинной («фактичность как простая, случайная данность»). Так что да, конечно, это именно «выигрышная для философа ситуация» (авторское выражение) — иметь дело «с человеческим опытом самоопределения в его чистом виде»; но при чем здесь тогда это дополнение — «осуществляющимся в реальной ситуации, в реальной человеческой жизни» (с. 202), где как раз никому не удастся сохранить «чистоты»? А ведь и согласно автору, философ (располагая гарантией того, что «на уровне онтологии способность человека к самоопределению полагается равной и абсолютной, не зависимой от эмпирической хрупкости») освобождает себя от всякого интереса к нашей «эмпирической слабости и раздробленности наших эмпирических состояний» (там же). Для этого философа эмпирическая жизнь есть квазиз жизнь, ибо нет здесь полноты смысла, как «простого гомогенного конструкта» (с. 209). Если это не разновидность интеллектуального высокомерия, то что это? Одновременно это выражение радикального теоретического антигуманизма, ибо подлинностью обладает не «эмпирический субъект», а — «гомогенный конструкт». — Вообще я не могу подчас примирить друг с другом неко-

торые авторские тезисы. Например, нам сообщается, что только философия выявляет «сущностную структуру, прозрачный интеллигибельный смысл фактического, отсеивая все «неподлинное»; но затем утверждает нечто прямо противоположное: «никакие рациональные конструкции никогда не смогут полностью покрыть собой все реальное многообразие взаимосплетений фактического человеческого опыта. Жизнь в принципе не сводима к знанию о ней и, в качестве таковой, она всегда будет сохранять какие-то важные (быть может, самые важные для нее) области непредвиденности, плотности, непрозрачности, неподатливости» (с. 193). Однако это полная измена прежней, со страстностью отстаиваемой точки зрения! С другой стороны, если задача философии в том, чтобы трансцендировать фактическое к предельному Целому (см. с. 188), то не забыты ли здесь уроки кантовской трансцендентальной диалектики? Порой для меня это начинает звучать как некие «философские заклинания» — «предельные основания, предельные умозрительные условия возможности того, о чем идет речь». Не является ли эта жажда предельных оснований и вера в них («трансцендировать эмпирическую случайность, ненадежность, синкретизм и разнородность фактического опыта человека», дабы иметь дело «с необходимым, надежным, гомогенным») выражением своего рода «философской утопии»? Да, Кант отстаивает чистоту морального мотива, но спекулятивную философию, желающую постигать только из разума, он как раз подвергает сокрушительной критике. Трансцендентальные идеи чистого разума у Канта, как известно, при всякой попытке их конститутивного применения (это и есть «трансцендирование эмпирического») порождают, причем с необходимостью, трансцендентальные иллюзии. Что касается долженствования, то это никак не спекулятивный умозрительный конструкт (как об этом говорится на с. 104). Но здесь же есть ссылка на Сартра, которому-де удается сохранить разом и логическое, абстрактное, последнее основание фактуального (как его не редуцируемый смысл) — и основание, «сохраняющее в себе фактичность и случайность открытой». Однако выше ведь утверждалось иное; утверждалось радикальное трансцендирование всего случайного и эмпирического. Внятно объяснить, как возможно сохранение того и другого — не удается. Отсылка к «изначальному решению» индивида — отсылка именно к «безосновному», а не к рациональному основанию; вы не можете вывести «изначальное решение» ни из каких «строгих законов разума» и вынуждены принимать его как состоявшееся, наличное и в этой наличности — «случайное». Пытаясь же реконструировать его, вы неизбежно должны будете прямо или косвенно апеллировать к биографии, окружению, жизненным обстоятельствам данного индивида, т. е. — к фактическому.

Кстати, на основании принадлежности к общей линии трансцендентальной философии как-то легко смешиваются Декарт и Кант, отвергавший возможность для нас интеллектуальной интуиции. Между тем для автора «непредметное, неэмпирическое и невидимое и ищет философская рефлексия, трансцендируя область фактического и наличного, и ищет его не в области предметно-объективированного (таким образом, изымается, к примеру, вся реальная философия Гегеля. — Н. С.), сущего,

наличного, но в качестве интуитивно очевидного, умозрительного основания эмпирического и видимого» (с. 114). В буквальном смысле слова это — платонизм чистейшей воды. Именно Платон с непревзойденным пылом описал нам слаженный философский универсум, апофеоз уподобления и согласия. К нему, а не к Декарту, возвращает нас здесь автор. (Быть может и для философа покажется любопытным, как о платоновском истинном мире отзывается в своей «Истории вечности» Борхес: «Не знаю, видели ли этот мир когда-нибудь глаза простого смертного — я не говорю о мистических откровениях и кошмарах — или это был плод воображения изобретшего его грека, но есть в нем что-то от музея: что-то застывшее, монструозное, разложенное по полочкам»). Однако совершенно непонятным оказывается, между прочим, то, как это «тонко рисуемые» философским умозрением «новые, уже не эмпирические ситуации» (характеризуемые, напомним, «фундаментальной инаковостью»), «тем не менее имеют самое серьезное отношение к исходным эмпирическим ситуациям, сохраняют с ними определенное внутреннее родство». Ведь это же просто постулат — то, что «онтологические структуры, которые философ обнаруживает в опыте умозрения, суть внутренние, глубинные, скрытые от нефилософского сознания, структуры эмпирической ситуации человека, структуры, скрепляющие, цементирующие изнутри, организующие эмпирию» (с. 115; у Канта таковыми являются чистые рассудочные понятия, категории, но их выявление потребовало как раз не «чистого спекулятивного умозрения», а очень обстоятельного анализа как рассудка, так и самого опыта); и я смею утверждать, что они не «обнаруживаются» философом, а подложены, предположены им как условия его собственного философствования (в таком духе) и привилегированного статуса самого философа.

Философское знание, далее, рассматривается как «средство реального изменения фактического» (с. 136). С моей точки зрения, это лукавство, а не «строгое положение». Реальное изменение фактического может быть только фактическим, в то время как философия, по автору, конституируется именно трансцендированием эмпирии, фактического. В таком «реальном изменении» мы легко преодолеваем тот «зазор», о котором говорится на следующей странице (с. 138). Но как же это, если данный зазор между фактическим и интеллигибельным «сохраняется именно потому, что создается самим философствованием» (с. 140)? И только этот зазор и есть, по автору, территория философской рефлексии. Таким образом, пребывая всегда в «зазоре», она, собственно говоря, и не встречается с фактическим, не имеет с ним дела. Более того, и я нахожу это в некотором смысле забавным, «эта территория определяется и обустроивается каждым философом «между двумя конечными полюсами .. в одинаковой мере ускользающими от их полного, исчерпывающего понимания и познания, а именно между полюсом «сущности» ... и полюсом самой живой реальности, конкретной эмпирии» (там же). Обратим внимание: теперь конкретная эмпирия характеризуется уже не в модусе «неподлинности», а как «сама живая реальность». И теперь же выясняется, что от философии, пребывающей в «зазоре», ускользает не только фактичность, но и «полюс

сущностей». Наконец автор признает (но где ты, изначальная субъективность, ничем не опосредованная?), что «мы всегда имеем дело с уже как-то нами понятой и проинтерпретированной реальностью».

В то же время Т. Тузова настаивает на принципиальности и неустраняемости этого зазора. Но это означает неустраняемый же разрыв между «прежней сущностью» человека и «смыслом его бытия», т. е. фатальную недостижимость «вожделенной аутентичности». Как же тут быть с требованием «полноты собственного присутствия в своем опыте»? Человек здесь, в этом философском изложении никогда не есть то, что он есть, но всегда то, что должно превзойти. Превзойти что? То, что «не есть»? Я хочу сказать, что этот философ никогда не встречается с человеком в его наличном самоприсутствии, если человек, о котором говорит философ, всегда еще должен родиться в нас, он должен в нас рождаться постоянно» (с. 130). «Постоянно рождаться», т. е. никогда не быть, не быть уже и неотменяемым образом рожденным, тогда как философ предстает перед нами знаком вечного бремени «постоянного предельного усилия». В этой связи мне кажется неверной авторская интерпретация ницшевского «танца»; в нем видится не избавление жизни от «духа тяжести», а новые пути безусловного требования «полного абсолютного присутствия человека в собственном опыте». Дело в том, что выше автор сама признавала принципиальную нереализуемость этого требования. И действительно, такое «абсолютное самоприсутствие» заслонило бы и подавило бы присутствие других и иного. Не означает ли авторский идеал — «видеть себя под собой» — как раз невозможность видеть других и иное? Впрочем, мы находим здесь полную солидарность с Сартром в том, что «в мире человека для философа все является «паразитарным»» (с. 131).

Что же это за постоянная и постоянно возобновляемая, но при этом никогда не реализуемая задача, на которую обречен философ? Притязая на «недостижимое» и одновременно выявляя «истинный смысл» всякого человеческого опыта, «философ при этом скромн» (с. 132). В это трудно поверить; нам рисуют именно исключительность философа. Только он, собственно говоря, и может претендовать на «онтологический статус». В то же время «именно в этом их (философов) безнадежном предприятии поражение и победа часто неразличимы». Следовательно, если человек обыденности несет ответственность за свои поражения и сполна платит цену своих побед, то философ и здесь обладает привилегией, ибо его поражения одновременно суть и победы.

Да, философия более не царица наук, но ее претензия оказывается еще более фундаментальной — быть «последним предельным предприятием человека», никогда в принципе не совпадающим со смыслами и значениями эмпирического опыта. Бедная фактичность, что же тебя так невзлюбили философы (преспокойно — или беспокояно — живущие в тебе), отказав тебе в какой-либо подлинности. Но если философия не может сообщить себя простому человеку, пребывая в своем самостоятельном интеллигибельном пространстве, то философы работают для себя и на себя. И тогда мы можем спросить, по какому праву философия остается законодательницей и абсолютным судьей над всем миром

эмпирического (ибо ведь только она может удостоверить последние предельные вопросы).

С этой точки зрения вся философия второй половины XX в. должна восприниматься автором как некое уклонение от фундаментальной задачи, обозначенной уже Платоном. Но одновременно автор упорно ищет некий самостождественный эйдос философствования, присутствующий в том числе и у оспаривающих классическое наследие мыслителей.

В сущности, вся книга Т. Тузовой — защита философии в модусе ее возвеличивания и ограждения от критики. В самом деле, обратим внимание на такую, например, особенность философствования: оно, по автору, говорит по своим правилам и преследует собственные цели, и ему не обязательно исследовать конкретный социальный или личный повседневный опыт; в то же время оно «оказывается глубинным, внутренним образом «причастным» и единичным конкретным опытом». Более того, оно и есть их самосознание. Но, простите, как это? Ведь требовалось самому реализовать последнее; однако (забыв и о «фундаментальной инаковости», и о требовании стоять «на собственном основании») автор пишет так: «Хотя это — самосознание, выполняемое не ими самими, оно все же выполняется не чужим им чужаком» (с. 149). Короче говоря, мы видим, что у философии — сплошь «плюсы», у «обыденного» же, которое страдает фатальным недостатком «сущностного», сплошь «минусы». Оно и понятно; ведь жизнь (какая «ущербность!») «никогда не выполняет в полном объеме условия и требования философского разума» (с. 150).

Скажу одно: эта книга — при всем благородстве замысла и принципиальности позиции — не может защитить классического философствования — и именно потому, что слишком ему предана.

Четвертая глава повествует нам о культуре, которая, по автору, — «всегда только возможность культуры». Но то, что всегда «только возможность» (и не надо здесь ссылаться на Николая Кузанского), не переходя в действительность, называется, как известно, лишь абстрактной возможностью. Что же творили великие деятели культуры, что они создавали в надежде на то, что это обладает непреложной значимостью? Разве культура не обладает и своим предметным бытием, разве она не воплощена? Или, быть может, имеется в виду то, что культура держится только «собственным усилием человека» и в этом смысле она — всегда только возможность себя самой? Я, однако, не могу представить себе, как сложнейшее построение, называемое нами «культурой», держится «чистой экзистенцией», никакой культурой еще не опосредованной. Одно дело — с пафосом провозгласить это, другое — внятно и убедительно объяснить. Так что давайте еще раз посмотрим на «строгое мышление», которое рисует нам автор. К примеру, эта «строгость» с легкостью (диалектика!) сочетает экзистенцию как целиком «внутреннее» с нею же, как «беспреданным отрывом от себя самого», «выходом из себя», «бытием-впереди-себя-самого», т. е. как раз «не-внутренним» (см. с. 223). И если раньше эта «строгость» характеризовала сферу эмпирического как сферу дискретного, то сейчас именно

экзистенция обладает способностью «разрывать непрерывность» (с. 224). И как же так? — Автор обязывает нас исходить «из собственных оснований», держаться только их и в то же время говорится об усилении «выявить нашу изначальную принадлежность тому, что в нас выполнено не нами, принадлежит не нам» (с. 247; я подчеркиваю — речь идет об изначальной принадлежности); философия в порядке совершенной «строгости» и очевидности познает нашу «сущностную интеллигибельность» и «подлинность», но тем не менее «всегда будут оставаться целые материи, целые пласты непознанного нами в нас самих» (с. 254). Для меня все это как-то не очень вяжется.

Если экзистенция не дедуцируема из поля культурных символов и смыслов, то и последнее нельзя дедуцировать из «изначальности экзистенции». Культура, таким образом, превращается в зависшую проблему без разрешения. Ибо ни из какой «решимости на способность бытия из своей самости» вы не получите «тела культуры». Но для автора, видимо, здесь нет особых трудностей — как и в сочетании «онтологически первичных до- и иррефлексивных фундаментальных актов понимания, переживания» (с. 226) и «сущностной рефлексии», которая столь же «онтологична и изначальна». Достаточно (как это и сделано в тексте) ввести термин некоего «первоначального означивания». Однако чуть ниже (с. 243) о культуре уже говорится в модусе настоящего, актуально удерживающего в себе прошлые смыслы. Заметим, что культурное явление переживает меня и диапазон его воздействия шире воздействия моего поступка. Гамлета не сведешь к «экзистенции» Шекспира; в известном смысле, именно Гамлет «затребовал» Шекспира. Я также полагаю сомнительным утверждение, согласно которому любое человеческое деяние, акт, «всегда нуждается в постоянном его воспроизводстве» (с. 244). Это ввергло бы нас в такую фатальную обременительность, которая бы навсегда похоронила свободу.

Начав с философии как «фундаментальной инаковости» по отношению ко всему остальному, не-философскому, завершает автор, однако, прямо противоположным тезисом: философия есть «тяга повсюду быть дома», т. е. быть «своим». Короче говоря, философия хочет быть разом и «инаковостью», и «своей»; она, так сказать, манифестирует и принципиальную чуждость для себя «обыденного» (равно и научного), и то, что и в «повседневном» она у себя дома. Прекрасно. Быть дома означает «быть у себя». И это предполагает «расчищение, освобождение жизненного пространства от всего наносного, неподлинного, механического, чужого и чуждого» (с. 259). Разве отсюда не вытекает, что все «чужое и чуждое» не подлинно, а подлинно только «свое»? Таким образом, вся эта замечательная книга есть акт самоутверждения — «своего».

Несколько слов о стиле. Все эти авторские «находки» — «запреливание», «экзистенциальное обеспечение», «энергетика вопрошания», поиски «собственной площадки как территории интеллектуального опыта», движение «по умозрительным пунктирам этой территории бесконечно высоких энергий» и т. д. — звучат вовсе не странно; пусть меня простит автор, если сможет, но они звучат претенциозно. Или — почему это «невозможное, несуществующее, умозрительное выступа-

ет... условием возможности и интеллигибельности эмпирического» (с. 213)? т. е. почему умозрительное трактуется как невозможное и несуществующее или ставится с ними в один ряд (притом что философия «работает» как раз с «предельными возможностями»? К тому же умозрительное как условие интеллигибельного — это звучит почти как тавтология (и это стоило бы перевернуть).

Есть философы, которые говорят об «истощении философского Эроса», о необходимости поставить точку в «платоновско-кантовской традиции» (это, де, «архив»); за всем этим — самомнение превосходства собственного «а-философствования». Но есть и философы, которые говорят о философии с торжественностью небесных жителей, причастных «подлинности». По-моему, это близнецы-братья. Вслушаемся же в это самовосхваление (по-своему уравнивающее самоуничтожение): «всегда необходимая, всегда нелегкая, нескончаемая и всегда сызнова предпринимаемая, но во все времена притягательная, манящая к себе и всегда удивительно красивая по своему накалу, трагизму, бескомпромиссности работа поиска подлинного смысла» (см. с. 246). Как говорится, без комментариев.

Догэн (знаменитый японский буддист XIII в.) писал: «не отворачиваясь от толпы людей, тело и ум отпадают»; т. е. эмоциональная и интеллектуальная трансценденция достигаются без отторжения мира, без отбрасывания повседневности, без отказа от общества и всего того, что оно несет и навязывает. Для этого мастера дзен (а это величайший диалектик Японии, вовсе не исключавший из тотальной способности просветленного ума рациональное понимание) постижение абсолютно не погашает относительного. Тех, кто постиг только трансценденность, называли застрявшими в «глубокой дыре освобождения»; они не способны конструктивно работать в мире. Отсюда — и отношение к принципу субъективности, который у Т. Тузовой, по сути, является центральным. Ее позицию вполне можно понять, а та принципиальность, с которой она ее защищает, вызывает уважение. Действительно, окончательное уничтожение субъективности привело бы к полной неспособности реализовать созидательные действия в мире. Но в то же время если мы не можем ограничить, ослабить или каким-то образом обойти субъективное, то объективность лишается способности проявляться в своих собственных бесконечных градациях.

Автор довольно часто ссылается на Канта; я тоже хочу в заключение сослаться на него. Этот абсолютно принципиальный в области мышления (а не только этики) человек писал о себе так: «Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед и удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным,