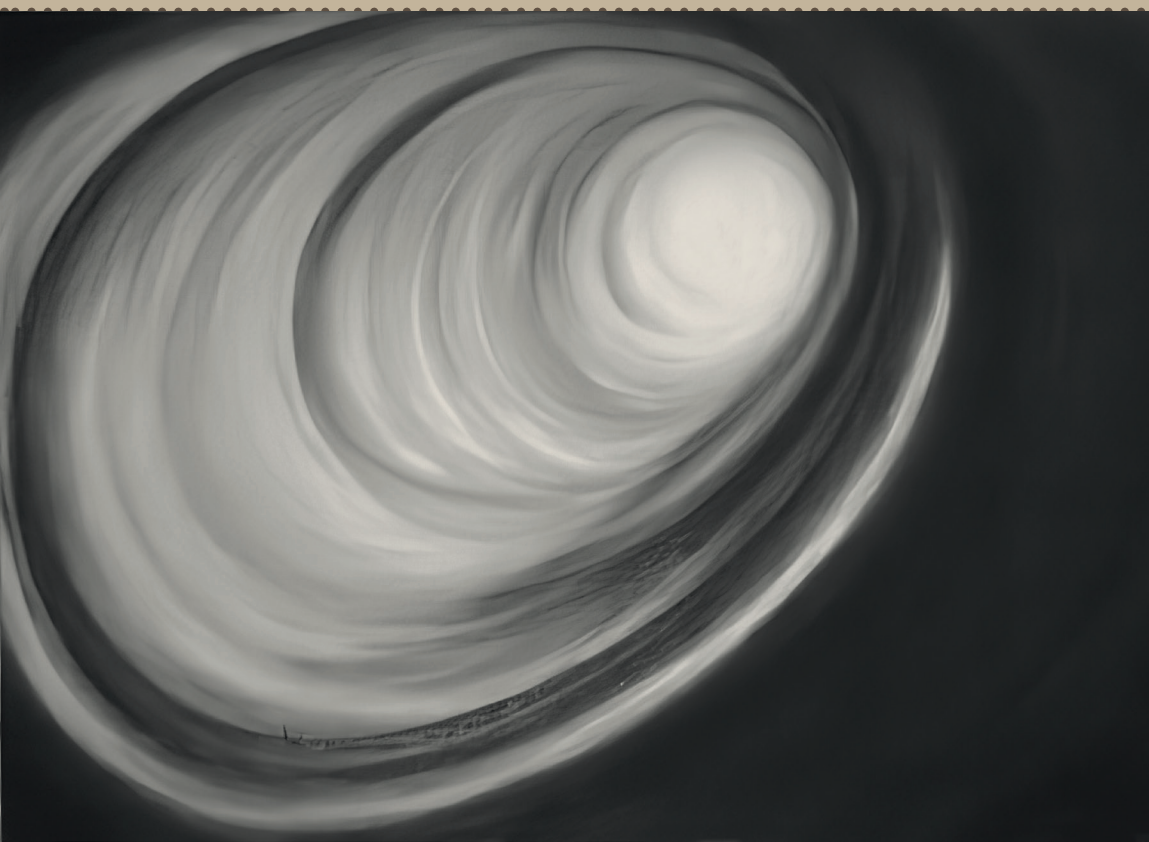


Е. В. Бакеева

# ВЕРА

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-  
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ  
ОЧЕРК



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Е. В. Бакеева

# ВЕРА

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-  
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ  
ОЧЕРК

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета

УДК 130.2:2  
ББК Ю212.2  
Б19

Рецензенты:

С. А. Аз а р е н к о, доктор филологических наук, профессор кафедры социальной философии, Уральский федеральный университет;

С. В. К о м а р о в, доктор философских наук, профессор кафедры философии (Пермский государственный национально-исследовательский университет)

**Бакеева, Е. В.**

Б19 Вера. Экзистенциально-феноменологический очерк : [монография] / Е. В. Бакеева ; Министерство науки и высшего образования Российской Федерации, Уральский федеральный университет. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, — 192 с. — Библиогр.: с. 180–190. — 100 экз. — ISBN 978-5-7996-3456-8. — Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-7996-3456-8

В монографии предпринимается попытка осмысления веры как онтологического феномена. Философско-методологической основой исследования выступает экзистенциально-феноменологический подход, связанный с именами М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Э. Левинаса, М. К. Мамардашвили. Вера трактуется в работе как чистый (необусловленный) акт, выступающий виртуальным основанием бытия и мышления.

Книга адресована исследователям в области социально-гуманитарного знания, а также всем интересующимся экзистенциальной проблематикой.

УДК 130.2:2

ББК Ю212.2

В оформлении обложки использован  
рисунок Надежды Шукаевой

ISBN 978-5-7996-3456-8

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	4
Глава 1. Метод.....	13
Глава 2. Мир.....	47
Глава 3. «Субъект» веры.....	84
Глава 4. «Объект» веры.....	132
Заключение.....	176
Список литературы.....	180



# ВВЕДЕНИЕ

Особенность нынешнего времени, помимо прочего, заключается в том, что человеку в его повседневном существовании все труднее становится сохранять, выражаясь языком Э. Гуссерля, «наивно-догматическую установку сознания». Процедуры «выключения мира», требующие, по мысли основоположника феноменологии, особой позиции и специальных усилий, сегодня нередко осуществляются сами собой, еще до того, как тот, кто «просто живет», успевает что-нибудь заметить. Точнее говоря, замечают чаще всего уже только результаты вышеупомянутого «выключения», проявляющиеся, например, в нарастающем ощущении неуверенности, сопровождающем все без исключения жизненные акты.

Общим местом современной культуры стало указание на парадокс эпохи, называемой нередко информационной: взрывной рост количества информации сопровождается своего рода *параличом действия*. Последнее же обнаруживает свой недетерминированный характер, теряя твердую (или казавшуюся таковой) опору в виде знания любой степени общности: от универсальных мировоззренческих систем до алгоритмов конкретных видов деятельности. Знание не может больше служить опорой для действия, основанием поступка именно в силу своей нарастающей множественности и фрагментарности: любое решение неизбежно

должно приниматься в тех «зазорах» или «пустотах», которые разделяют эти фрагменты.

В конечном счете данная ситуация обнажает момент, оставшийся на периферии культуры в последние три-четыре столетия человеческой истории (во всяком случае, истории так называемого Запада в широком смысле слова). Речь идет о необходимости решения в отношении самого знания, делающего это знание, так сказать, легитимным, *действенным*, способным направлять и обосновывать поступок. Та незаметная, почти автоматическая легитимация знания, которая характеризует культурную и историческую ситуацию господства некоей унифицированной картины мира, сегодня выглядит чем-то безвозвратно утерянными. Чаще всего реакция на данное обстоятельство сводится к двум полярно противоположным стратегиям.

Первая из них представляет собой попытку преодоления этой инфляции знания путем насильственного удерживания себя в рамках той или иной картины мира. Очевидная, распознаваемая невооруженным глазом множественность подобных картин требует при этом *нарастания усилий* по утверждению любой из них в качестве единственно истинной. Отсюда — усиление фундаментализма всех мастей как в религиозных (вне зависимости от конфессии), так и в светских его вариантах. В любом случае речь здесь идет о догматическом закреплении тех или иных положений, не подлежащих сомнению или опровержению, будь то утверждение естественнонаучной картины мира редукционистского типа или некой социально-политической идеологии, призванной объяснить все и вся. Подобные попытки при условии их внимательного анализа обнаруживают удивительное обстоятельство: сам по себе догматизм как установка на некритическое принятие тех или иных «истин» в качестве руководства к действию теряет сегодня свой *естественный характер*. Естественным, не требующим усилий оказывается как раз сомнение, выливающееся в вышеупомянутую тотальную неуверенность. Знаменитый гамлетовский во-

прос кажется сегодня не столько героическим актом радикальной рефлексии, сколько рефреном повседневного существования, вне зависимости от того, эксплицирован он или нет.

Именно этот рефрен лежит в основе второй стратегии существования в условиях инфляции знания, которую можно было бы назвать симулятивной. Данная стратегия не пытается искусственно затормозить или преодолеть эту инфляцию, но, напротив, базируется на *признании* последней. Тем самым не только знание, но и действие (как любой жизненный акт, так и жизнь в целом, понятая как действие) лишается той серьезности, которая, как принято думать, неразрывно связана с истиной. Потеря опоры в виде самоочевидной картины мира, обосновывающей любые частности, вплоть до деталей повседневности, оборачивается здесь практикой симуляции или имитации жизни. Однако и эта стратегия, казалось бы, не требующая никаких усилий для своего осуществления, в конце концов упирается в тот же самый парадокс, что и попытки практиковать «осознанный догматизм». Обнаруживается, что «несерьезное», игровое существование также не в состоянии воспроизводиться автоматически. Усилие здесь оказывается необходимым ровно постольку, поскольку любое действие, осуществляемое в формате симуляции, неизменно обнаруживает тенденцию перехода из «несерьезного» регистра в «серьезный». Сам акт воспроизведения «игры в жизнь» требует принять всерьез его необходимость.

Таким образом, догматизм и релятивизм как противоположные стратегии существования удивительным образом приводят к одному и тому же отрицательному результату. Речь идет об открытии *неосуществимости стратегии как таковой*, коль скоро последняя всегда предполагает некий ряд действий, непрерывность которого обеспечивается явным или неявным базисом несомненности. Именно этот базис и теряет, так сказать, свой базисный характер в ситуации открытия условности, относительности всякого знания (в том числе и рефлексивного знания самой этой условности).

Данное обстоятельство неизбежно подводит к следующему предположению: ключевое условие вышеупомянутой легитимации знания, необходимой для целостного и осмысленного существования, *находится за пределами самого знания*. Точнее говоря, это условие не связано с содержанием знания, с тем, *что* утверждается. Но это означает, что знание работает, то есть обосновывает и направляет действие (отвечая на вопросы «что делать?», «как делать?», «зачем делать?») в случае присутствия какой-то *невидимой опоры*, позволяющей или даже требующей принять эти ответы *всерьез*. Подобно тем вещам, существование которых замечается только в ситуации их нехватки или отсутствия (о воздухе мы вспоминаем, когда нечем дышать, о наличии какого-то телесного органа — когда он перестает нормально функционировать), эта невидимая опора обнаруживается именно в условиях ее драматического исчезновения. Не мудрствуя лукаво, назовем этот бессодержательный фундамент *верой*. Очевидно, что подобный шаг еще никак не проясняет ситуацию. Он скорее заставляет вновь обратить внимание на феномен, получивший вполне определенную «прописку» в философии. Так, в контексте теории познания данный феномен чаще всего трактуется как принятие тех или иных положений без достаточных оснований, а в рамках философии религии — как человеческий ответ Богу, выступающий важнейшим условием спасения.

Однако вера, определяемая как *условие действительности всякого знания*, необходимым образом должна рассматриваться как *предельный*, то есть *онтологический* феномен. Соответственно, любая попытка осмысления данного феномена должна осуществляться путем феноменологического описания исходной ситуации и последующего ее прояснения. Иными словами, утверждая веру в качестве условия действительности знания, мы не утверждаем ничего, кроме самой этой действительности. Последняя, таким образом, ни из чего не выводится и ни на чем не основывается. Все, что можно сказать о данном феномене в этой исходной точке рассуждения, неизбежно окажется тавтологичным, будет представлять собой ряд синонимов



вышеупомянутой действенности. Вера, схваченная в этой предельной ситуации, как раз и есть не что иное, как *действенность*, *сила* или *мощь*, которой наделяется знание.

Этот, если можно так выразиться, онтологически-тавтологичный характер веры очень точно выражен Уильямом Джемсом, определяющим веру как «живую гипотезу»: «Кто достигает повышения по службе, наград, прибавки жалования, как не тот человек, для которого все эти блага играют роль живых гипотез, который рассчитывает на них, жертвует ради их получения многим другим и заранее подвергается из-за них риску? Вера его действует на силы, стоящие над ним, как требование, и *сама себя тем самым подтверждает* (выделено мной. — Е. Б.). <...> Итак, бывают такие случаи, когда факт не может возникнуть, если нет предварительной веры в его существование»<sup>1</sup>. Подчеркнуто бытовой характер приводимых Джемсом примеров действенности веры ничуть не умаляет, но, напротив, высвечивает странный, немислимый характер данного феномена. Сама формулировка Джемса указывает на эту странность: речь идет не о вере в факт, но о вере в его существование, иными словами — о вере в простое «есть». Если выразиться еще точнее, вера как «живая гипотеза» вообще не может быть определена как «вера в...», даже в том случае, когда в качестве объекта веры выступает само «есть». У веры, выступающей невидимым основанием всякого знания, вообще не может быть объекта, коль скоро последний всегда и неизбежно оказывается частью того знания, которое нуждается в обосновании. Напротив, вера как чистая мощь или действенность как раз и наделяет любой объект существованием.

Это удивительное безразличие веры как «оживляющего» начала по отношению к знанию (точнее, к содержанию последнего) заставляет несколько иначе взглянуть на привычное представление о *возможном*. Внешний характер веры по отношению к любому знанию требует признания возможности, не ограниченной

---

<sup>1</sup> Джемс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 23.

никакой (известной) действительностью. Эта связь веры и абсолютной возможности, опережающей и превосходящей всякую действительность (точнее, то, что нам таковой представляется), с непревзойденной силой и точностью выражена С. Кьеркегором: «...Спасение — это высшая невозможность для человека: но для Бога все возможно! Именно здесь проходит битва веры, которая сражается как безумная за возможное. Без нее, конечно же, нет никакого спасения. Теряя сознание, люди восклицают: воды! одеколна! гофманских капель! Однако тому, кто отчаивается, надобно кричать: возможного, возможного! Нельзя спасти его иначе как через возможное! Возможное — и наш отчаявшийся вновь вздохнет, он возвратится к жизни, ибо без возможного как бы и дышать нельзя. Порой довольно и изобретательности людей, чтобы обнаружить нечто, но для крайнего предела, когда речь идет о вере, существует лишь одно лекарство: для Бога все возможно»<sup>2</sup>.

Именно потому, что речь здесь идет о «крайнем пределе», смысл этого кьеркегоровского пассажа выходит за рамки сугубо религиозной проблематики. «Битва веры», сражающейся за возможное, в буквальном смысле *не ограничена ничем*: она имеет место с миром как целым. Цель этой битвы — открыть границы мира, расчистить то пространство, в котором мир как представление *наделяется действительностью*. В этом пространстве становится очевидным, так сказать, неспецифический характер абсолютной возможности: она может вызвать к жизни любое положение дел в мире. Таким образом, возвращаясь к ситуации, обозначенной выше как «паралич действия», можно в качестве ее основной причины назвать кризис веры, понятой как *абсолютная возможность* или *мощь*.

В пользу этого предположения говорят и многие другие феномены, характеризующие современность, в частности, широко обсуждаемый феномен постправды. Характерным признаком последней выступает не столько невозможность установления

---

<sup>2</sup> Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М. : Академ. проект, 2012. С. 56.

истины, сколько неспособность или неготовность к ее *признанию*<sup>3</sup>. Эта неготовность выступает оборотной стороной открытия вышеупомянутого обстоятельства, заключающегося в бесосновном характере знания, или, точнее, в истинности последнего.

В отсутствие веры как невидимой опоры знания череда аргументов «за» и «против» выстраивается в ряды, уводящие в дурную бесконечность. Можно, пожалуй, утверждать, что «философия гиперподозрительности» как мейнстрим интеллектуальной жизни в современной культуре как раз и выступает выражением этой онтологической неполноты. Кризис веры оборачивается нехваткой доверия, пронизывающей все существование современного человека, включая пласт повседневности. Любая новая информация воспринимается на фоне явного или неявного предположения о том, что воспринимающий эту информацию выступает объектом манипулирования. Поток сведений и данных, ежедневно обрушивающийся на современного человека, обесмысливается, лишается не только своей вредоносности, но и своей значимости именно этим «защитным экраном» тотальной подозрительности.

В этой ситуации кризиса веры как раз и обнаруживается удивительное обстоятельство: сама вера — именно в силу своего неспецифического характера — выступает как совершенно автономный феномен. Иными словами, несовершенство, фрагментарность, недостаточная обоснованность знания не могут больше рассматриваться как причина вышеназванного кризиса. Напротив: именно повреждение или разрушение этого невидимого фундамента всякого знания обнажает принципиальную несамоадекватность последнего.

Признание этого обстоятельства с необходимостью подводит к следующему выводу: обозначенный выше паралич действия как

---

<sup>3</sup> Подробнее об этом см., например: *Карабыков А. В.* Под знаком «пост-истинного»: культур-философский комментарий к слову-лауреату 2016 года // Россия и мировые тенденции развития : материалы международ. науч.-практ. конф. Омск : Омск. гос. тех. ун-т, 2017. С. 55–60.

одна из ключевых экзистенциальных проблем современного человека должен быть осмыслен в контексте веры как *онтологического феномена*. Иными словами, ситуацию *тотальной неуверенности* необходимо понять прежде всего как проявление своего рода «поврежденности» бытия. Однако любая недостаточность, ущербность может быть обнаружена только на фоне интуиции бытийной полноты и совершенства. Стало быть, вера как онтологический феномен должна быть осмыслена в качестве важнейшего условия этой полноты. Эта задача, однако, сама по себе имеет парадоксальный характер, коль скоро речь идет об осмыслении Безусловного как условия всех условий. Понятая в качестве *абсолютной возможности*, вера оказывается всегда уже задействованной в любом акте мышления, выступает движущей силой этого акта.

В этой ситуации адекватным путем осмысления веры как онтологического феномена может быть только своеобразный вариант феноменологической редукции. Своеобразие здесь связано прежде всего с тем, что сама редукция должна осуществляться не как теоретико-познавательная процедура, а как *реальный выход на границу мира* (или, что то же самое — на границу знания как такового). Если выразиться точнее, речь идет о том, чтобы сфокусировать внимание на самом феномене *пробытия на границе*. Описанная выше ситуация тотальной неуверенности свидетельствует, как уже говорилось, о том, что сам этот выход к предельному не требует сегодня специальных усилий и шагов. Усилие необходимо именно для того, чтобы признать фундаментальный характер данной ситуации, *увидеть ее* за случайными, частными вопросами и проблемами. Но это как раз и означает редуцировать свое существование к самому этому феномену нехватки веры как абсолютной возможности или *действенности*.

Очевидно, что подобная редукция не может осуществиться только в теории, она неизбежно оказывается выходом к тому невидимому истоку мысли и бытия, который всегда опережает различие того и другого. Признание своей радикальной онтологической необеспеченности — прежде всего бытийный акт.

Разумеется, подобное движение «возвращения к началу» (которое всякий раз необходимо совершать на деле, в измерении бытия) лежит в основе любого опыта философствования и в этом отношении не несет в себе принципиальной новизны. Относительно новым здесь выступает именно признание полной автономии веры как невидимого основания *всего, что есть*.

Эта автономия открывается тому, кто застигает себя в ситуации невозможности действия, *в модусе нехватки*. Поэтому осмысление веры как предельного онтологического феномена возможно здесь только в негативном ключе. Именно потому, что ущербность, неполнота распознаются только на фоне чаемой полноты, усмотрение этой полноты возможно через описание и осмысление *того, чего нет*, но что, тем не менее, *должно быть*. Это должное и есть *вера как абсолютная возможность*, ровно постольку, поскольку она выступает не просто как нечто мыслимое, но как нечто действенное, как реальная сила. Удивительным образом эта сила проявляется как в утверждении, так и в отрицании чего бы то ни было. В акте «схватывания» нехватки опоры для действия эта сила оказывается столь же действенной, как и в действии утверждения этой опоры — в виде того или иного знания.

Таким образом, вера как абсолютная возможность одновременно обнажает пропасть между знанием и его действенностью и становится мостом между ними. Именно здесь, в этом пространстве, и открывается феномен веры, так сказать, в чистом виде. Нижеследующие размышления — не что иное, как попытка описания данного феномена в режиме «бытийно-личностного эксперимента» (М. К. Мамардашвили). Прочерчивая контуры нехватки, характеризующей состояние невозможности действия, попытаемся восстановить искомую полноту. Что означает — выйти в ту точку, в которой открывается всегда-уже-присутствие этой полноты как *абсолютной возможности*.



# Глава 1

## МЕТОД

**В**опрос о методе (пути) осмысления веры как абсолютной возможности или действительности также имеет парадоксальный характер: он не может быть предпосланным этому осмыслению, но неизбежно оказывается встроеным в него. Иными словами, вопрос о траектории движения мысли приобретает отчетливость именно тогда, когда обнаруживается, что какая-то часть этого пути *уже пройдена*. Собственно, пройденным (находящимся «позади») оказывается здесь сам топос веры, коль скоро в модусе нехватки вера переживается не просто как искомое или предвосхищаемое, но как то, что *утрачено*. Таким образом, задача осмысления (и, соответственно, вновь-обретения) утраченного выступает как необходимость *возвращения к нему*. Тем самым путь (траектория) движения мысли неизбежно приобретает круговые очертания.

Между тем этот круг, в который неминуемо вовлекается всякая попытка философствования (обстоятельство, отмеченное уже Платоном в его метафоре «обратной навигации»), характеризуется здесь принципиальной разомкнутостью. Возвращение в топос веры, коль скоро оно должно осуществляться силой самой веры, не предполагает достижения «пункта назначения», но представляет собой невозможную попытку «схватывания» самого этого возвратного движения. Эта разомкнутость, в свою очередь, вывечивает еще одну особенность описываемого движения мысли:

оно имеет здесь не только круговой, но и неизбежно *дискретный* характер. Иначе говоря, осмысление того, *что движет мысль*, может выступать только в виде серии попыток приближения/прикосновения к этому *перводвигателю*. Остановка (обрыв движения мысли) оказывается неминуемой всякий раз, когда мысль встречается с собственной силой. Но это означает, в свою очередь, что этот момент прерывания движения мысли есть одновременно акт ее *онтологической локализации*. Встречаясь (сталкиваясь!) со своим немислимым истоком, мысль обретает *место*. Тогда, начиная следующий круг в своем стремлении к истоку, мысль пытается схватить и описать, всегда несовершенным образом, именно это «где».

В таком случае первое, что обнаруживается в свете вопроса о методе (пути) осмысления веры, — то, что этот вопрос *уже* локализован в поле феноменологии. Это означает, что попытка приближения к данному «месту вопроса» должна представлять собой соотнесение самого вопроса с различными вариациями феноменологического метода как с тем, что *расположено* в вышеупомянутом поле. При этом в первую очередь следует определить (в самом общем виде) границы того, что выступает здесь под именем феноменологии. Воспользуемся в свете данной задачи высказыванием М. К. Мамардашвили: «...Проблема феноменологии для меня есть проблема чистой мысли, которой присущ... скандал фактичности разума. Не фактов как таковых, а скандал фактичности самого разума»<sup>1</sup>. Иными словами, феноменологическая установка обнаруживается там и тогда, где и когда открывается и признается укорененность «чистой мысли» *в живом событии*.

В силу того, что последнее неповторимо по определению, мышление в феноменологической философии не может быть чем-то иным, кроме как множественными вариациями на тему

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К. Феноменология — сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М. : Культура, 1992. С. 105.

события мысли. Однако именно потому, что фактичность разума бессодержательна (любое содержание выступает уже в свете этой фактичности), событие мысли — *одно и то же во всех своих воплощениях*. Возвращаясь к собственному истоку (месту локализации), феноменологически ориентированная мысль неизбежно обнаруживает свою уже-соотнесенность с этими воплощениями. Стало быть, уточнение своего месторасположения возможно для мысли только через отличие от иных вариаций «того же самого». При этом в силу все той же фактичности разума нет никакой необходимости полного обзора и анализа всех этих вариаций. Фокусировка внимания на *месте мысли* сама по себе высвечивает окрестности этого места, иными словами — открывает мыслящему его ближайших (уже вовлеченных в событие мысли) собеседников.

В числе последних неизбежно должен оказаться основоположник феноменологической философии, и отнюдь не потому, что творчество Э. Гуссерля знаменует собой начало этой традиции. Речь идет именно о *топологии*, а не о *хронологии*: само по себе признание «фактичности разума» неминуемо встречается с тем импульсом, который выступает событийным корнем феноменологии Э. Гуссерля. Этот импульс переживается всякий раз, когда мысль в своем возвратном движении прикасается к своему живому истоку, порождая состояние очевидности, так выразительно описанное в первом томе «Идей к чистой феноменологии...»: «Если рефлектирующее схватывание направлено на мое переживание, то это значит, что я схватил абсолютную самость, бытие здесь которого в принципе не может быть подвергнуто отрицанию, т. е. принципиально невозможно усмотрение того, что его нет... Поток переживаний, а это мой поток, поток переживаний меня, мыслящего, — в сколь бы огромном объеме ни оставался он непонятым, в какой бы мере ни оставался он неизвестным в своих уже протекших и еще только будущих областях, — я, когда гляжу на текущую вокруг жизнь с ее действительно настоящим и постигаю при этом себя



как чистого субъекта этой жизни... говорю просто и с необходимостью: *я емь*, эта жизнь есть, я живу: *cogito*<sup>2</sup>.

Очевидно, что это переживание несомненности «я емь» может быть понято как проявление той универсальной силы (мощи), которая выступает в нашем рассуждении под именем *веры*. Но тогда отличить «место» этого рассуждения от того топоса, из которого разворачиваются гуссерлевские штудии, означает рассмотреть основной гуссерлевский вопрос в свете (в пространстве) *вопроса о вере*. В первом приближении ядро феноменологии Гуссерля можно определить как *вопрос об абсолютных основаниях знания*. Именно задача выявления и описания этих оснований выступает движущим началом феноменологии как «строгой науки»: «подлинная философия — идея таковой в том, чтобы осуществлять идею абсолютного познания, — коренится в чистой феноменологии, и притом в столь серьезном и суровом смысле, что систематически-строгое обоснование и разрабатывание этой первой из всех философий есть непременно предварительное условие всей метафизики и какой бы то ни было философии — “какая выступает в качестве науки”»<sup>3</sup>.

Попытка соотнести друг с другом вопрос о вере, легитимирующей всякое знание, и вопрос об абсолютных основаниях знания высвечивает принципиально важный момент: если фокусировка внимания на самом *действии легитимации* возможна только в актуальном прочерчивании границы знания, то выявление и описание абсолютных оснований знания осуществляются «с внутренней стороны» этой границы (хотя и в непосредственной близости от нее). Именно потому, что основания знания выступают, в свою очередь, в качестве знания (абсолютного!), вера здесь уже обрела содержательную определенность, оказа-

---

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. А. В. Михайлова. М. : Дом интеллект. книги, 1999. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. С. 100.

<sup>3</sup> Там же. С. 23.

лась сращенной с этим знанием. Абсолютный характер *имманентного* — в противовес относительности *трансцендентного* — утверждается в качестве кредо гуссерлевской концепции. Парадоксальным образом эта имманентность выступает здесь одновременно и как подлинное бытие, и как утверждение бытия в мысли («абсолютном полагании»): «все, что есть для меня здесь в вещном мире, это принципиально *только презумптивная действительность*... напротив того, *я сам*, для кого она есть здесь (за вычетом того, что “мною” будет приписано к вещному миру), или же, иначе, актуальность моих переживаний есть *абсолютная действительность*, данная через безусловное и абсолютно неустрашимое полагание. *Итак, тезису мира — мир “случаен” — противостоит тезис моего чистого Я, жизни моего Я, которая является “необходимой”, абсолютно несомненной*»<sup>4</sup>.

Этот «несомненный» характер чистого Я, утверждаемый верой, тем самым заслоняет последнюю, не позволяет сфокусировать на ней внимание. Апелляция к интуиции «жизни моего Я» делает невозможным вопрос о том, *что* придает этой интуиции характер очевидности. Поэтому вышеупомянутая «жизнь», усматриваемая посредством интуиции, странным образом оказывается по ту сторону границы знания, выступая легитимирующим основанием последнего. На эту метаморфозу указывает, в частности, М. Анри: «Это момент, когда абсолютное значение даяния, а значит, и данного переносится из имманентности *cogitatio* в трансцендентность чисто усмотренного, причем предполагается, что в этом переносе оно остается неизменным, а эта трансцендентность занимает, не изменяя формы процесса, место первой имманентности и окончательно скрывает ее»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 101.

<sup>5</sup> Анри М. Феноменологический метод // Анри М. Материальная феноменология / пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М. : СПб. : Центр гуманитар. инициатив, 2016. С. 73.

Это превращение «первой имманентности», созерцания собственной жизни, в «трансцендентность чисто усмотренного» осуществляется именно силой веры. При этом, ускользая от рефлексии, вера наделяет истинностью все то, что усматривается в этой трансцендентности: «Вот почему отныне речь идет об *абсолютном доверии* феноменологической мысли к тому миру, который открывает перед ней созерцание (выделено мной. — Е. Б.)»<sup>6</sup>. Отсюда следует, что выделение феномена веры в его чистоте требует в первую очередь признания неустранимого разрыва имманентного и трансцендентного, или, иными словами, *знания и его «о чем»*. Вера как абсолютная возможность становится видимой только изнутри этого промежутка. Это означает, в свою очередь, что тематизация веры в обозначенном выше смысле возможна только в связке с тематизацией *ничто*, то есть в рамках экзистенциально-феноменологической установки, заданной прежде всего в феноменологической онтологии М. Хайдеггера.

Очевидность интуиции «я живу», лежащая в основе гуссерлевского «принципа всех принципов» и обосновывающая собой «актуальность моих переживаний», теряет здесь свою силу в свете открывшейся «возможности не быть». Тем самым все усмотренное в непосредственном созерцании как бы разлучается с той силой, которая и придавала ему убедительность. Знание о каком бы то ни было сущем, о любом «положении дел в мире», лишается основы, повисает в пустоте. Вписывая любое знание о сущем в структуру заботы, «опережающего бытия», Хайдеггер ставит под вопрос саму связь знания и истины, знания и достоверности в традиционном понимании. «Истина наличного», открываемая в живом созерцании, тускнеет, теряет свою убедительность перед лицом смерти как «безотносительной возможности»<sup>7</sup>. Эта последняя обнаруживается уже не в созерцании, но в действии забегания вперед, как бы про-

---

<sup>6</sup> *Апри* М. Феноменологический метод. С. 74.

<sup>7</sup> *Heidegger* M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1986. S. 264.

брасывающего созерцающего через любые данности сознания к превосходящему эти данности *целому*.

В свете целого и становится видимым вторичный характер достоверности всякого знания, имеющего неустранимо предметный характер: «Принятие-за-истину смерти — смерть есть всякий раз только собственная — другого рода и первоначальнее, чем любая достоверность внутримирно встречающегося сущего как формальных предметов; так как это достоверность бытия-в-мире, как таковая она требует не только *одного* определенного образа действий Dasein, но его в полной собственности его экзистенции.

В забегании вперед Dasein может удостовериться только в своем собственнейшем бытии в его неопережаемой целостности. Поэтому очевидность непосредственной данности переживания, Я и сознания необходимо остается позади очевидности, заключенной в забегании вперед»<sup>8</sup>.

Итак, открытие вторичности всякого знания о внутримирном сущем означает, что достоверность, самоочевидность не являются *свойствами* подобного знания. Эта достоверность, так сказать, заимствуется знанием извне. Означает ли это, однако, что позиция, из которой становится различимым промежуток между знанием о сущем и тем, что наделяет его достоверностью, открывает тем самым собственно *феномен веры как абсолютной возможности*? Ответ на этот вопрос требует более детального анализа того, что в феноменологической онтологии Хайдеггера выступает в качестве «первоначальной достоверности». Прежде всего ее исходный статус обеспечивается тем обстоятельством, что речь здесь идет не о предметном содержании знания, которое нуждается в удостоверении. Достоверность смерти (возможности не быть) гарантирована тем, что эта *возможность встроена в структуру бытия-в-мире*.

Вне зависимости от того, осознается она или нет, возможность не быть всегда уже определяет существование того, кто выступает

---

<sup>8</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 265.

в хайдеггеровской онтологии под именем Dasein. Фундаментальная структура временности (заботы) незримо руководит всеми действиями и представлениями существующего способом Dasein. Однако именно этот неустранимый характер заботы и «бытия-к-смерти» обнаруживает следующий парадоксальный момент: то, что эта «уверенность в истине смерти» пронизывает и направляет всю мою жизнь, как раз обесмысливает, делает ненужной всю проблематику веры и достоверности. Данный парадокс, на первый взгляд, устраняется хайдеггеровским различием собственного и несобственного модусов бытия Dasein. Оба модуса *уже* осуществляются в этом бытии, однако собственное, тем не менее, должно быть обнаружено и удостоверено в своей глубинной сути: «Искомое есть собственная способность быть Dasein, которая удостоверяет себя в своей экзистенциальной возможности. Прежде всего эта достоверность должна позволить найти себя. <...> Достоверность должна дать понять собственную способность быть»<sup>9</sup>.

Итак, найти и понять «собственную способность быть» в ее основании опять-таки означает (как и в феноменологии Гуссерля) выйти к такой достоверности, которая удостоверяет себя сама. Несмотря на то, что это новое основание, в отличие от «данностей сознания», сугубо отрицательно (способность быть самим собой для Dasein основано на «возможности не быть»), оно все же носит *содержательный характер*. Иными словами, оно уже определено в своих отличительных чертах и в этой своей определенности может быть противопоставлено иному, каковым выступает *любая позитивность*. Будучи тематизированным в качестве основания бытия Dasein, утверждение «ничто» приобретает характер самодостоверного знания: «Имеет ли бытие-в-мире более высокую инстанцию своей способности быть, чем его смерть?»<sup>10</sup>

Между тем эта достоверность, как нетрудно заметить, принципиально отличается от очевидности «феноменов сознания».

---

<sup>9</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 267.

<sup>10</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 313.

Последние обнаруживаются автоматически после того, как осуществлен «поворот взгляда», предполагаемый феноменологической редукцией. Достаточно *обратить внимание* на то, как нам даны вещи и явления, и перед нами открывается особая область *бытия сознания*. Поэтому феноменология Гуссерля в целом сохраняет тот пафос, который пронизывает декартовское учение о методе: будучи открытым и пройденным однажды, этот путь познания становится всеобщим достоянием.

Совершенно иначе дело обстоит с достоверностью смерти и «ничто» как основания бытия Dasein. Будучи лежащим на поверхности, знание Dasein о своей конечности постоянно маскируется, заслоняется внутримирными нуждами и обстоятельствами. Для того, чтобы это знание приобрело характер очевидности, необходим бытийный, а не только познавательный акт. В «фундаментальной онтологии» Хайдеггера этот акт выступает под именем *решимости*. Речь идет, по сути дела, о принятии Dasein собственной конечности: «Эту совершенную, удостоверенную в самом Dasein через его совесть собственную открытость — *молчаливое, готовое к ужасу проектирование себя на собственнейшее виновное бытие* — мы называем *решимостью*»<sup>11</sup>. Данный акт, таким образом, становится тем динамическим центром, вокруг которого группируются все остальные экзистенциалы (совесть, вина и т. д.), анализ которых выходит за рамки нашей проблемы. «Открытость» (как возможность не быть, то есть отсутствие гарантированной основы существования) не просто обнаруживается как нечто самодостоверное, но должна быть *засвидетельствована*.

Тем самым вырисовываются следующие важнейшие моменты метода фундаментальной онтологии: во-первых, утверждение вторичного характера любых данностей сознания как того, что возникает внутри экзистенциальной структуры бытия-к-смерти; во-вторых, действие «опережающей» решимости, позволяющее

---

<sup>11</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 296–297.

распознать вышеназванную структуру в качестве своего рода «бесосновного основания» Dasein, наконец, в-третьих — выявление и анализ самой этой структуры. Разумеется, речь здесь идет опять-таки не о хронологии, а о топологии: располагаясь (точнее, осуществляясь) между «данностями сознания» и временностью как «основанием» бытия Dasein, решимость и позволяет впервые увидеть эти два полюса бытийного отношения. Но это как раз и означает, что тот фундамент, на анализ и описание которого нацелена фундаментальная онтология, не может выступать в качестве *самоочевидного содержания мысли*.

Иными словами, решимость как бытийный акт, высвечивая временность как основу сознания и, соответственно, всего того, что сознание открывает под рубрикой «внутримирного сущего», *сама по себе* не относится ни к сознанию, ни к фундаментальной структуре бытия-в-мире. Действие забегания вперед остается неуловимым не только для онтического, но и для онтологического анализа. Открывая возможность описания структуры временности (заботы), это действие само остается за пределами времени (так же, как и за пределами пространства, точнее, самой пространственности как «расположенности», характеризующей бытие-в-мире).

Несмотря на то, что собственный и несобственный модусы бытия Dasein утверждаются в фундаментальной онтологии как сосуществующие и всегда уже включенные в исходную структуру временности, решимость как своего рода переключатель, открывающий собственное в несобственном, остается здесь совершенной загадкой. В этом отношении можно с некоторой долей условности отождествить действие опережающей решимости и акт веры как осуществление *абсолютной возможности*. Однако именно потому, что сама решимость в рамках экзистенциальной аналитики Dasein не тематизируется, скрываясь в тени временности (заботы), «место», из которого разворачивается данный анализ, не совпадает с топосом вопроса о вере.

Это обстоятельство становится очевидным прежде всего в свете того понимания *возможности*, которое характеризу-

ет структуру временности. Парадоксальным образом эта возможность выступает в экзистенциальной аналитике как невозможность, коль скоро Dasein, распростертое между прошлым и будущим, никогда не может осуществиться: «Существуя как основание, что означает экзистировать как заброшенное, Dasein постоянно остается позади собственных возможностей. Оно никогда не экзистентно *перед* своим основанием, но только *из него* и *как оно*. Следовательно, бытие-основанием означает никогда не владеть основой своего бытия. Это *нет* принадлежит к экзистенциальному смыслу заброшенности»<sup>12</sup>.

Безнадежно опаздывая к своему началу, Dasein гонится за своей собственной возможностью без надежды ее догнать. Но здесь-то и возникает вопрос: *откуда (и кому)* открывается целостная структура временности, включающая в себя эту неосуществимую возможность? Из какой точки можно усмотреть и утвердить эти «никогда» и «всегда»? Такой точкой может быть только это странное «между», разделяющее собственный и несобственный модусы бытия Dasein. А постольку, поскольку по отношению к «опережающей решимости», открывающей это различие, речь идет о *действии*, можно сказать, что само «между» не локализовано во времени и пространстве, но как раз *делает возможной* локализацию Dasein. Именно поэтому «возможность не быть», характеризующая бытие способом Dasein, утверждается силой *абсолютной возможности*, реализуемой в акте «опережающей решимости». Этот внешний по отношению к структуре временности характер решимости угадывается, в частности, в описании самого перехода Dasein от несобственного к собственному модусу бытия. В то время как для первого модуса характерно иллюзорное представление о настоящем моменте, заполненном всевозможными «вещами мира», второй модус предполагает безостановочное движение от «уже» к «еще не», горизонтом которого выступает возможность не быть. Реши-

---

<sup>12</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 284.



мость вырывает Dasein из иллюзорного настоящего и помещает в структуру временности: «настоящее, в котором первоначально основано ниспадение в озабоченное подручное и наличное, в модусе первоначальной временности остается заключенным в будущем и бывшем. В решимости Dasein как раз извлекает себя из ниспадения, чтобы тем собственнее быть “здесь” в мгновенном взгляде (im Augenblick) на раскрытую ситуацию»<sup>13</sup>.

Этот момент, сопровождающий взгляд (и сопровождаемый взглядом) на ситуацию «здесь и сейчас», есть не точка на временной шкале, но само действие *раскрывания ситуации*. Именно поэтому данное действие не может корениться в структуре «исходной временности», осуществляясь «ниоткуда» и «нипочему». Соответственно, установка фундаментальной онтологии, нуждаясь в этом действии, в то же время не позволяет его тематизировать. Разумеется, речь здесь идет отнюдь не о какой-то ущербности данной концептуальной установки, но только о том, что эта установка нацелена на иную задачу. В качестве последней как раз и выступает описание Dasein своего собственного способа бытия, но способа, очищенного от иллюзий и случайностей «доонтологического» существования: «Существуя, оно всегда уже бросило себя на определенные возможности своей экзистенции и в таких экзистенциальных набросках доонтологически набросало что-то вроде экзистенции и бытия. Но можно ли лишиться этого столь важного для Dasein наброска то исследование, которое, как все исследования, само являясь видом бытия раскрывающего Dasein, готовит принадлежащее к экзистенции понимание бытия и хочет привести его к понятию?»<sup>14</sup>

Эта уже осуществляемая «понятность бытия» должна быть схвачена и обработана той силой, которая сама не принадлежит к этой «понятности», смыслом которой выступает временность — в противном случае все попытки Хайдеггера отвергнуть обви-

---

<sup>13</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 328.

<sup>14</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 315.

нения в «круге рассуждения» оказываются тщетными. «Круг» в позиции фундаментальной онтологии действительно отсутствует, но как раз потому, что доонтологическую и онтологическую установки разделяет действие «опережающей решимости», остающееся непрозрачным для данной позиции. Будучи утверждаемой в качестве «собственности самой заботы», решимость осуществляется только в *непостижимом усилии* разрыва с «до-онтологической понятностью».

Таким образом, фокусировка внимания на вере как на той *силе*, которой и осуществляется этот разрыв, требует изменения ракурса осмысления: необходимо сосредоточиться не на том, *что* открывается в качестве основания осмысленного существования, но на самом *моменте разрыва*. Иными словами, взгляд должен быть направлен на феномен свободы как то, что *экстерриториально* по отношению к бытию. Именно эта установка выступает организующим центром онтологической концепции Ж.-П. Сартра, представленной в «Бытии и ничто».

Фиксация мысли на абсолютном различии сплошного «бытия в себе» и бытия, нацеленного на смысл, не оставляет возможности признания какого бы то ни было «самодостовверного существования», каковым в фундаментальной онтологии Хайдеггера выступает временность *Dasein*. Тем самым в фокусе внимания оказывается не *вопрос о бытии*, но собственно *вопрос* — как действие отстранения от всякого бытия, шаг в *бездну ничто*. Понятый таким образом, вопрос действительно не может быть чем-то иным, кроме как проявлением чистой бессодержательной силы, не нагруженной никакой «чтойностью». Станным образом эта сила должна здесь трактоваться как исходящая от *небытия*: «вопрос есть мост, наведенный между двумя видами небытия: небытием знания в человеке и возможностью небытия в трансцендентном бытии. Наконец, вопрос предполагает существование истины. Самим вопросом спрашивающий утверждает, что он ожидает объективного ответа — такого, чтобы мы могли сказать: “Это так, а не иначе”».

Одним словом, истина в качестве дифференциации бытия вводит третье небытие как детерминанту самого вопроса — небытие ограничения. Это тройное небытие обуславливает всякое вопрошание, в особенности вопрошание метафизическое, которое и есть *наше* вопрошание»<sup>15</sup>.

Впрочем, дальнейший анализ структуры вопроса как раз и показывает, что речь здесь идет не о *собственно небытии* (каковое немислимо), но о «небытии на поверхности бытия», то есть о жесте отталкивания от того, что *есть*. Таким образом, позиция Сартра очевидно смещается по отношению к позиции Хайдеггера: если последняя основывает себя на «исходной временности», включающей в себя все возможные вариации бытия *Dasein*, то первая рассматривает саму структуру временности как порождение свободного действия от-странения от бытия. Тем самым в фокусе внимания действительно оказывается неукорененное действие, которое можно было бы истолковать как проявление веры (*абсолютной возможности*).

Между тем отождествление *свободы и сознания*, осуществляемое в «Бытии и ничто», вновь оставляет веру непроявленной, скрывает ее в тени — теперь уже в тени структуры сознания как особого бытия, «содержащего» ничто в самом себе. Не время основывает «бытие-вперед-себя», но сознание порождает время посредством разверзания пропасти ничто между своим прошлым и настоящим (которое, по сути дела, не есть, так как существует здесь только как то, что отвергается сознанием). Таким образом, абсолютная возможность как безусловная сила, обосновывающая собой *все*, вновь возводится к определенному основанию. Невзирая на то, что это основание парадоксальным образом не мыслится в качестве субстанции, оно все же выступает в роли последней инстанции, объясняющей, делающей возможным движение от-странения от бытия и прыжок в ничто. Эта обосновывающая роль сознания (а обосновать здесь необходимо не что

---

<sup>15</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М. : Республика, 2000. С. 44.

иное, как свободу!) удивительным образом оборачивается неу­молимой необходимостью, требующей вписать свободу в струк­туру бытия сознания: «Необходимо... чтобы сознающее бытие конституировалось само по отношению к своему прошлому как отделенное от этого прошлого посредством ничто; нужно, чтобы оно было сознанием этого отрыва от бытия, но не как феномен, который оно воспринимает, а как *осознающая* структура, кото­рой оно является. Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто. <...> Сознание и есть непрерывный процесс ничтожения своего прошлого бытия»<sup>16</sup>.

Сознание как «бытие, посредством которого ничто прихо­дит в мир», выступает здесь тем, что «само себя доказывает», то есть играет роль *первофеномена*. Парадоксальным образом этот первофеномен (в силу своей природы) переживается не как очевидность, предполагаемая верой, но прежде всего как тревога, то есть — как тотальная неуверенность. Речь идет о состоянии, которое, пользуясь выражением М. М. Бахтина, можно назвать «вечной неуспокоенностью». В самом деле, сознание как таковое, очищенное от всякого содержания, и есть не что иное, как вопрос, обращенный к бытию. Любой ответ по отношению к этому пер­вичному вопросу сразу же обнаруживает свою недостаточность, коль скоро задача сознания — «подвешивание» и присвоение *всего, что есть* — сама по себе парадоксальна. В конечном счете эта задача имеет смысл ровно постольку, поскольку она не может быть решена: будучи освоенным и присвоенным сознанием, *все, что есть* попросту перестанет быть. Именно поэтому в пережи­вании тревоги скрывается не только принципиальная неуверен­ность в истинности ответа на вопрос сознания, но и ощущение *неправомерности самого вопроса*. Таким образом, притязание сознания на тотальность само по себе оказывается *сомнитель­ным*, подлежащим вопрошанию.

---

<sup>16</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 65.

Это притязание было бы оправданным только в том случае, если бы бытие, от которого сознание от-страняется в акте вопрошания, также было бы «собственностью» сознания. Однако ситуация сознания прямо противоположна: оно существует именно как действие от-странения от того, что ему не принадлежит, в надежде его присвоить. Поэтому свобода, которая реализуется в акте вопрошания, сама, в свою очередь, оказывается под вопросом: «Именно в тревоге человек имеет сознание своей свободы, или, если хотите, тревога является способом бытия свободы как сознания бытия, как раз в тревоге свобода стоит под вопросом для самой себя»<sup>17</sup>.

Таким образом, предположение о том, что топос сознания (свободы), из которого разворачивается онтологический анализ «бытия-для-себя» в концепции Сартра, позволяет высветить феномен веры как абсолютной возможности, оказывается несостоятельным. Вера ускользает от внимания в тот самый момент, когда «первофеномен», призванный обосновать свободу, незаметным образом *раздваивается*. Сознание, не осознавшее себя таковым, и сознание, отдающее себе отчет в своей трагической «природе», — *два разных феномена*. Между тем и другим — все тот же неуловимый акт веры, который в данном случае парадоксальным образом не осуществляет трансцендирование сознания как конечного бытия, но, напротив, удерживает сознание в пределах своей конечности: «Человеческая реальность оказывается постоянным переходом к совпадению с собой, которое никогда не осуществляется. <...> В этом смысле второе картезианское доказательство неоспоримо: несовершенное бытие переводит себя к совершенному бытию; бытие, которое является лишь основанием своего ничто, возвышается к бытию, которое есть основание своего бытия. *Но бытие, к которому возвышается человеческая реальность, не есть трансцендентный Бог; оно находится в середине ее самой, оно является лишь человеческой*

---

<sup>17</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 66.

*реальностью в качестве целостности* (выделено мной. — Е. Б.)»<sup>18</sup>. Добавим — отсутствующей целостности, существующей только в модусе нехватки. Этой же недостаточностью характеризуется и понятие возможности, которое имеет в концепции Сартра отчетливо негативный смысл. Возможность — именно потому, что она выступает способом разделения сознания внутри самого себя — никак не может быть абсолютной: «Всякому сознанию *недостает чего-то... для*. Но нужно ясно понять, что недостаток не приходит к нему извне как недостаток растущей луны по сравнению с полной. Недостаток для-себя есть недостаток, которым оно *является*. Это набросок, проект присутствия по отношению к себе, как того, чего недостает для-себя, чтобы произвести бытие для-себя в качестве своего собственного ничто. Возможное является конститутивным отсутствием сознания, поскольку оно производит себя»<sup>19</sup>.

Иными словами, возможное в концепции Сартра — это именно то, что позволяет сознанию одновременно быть и не быть собой. Точнее, возможное отвечает здесь как раз за *небытие*. Отсюда понятно, что в этой интерпретации возможность оказывается своего рода негативом по отношению к возможности как *абсолютной мощи*. Это не способность безоговорочного утверждения чего бы то ни было (собственно, то, что выступает в качестве искомого в наших поисках), но то самое «не», которое отделяет «для-себя» от «себя».

Это «не», конституирующее бытие сознания, не просто маскирует акт веры как абсолютной возможности, но лежит в основе того принципиального *недоверия*, которое неизменно сопровождает любой сознательный акт. Сознание, задача которого, собственно, заключается в «переприсвоении» бытия, не может выполнить эту задачу иначе, кроме как путем лишения того, что «просто есть», его самоочевидного характера. Именно поэтому

---

<sup>18</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 122.

<sup>19</sup> Там же. С. 133.

вера как таковая оказывается в сартровской онтологии сознания не чем иным, как *самообманом*. По отношению к вере речь здесь идет, по сути дела, о приостановке критического движения сознания и о согласии последнего удовольствоваться «неубедительной очевидностью»<sup>20</sup>. Это согласие непреднамеренно, и в данном отношении оно может быть сопоставлено с хайдеггеровским «ниспадением» Dasein в «несобственное бытие».

Самообман веры возникает как естественное движение сознания, хватающегося за любую опору перед страшной перспективой небытия. Однако именно потому, что сознание в самообмане не выходит за свои пределы, ему никогда не удастся обмануться по-настоящему. Само согласие удовольствоваться «неубедительной очевидностью» скрывает в себе обреченность на неудачу. Последняя неизбежна ровно постольку, поскольку сознание, нацеленное на «переприсвоение» бытия, оценивает все, что «просто есть», в свете критерия достоверности, выдавая существующему своего рода «свидетельство о существовании». При этом сам упомянутый критерий парадоксальным образом не может быть подвергнут подобной оценке. Любая попытка такого рода автоматически ставит под подозрение само действие «принятия-за-истинное».

Именно поэтому сам феномен веры, оказываясь перед судом сознания, сразу же разрушается: «Таким образом, вера есть бытие, которое ставится под вопрос в своем бытии и может реализоваться только в своем разрушении, может обнаружиться, только отрицая себя; это бытие, для которого быть — значит появляться, а появляться — значит отрицаться. Верить — значит не верить.

Можно видеть основу этого: бытие сознания есть существование посредством себя, следовательно, осуществление бытия и посредством этого преодоление себя. В этом смысле сознание является непрерывным уходом от себя, вера становится неверием, непосредственное — опосредованным, абсолютное — относи-

---

<sup>20</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 102.

тельным, и относительное — абсолютным»<sup>21</sup>. Последний момент особенно важен: здесь вскрывается сама природа сознания, как раз и заключающаяся в *абсолютизации относительного*. Несомненный характер данной констатации, тем не менее, оставляет без ответа важнейший вопрос: на чем основано само действие утверждения относительного как абсолютного?

В конечном счете в онтологии сознания Сартра проступает структура, аналогичная онтологии *Dasein*: между спонтанным впадением в самообман как бегством от своей безосновности и трагической истиной «бытия для себя», обреченного на невозможность собственного осуществления, располагается *акт признания* этой истины. Этот акт и есть, собственно, само «между», которое не длится, но делает возможным само *дление* «бытия для себя», иными словами, принципиальную неокончателность этого бытия. Сама эта неокончателность в онтологии Сартра является окончательной и не подлежит обжалованию. Данное обстоятельство как раз и указывает на то, что само действие утверждения этой неокончателности выходит за рамки последней, то есть имеет *внешний* характер по отношению к структуре «бытия для себя». Акт веры, таким образом, удерживая собой эту структуру, остается за сценой этой драмы сознания. Это означает, в свою очередь, что свобода как проектирование сознанием своих собственных возможностей не совпадает со свободой, делающей возможным сам акт веры. Иначе говоря, вера как абсолютная возможность вновь прячется за относительной возможностью сознания, а загадка «абсолютизации относительного» остается неразгаданной; свобода как *утверждающее действие* скрывается за свободой «ничтожения».

Эта констатация вновь обращает нас к вопросу о правомерности самой задачи (уже определенной выше в качестве невозможной): задачи высветить, сделать предметом осмысления то,

---

<sup>21</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 103.



что всегда стоит за каждым движением мысли — утвердительным, отрицательным или вопросительным. Даже вопрошание, характеризующее модус бытия сознания в онтологии Сартра, опирается на эту вездесущую силу как на «чистое да»: за каждым вопросом скрывается признание необходимости самого вопрошания, в противном случае вопрос даже не мог бы быть заданным. Именно поэтому та «обреченность на свободу», которая, по Сартру, отличает человеческое бытие, скрывает в своей сердцевине *обреченность на веру*.

Данное обстоятельство не может быть нивелировано даже теми вариациями современной феноменологии, в рамках которых предпринимаются попытки заглянуть за ширму, скрывающую процесс становления-феноменом. Подобная методологическая стратегия закономерным образом предполагает задачу выявления такого «слоя опыта», который предваряет не только трансцендентальную субъективность, но и универсальную структуру бытия-в-мире в хайдеггеровской фундаментальной онтологии. По отношению к этому опыту хайдеггеровское *Da-sein* все еще слишком активно, несет на себе отчетливо выраженный отпечаток субъективности, в то время как упомянутые вариации феноменологической философии нацелены на описание того, что делает возможной саму субъективность. В контексте этой задачи объектом внимания феноменолога становится, согласно характеристике современной французской феноменологии, данной А. В. Ямпольской и С. А. Шолоховой, «аффицированная субъективность». Как отмечают упомянутые авторы, подобное изменение ракурса описания расширяет и обогащает поле феноменологической проблематики: «Пассивная аффицированность — извне или изнутри — не является всего лишь изнанкой своей или чужой активности; аффицированный субъект, перестав быть агентом, продолжает быть носителем или, точнее, посредником в феноменализации мира, Другого и Бога. Следовательно, ценность аффицированной субъективности, становящейся для французских феноменологов областью фено-

менологической работы *par excellence*, заключается не столько в ней самой, сколько в ее роли посредника, а именно “среды феноменализации”: не-данные или же сверх-данные феномены доступны только через тот след (рану, травму, шрам), который они на субъекте оставляют»<sup>22</sup>.

На первый взгляд, данный (косвенный) путь, открывающий доступ к неявным «феноменам до феноменов», представляется близким (если не тождественным) тому пути осмысления феномена веры как абсолютной возможности, который был намечен во введении к настоящей работе. В частности, указание на нехватку веры как на момент, открывающий доступ к ее осмыслению, может быть соотнесено с вышеупомянутым методологическим поворотом к исследованию «аффицированной субъективности».

Между тем за этим сходством методологических стратегий скрывается важное различие. Любая вариация осмысления «среды феноменализации» неизбежно связана с тем же самым удвоением, которое характерно как для классической (гуссерлевской) феноменологии, так и для тех образцов феноменологической онтологии, которые представлены в творчестве М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра. Это удвоение возникает в тот самый момент, когда феноменолог осуществляет выход на/за пределы трансцендентальной субъективности и обращается к анализу *того, что делает эту субъективность возможным*. Вне зависимости от того, что выступает в качестве этого неявного условия возможности субъективности, это таинственное нечто (так же, как в случае со структурой временности *Dasein* или сознанием, существующим способом «ничтожения бытия») *еще должно быть утверждено*, должно обрести легитимацию своего статуса. Соответственно, это означает, что вышеупомянутый методологический поворот к «неявным феноменам» вновь оставляет

---

<sup>22</sup> (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М. : Академ. проект, 2014. С. 6–7.

за кадром это движение утверждения, или акт веры. Последний всякий раз скрывается за кажущейся непрерывностью того или иного условия возможности феноменов, условия, утверждаемого в качестве непреходящего — даже в том случае, если неизменным оказывается само изменение. Так, в «неинтенциональной феноменологии» М. Анри роль такого динамического условия мышления как «среды феноменализации» играет Жизнь как «импрессия» или «самоофицированность»: «Но разве импрессия не изменяется, причем постоянно? Есть то, что никогда не изменяется, что никогда не прерывается, и это есть то, что делает ее импрессией, что составляет в ней сущность жизни. Итак, пусть жизнь изменчива, как Эврип, она изменчива, однако, таким образом, что, несмотря на все вариации, не перестает быть Жизнью, причем в абсолютном смысле: это сама Жизнь, само самопереживание, не перестающее переживать само себя, быть самим собой абсолютно, единственным и самотождественным С собой»<sup>23</sup>. Парадокс, однако, заключается в том, что эта самотождественность может быть признана, утверждена только в том случае, если будет дополнена движением веры, *внешним* по отношению к «единственной Жизни». Тем самым эта единственность автоматически оказывается под вопросом.

Эта дополнительность веры (как в смысле ее невключенности в «среду феноменализации», так и в смысле ее необходимости для выявления этой среды) характеризует и такие версии современной феноменологии, как «метафизическая этика» Э. Левинаса, концепция «насыщенного феномена» Ж.-Л. Мариона или описание «мерцающих кажимостей» М. Ришира. Каждый следующий шаг по направлению к неявным условиям возможности феноменов осуществляется не чем иным, как все той же *силой абсолютной возможности*, чистого «да», которая имеет безусловный характер.

---

<sup>23</sup> Анри М. Материальная феноменология / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. М. : СПб. : Центр гуманитар. инициатив, 2016. С. 51–52.

Напротив, задача феноменологического осмысления самой веры исключает подобное удвоение, коль скоро это означало бы, что сила, направляющая мысль, и сила, на которую мысль направлена, — не одно и то же. Вышеупомянутый вариант феноменолого-онтологической редукции как *реального выхода на границу мира* может быть осуществлен не через удвоение, но, напротив, путем своего рода обнуления мысли, точнее — содержания последней. Иными словами, речь идет об апофатическом движении мысли, нацеленном на «ничто» ее содержания. Однако, ровно постольку, поскольку целью здесь выступает сила, наделяющая любое содержание действительностью, это «ничто» парадоксальным образом оказывается позитивным. Это, если можно так выразиться, «ноль со знаком плюс», мгновенно превращающий *незначимое в значимое*.

Отмеченная выше невозможность удвоения веры в акте ее тематизации позволяет уточнить координаты того «места», в котором (или из которого) осуществляется этот акт. Это уточнение, впрочем, также неизбежно должно иметь негативный характер, указывая прежде всего на то, чем это «место» *не является*. Первое, что здесь должно подвергнуться отрицанию, — попытка локализовать веру в уже существующем и размеченном пространстве мира. Следует отметить, что подобное отрицание в отношении «начала» — как бы оно ни трактовалось — отнюдь не новость для современной феноменологии. Однако, пожалуй, наиболее близким задаче локализации акта веры как «места мест», учреждающего мир, можно назвать концепт сверхстрастности А. Мальдине.

«Сверхстрастность» как способность к безусловному раскрытию не может существовать иначе, как в своем осуществлении. Именно поэтому страстность как претерпевание парадоксальным образом сливается здесь с действием, коль скоро раскрытие себя по отношению ко всему, что приходит из мира, не происходит само собой. Сверхстрастность, таким образом, не просто существует в «междумирье», в пространстве «между»,

но создает это пространство как «пропасть события». Именно в этой пропасти кроется та сила, которая свободна от всякого «что», от «вещей», выступая условием их обновления и преобразования: «Сверхстрастность предполагает раскрытие, свободное от всякого наброска. Принимая раскрывающее всякий раз другой мир событие, здесь-бытие преобразуется. Зачастую, когда старый мир раскалывается, возникает момент неуверенности, в котором здесь-бытие подвешено над пропастью события. Однако в результате преобразования здесь-бытия пропасть исчезает сама собой в явственности раскрытого, а головокружение — в ритме. Здесь-бытие предстает перед самим собой, но под новым углом. И этот угол — не та сторона, которой повернуты к нам вещи, но горизонт, превосходящий всякое ожидание, из которого все приходит, такой горизонт, к существованию которого приходим мы сами»<sup>24</sup>.

Вместе с тем именно эта нацеленность на «горизонт, превосходящий всякое ожидание», вновь оставляет саму *силу раскрытия* этого горизонта на периферии взгляда. Здесь, на этой границе, которую в данном случае можно рассматривать как рубеж, разделяющий претерпевание и активность, становится неизбежным принципиальный вопрос: возможно ли вообще сфокусировать внимание на вере как на силе, направляющей это внимание? Весьма показательным в этом смысле оказывается замечание М. Ришира относительно способности мыслящего к самотрансценденции: «здесь, без сомнения, мы сталкиваемся с одной из наиболее непостижимых загадок — как это возможно? Как мы можем отстраниться, пусть только и на мгновение? Как возможно занять дистанцию по отношению ко времени и по отношению к первичному овременению, к миру, к вещам и ко времени, как перестать быть всецело захваченным ими? Нет сомнения, что именно эта способность отстраниться всецело

---

<sup>24</sup> Мальдине А. О сверхстрастности // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. С. 202–203.

отличает нас от животных. Необходимость, какого бы порядка она ни была, не в состоянии ее ни объяснить, ни отменить. Поместив ее в бытие, пусть даже и в бытие как таковое, мы тем самым неисцельно упразднили бы ее»<sup>25</sup>.

Эта «способность отстраниться», отсылающая, согласно М. Риширу, к знаменитому платоновскому «вдруг», в конце концов действительно представляется совершенно непостижимой, закрытой для любых попыток проникнуть в ее тайну. Эта недоступность для взгляда связана именно с тем, что, становясь видимым, движение отстранения (совпадающее с движением утверждения или отрицания) неминуемо превращается в свою копию, провоцируя то самое удвоение, о котором говорилось выше. Таким образом, задача осмысления феномена веры обращивается вопросом о возможности пути, позволяющего «очистить» этот феномен от всякого содержания (от того, что выступает «объектом» утверждения или отрицания в акте веры), *избегая вышеназванного удвоения.*

Сама постановка данного вопроса побуждает возвратиться к упомянутой характеристике феноменологического мышления, данной М. К. Мамардашвили, то есть сфокусировать внимание на «скандале фактичности самого разума». Предпринятый выше анализ методологических возможностей осмысления веры, предлагаемых различными вариациями феноменологии, подводит к неизбежному выводу о том, что сама вера и есть искомый «феномен феноменов», что одновременно означает — «событие мысли» или «живая форма» мысли. В таком случае осмысление веры должно совпадать с ее осуществлением. Соответственно, в этом целостном акте *учреждается само место, в/из которого наделяется смыслом любое содержание.*

Именно вокруг этого «места» (не присутствующего и не отсутствующего, но «места», которое должно быть создано ак-

---

<sup>25</sup> Ришир М. Ελοχή, мерцание и редукция в феноменологии // (Пост)-феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. С. 226.

том веры) выстраивается феноменология сознания М. К. Мамардашвили, в рамках которой само сознание мыслится как лишенное всякого содержания: «Философский акт как звено актов. Ни мысль (в смысле познания), ни действие, ни чувство. Какое-то выпадение и потом продолжение. Он сам феноменален (состояния сознания)»<sup>26</sup>. «Акт сознания», «философский акт» или «акт веры» здесь — «имена» того неизменного, которое только и дает возможность именовать, то есть говорить и действовать осмысленно. Этот, говоря словами Мамардашвили, «пустой шаг» не подлежит удвоению по простой причине: *там нечего удваивать*. Бессодержательный характер данного акта оборачивается его единственностью, иными словами — *совпадением возможности и действительности его осуществления*. Отсюда понятно, что эта феноменология «пустого шага» и есть единственно возможный метод (путь) осмысления веры, причем возможный не в смысле предварительной оценки и выбора, но в смысле *уже-осуществленности*.

Этот путь не предполагает никакой последовательности шагов, коль скоро его начало и конец совпадают в том моменте, который Мамардашвили называет *locus mysticus*. Каждый шаг на этом пути включает в себя весь путь целиком именно в силу того, что «ноль со знаком плюс» не имеет размера, точнее — есть преодоление всякой размерности. Этот шаг есть не что иное, как реализация простейшего элемента силы как *абсолютной возможности*, наделяющего своей действительностью все, что угодно, но никогда не сливающегося ни с чем: «Простейшее “я могу”». Ноумен всякой вещи этого рода, и мое участие в нем (“большее”, субъективно определенное, но объективно не имеющее разрешающих предметных выражений и пустое в фокусирующей точке).

Что бы ни было, я могу, все это не имеет значения, и всякое время есть время. Имеет значение лишь то, что возможно

---

<sup>26</sup> Мамардашвили М. К. Из архива // М. К. Мамардашвили. Введение в философию. М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 357.

только со мной, извлеченным и содержащимся внутри “вечного акта”»<sup>27</sup>.

«Я могу» здесь — *отдельно от всего*, именно поэтому отличие реального состояния, маркируемого выражением «я могу», и самого этого выражения (говоря словами Мамардашвили, «вербальной копии» этого состояния), является абсолютным. Эта разница остается совершенно невидимой, так сказать, снаружи «я могу» как *кванта силы*, она обнаруживается только в самом «вечном акте».

Означает ли, однако, все вышесказанное принципиальную теоретическую бесплодность этого странного пути, который в буквальном смысле никуда не ведет? Если «имеет значение лишь то, что возможно только со мной», то какова значимость того, что выпадает в осадок в результате схватывания и описания вышеупомянутого кванта силы как простейшего элемента веры? Очевидно, что ответ на этот вопрос вновь оказывается в зависимости от присутствия или отсутствия элементарного «я могу».

Это означает, собственно, окончательное переключение философии с теоретического регистра на практический; смысл философского акта исчерпывается собственным воспроизведением. Иными словами, смысл этого акта заключается в актуализации самого смысла, наделяющего значимостью *все, что угодно*, в том числе (или прежде всего) — тот непосредственный *след* данного акта, в качестве которого выступает философский текст. Последний, таким образом, обретает амбивалентный характер: выступая, согласно выражению Мамардашвили, «производящим произведением», побуждающим к свершению акта веры (или «пустого шага»), он в то же время нуждается в этом акте как особом «считывающем условии» своего смысла. Абсолютная пассивность (как открытость Иному) и абсолютная активность

---

<sup>27</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 474–475.



(«я могу») здесь действительно сливаются в движении отстранения от всякого содержания.

Изнутри этого движения оказывается совершенно неважным выяснение происхождения самой силы: любой теоретический вопрос (в том числе и вопрос о статусе субъекта, выступающий одним из ключевых в контексте «постфеноменологических» дискуссий) возникает уже, так сказать, «в луче» этой силы. Но именно потому, что речь идет о *силе*, эта невозможность сознательного (рассудочного) воспроизводства данного состояния не означает необходимости признания собственной вторичности. Востребуемым здесь оказывается парадоксальное удерживание двух противоположных векторов этой силы: впускание ее в себя (выступающее, собственно, условием этого «себя») и движение навстречу этой силе. Все, что можно сказать об этом странном моменте — это то, что само присутствие силы как бы *отсекает* прошлое и делает бессмысленным «генеалогические исследования»: «Пути, которыми к нам (или к другим) приходят впечатления (приятные или неприятные), никак не определены. <...> Сюда относятся все сдвиги восприятия (или сдвиговые восприятия), за которыми стоит *ищущее себя присутствие силы* (выделено мной. — Е. Б.), элементарной действенности (т. е. движения в сознании, отвечающего сдвигу Сферы), рекомпозирующей себя, а ее нельзя произвольно воспроизводить, повторить и иметь, и можно только... молиться (и, сознавая свою правоту, сигать с седьмого этажа)...»<sup>28</sup>

Между этими «нельзя» и «можно» — разница, невидимая с позиции теоретического разума. Последний всегда так или иначе завязан на содержание, нацелен на описание «чтойностей» мира. Констатация невозможности «произвольно воспроизвести» силу означает именно несвязанность этой силы каким бы то ни было содержанием. «Молиться» же — значит совершать акт полного отказа от содержания, от каких бы то ни было га-

---

<sup>28</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 536.

рантий существования искомой силы. Эта сила может найти себя только в содержательной (предметной) «немощи»; именно поэтому можно утверждать обратно пропорциональное соотношение содержательности (предметности) и веры как *абсолютной возможности*.

Таким образом, можно дать предварительное определение веры как условия значимости любого содержательного знания и, соответственно, действия, направляемого этим знанием: *вера есть дискретизация или квантование непрерывной «ткани мира»*, или, что то же самое, выявление иллюзорного характера этой непрерывности.

Это понимание веры очевидным образом перекликается с «прыжком», тематизированным в хайдеггеровской работе 1930-х гг. «К философии (о событии)»: «Прыжок — это знающее в-прыгивание (Ein-sprung) в мгновенность места наступления, то первое, что у-лавливает (erspringt) сокрытие о-своения (Er-eignug) в указующем слове...»<sup>29</sup> Представляется, что тема прыжка здесь продолжает и развивает тему решимости, обозначенную, но, как было отмечено выше, оставшуюся на периферии «экзистенциальной аналитики» «Бытия и времени». Эта перекличка, однако, не скрывает существенного различия. Та тематизация «прыжка» и «события», которая имеет место в упомянутом труде немецкого мыслителя и находит свое продолжение в последующем «повороте» (die Kehre), осуществляется все же в контексте *теоретического разума*, пусть даже и переставшего ассоциировать себя с «метафизикой». Ключевой задачей теоретической мысли всегда остается *высказывание, проговаривание* — если не «положения дел», то «бытия» или «ничто». Именно эта задача провоцирует те эксперименты с языком, которые отличают мысль как раннего, так и позднего Хайдеггера. За этими усилиями так или иначе проглядывает требование соответствия

---

<sup>29</sup> Хайдеггер М. К философии (о событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2020. С. 305.

того, *что* говорится, тому, *о чем* говорится. Само это требование, в свою очередь, неявно апеллирует к «общему» — невзирая на все утверждения единственности события мысли. Иными словами, тематизация прыжка как утверждение дискретности мысли не оборачивается здесь вышеупомянутым переключением регистра — с теоретического на практический. Данное переключение очень точно охарактеризовано С. В. Комаровым: «Мы должны живым движением осуществиться в мире. *Бытие-в-мире как решимость быть, как бытийственное долженствование, как бытийная задача.* Мы не спекулятивным, а действительным путем “восстанавливаем” себя как живое присутствие на границе феноменального мира. В этом смысле оказывается, что сама задача обнаружения себя как бытийствующего субъекта несет с собой свое решение. Суть дела не в том, чтобы познавать, а в том, чтобы быть, существовать в качестве разумного существа»<sup>30</sup>.

Можно сказать, что это переключение выступает самым *актом веры*, разрывающим любую непрерывность — и прежде всего непрерывность, связывающую говорение и то, о чем говорится (или даже то, что выговаривается). Таким образом, свершаясь, акт веры автоматически замыкает, «герметизирует» событие мысли-бытия вместе с его выговариванием или описанием. Но это как раз и означает, что здесь отпадает всякая нужда в поисках какого-то особого языка, пригодного для этого выговаривания! Всякое слово оказывается одновременно пригодным и непригодным для выражения невыразимого, коль скоро это слово обретает смысл все в том же акте веры. В отсутствие же этого акта все слова оказываются в буквальном смысле *неразличимыми*: только «квант веры» как чистое различие о-смысляет любое слово. Парадоксальным образом именно этот «перерыв постепенности» открывает «различительное пространство (т. е. пространство, “мир” различия, *уникального* зазора между “языком языка” и “языком”

---

<sup>30</sup> Комаров. С. В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 726.

как условие возможности общения с уникальным *другим* или уникальных — друг с другом (и всех — с Богом)»<sup>31</sup>.

Связь (с собой, с другим и с миром) осуществляется только в разрыве, целостность обретается только в признании и принятии своей фрагментарности, точнее, просто фрагментарности, частичности как таковой, коль скоро «свое» здесь опять-таки существует только в модусе отсутствия. В этом движении от-странения от всего частичного желание целостности и ее обретение (точнее, всегда-уже-имение) сливаются. Тем самым действие (нацеленное *вовне*) совпадает с принятием, впускаяем в себя (нацеленным *вовнутрь*) — ровно постольку, поскольку это движение осуществляется «перпендикулярно» по отношению к обоим этим векторам.

Этот акт пересекает горизонталь времени (и, соответственно, пространства как той или иной организации мира) *в любой точке*. Именно поэтому *locus mysticus* не имеет никакой внутримирной «прописки», в том числе не может быть отнесен к «религиозному» как к какому-то привилегированному способу доступа к трансцендентному: «Исцеляющее повторение первичного деяния, архетипального жеста (в мифе — ритуалом и литургией, но уже *locus mysticus* исключает ритуал и литургию, ибо в нем каждое время есть “оно, время”, выделяемое вертикалью трансвременного, метавременного и метасознательного — ср. “новое творение” суфиев, т. е. уже в том, что может быть религиозно пережито, есть точка неритуальной и нелитургической организации сознания)»<sup>32</sup>.

Таким образом, это «исцеляющее повторение первичного деяния» всякий раз одновременно и «старое», и «новое», коль скоро само различие того и другого открывается исключительно изнутри этого деяния. Тем самым лишается смысла различение «первого начала» и «другого» начала, предпринимаемое Хайдег-

---

<sup>31</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 583.

<sup>32</sup> Там же. С. 514–515.

гером в упомянутом труде «О событии»: «Первое начало полагает истину сущего без того, чтобы спрашивать об истине как таковой... Другое начало испытывает истину бытия и спрашивает о бытии истины...»<sup>33</sup> В «поперечном» движении трансцендирования начало всякий раз оказывается окончательным, не оставляя никакой возможности выстраивания каких бы то ни было иерархий.

Итак, все вышеописанные парадоксы метода (пути) осмысления веры в конечном счете сводятся к одному моменту: сама метафора пути оказывается здесь в буквальном смысле слова *неуместной* в силу того, что из точки «первичного деяния» *никуда невозможно двинуться*. Осмысление веры целиком исчерпывается актом веры, и наоборот. Таким образом, вера есть прежде всего «вера в веру», или, точнее говоря, *доверие к вере*.

В ситуации невозможности удвоения этого «первофеномена», совмещающего в себе *явление и то, что является*, лишается смысла и всякая попытка его феноменологического анализа. Последний невозможен ровно постольку, поскольку акт веры неразложим. Мгновение, высвечивающее истину, само всегда остается невидимым, не успевает быть схваченным посредством сознания. Более того: в этот «вневременной миг» (все то же платоновское «вдруг»!) оказывается невозможным схватить, зафиксировать и *то, что высвечивается*. Всякая попытка подобной фиксации уже отмечена безнадежным опозданием к высвеченной этим мигот истине. Тема этого опоздания, как известно, одна из центральных в философии XX–XXI столетий: помимо хайдеггеровского «Ereignis», здесь можно вспомнить и «след» Ж. Деррида, и сингулярность как «событие смысла» Ж. Делёза, и безначальность «бытия-с...» Ж.-Л. Нанси. Описание того, что открывается в свете этого мига, фиксирует всегда уже *не то*.

---

<sup>33</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Heidegger M. Gesamtausgabe. III Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge — Gedachtnes. B. 65. V. Klostermann, Frankfurt a/M, 2014. S. 179.

Однако — и здесь открывается важнейшее отличие «феноменологии пустого шага» Мамардашвили от иных версий современной феноменологии — это отнюдь не означает *невозможности описания* того, что открывается в этом «пустом шаге». Вместе с тем это описание особого рода: оно обращено не к тому, что является, *видится*, но к тому, что *предполагается* самим осуществлением акта веры. В конечном счете этот акт подразумевает только одно: *то, что делается здесь и сейчас, с моим участием, имеет смысл*. Актуализация этого переживания и есть то, для чего существует философия: «Единственное дело философии — это нам уместить себя (с событиями своего индивидуального сознания) в мире...

Язык философии есть экспериментальная техника такого умещения, и “миродицея” — дицея мира, *в котором это возможно*. Этот мир (“так и должно было быть”) *реконструируется рационально* (выделено мной. — Е. Б.). Это мышление началами и принципами. Философия есть язык, на котором или посредством которого мы подчиняем себя реальности и высвобождаем в себе ее бесконечную творческую потенцию»<sup>34</sup>.

Иными словами, феноменология веры как абсолютной возможности есть не что иное, как ответ на единственный вопрос: *каким должен быть мир, чтобы мое действие (бытие-мысль) было действительным, то есть имело смысл всегда, везде, при любых обстоятельствах?* В силу того, что данный вопрос задается только изнутри самого акта веры, он имеет в виду не гипотетическую, но *всегда уже осуществленную возможность*. Именно поэтому «трансверсальное» движение веры осуществляется до различения сущего и должного.

В таком случае «миродицея» как рациональная реконструкция мира, подразумеваемого актом веры, также имеет не теоретический, но практический смысл; описание «примет» этого мира обращено только к тому, кто уже пытается «уместить себя

---

<sup>34</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 515–516.

в мире». Эта задача как «ищущее себя присутствие силы» и есть то «считывающее устройство», которое позволяет распознать вышеназванные «приметы» и, соответственно, актуализировать мир, делающий возможным акт веры. Таким образом, вера как *доверие к вере* обнаруживает еще одну грань: исполняясь в мире абсолютной возможности, движение трансцендирования оказывается в том числе и актом доверия тому, кто за пределами этого мира. Иными словами — к тому, кто должен совершить собственное (единственное и неповторимое) «трансверсальное» движение к смыслу. Или, что то же самое — *движение веры*. Все последующие рассуждения есть не что иное, как подобная попытка фиксации этих невидимых примет мира, который всегда уже скрыт от сознания миром вещей, или предметной действительностью.



## Глава 2

# МИР

**В**опрос, задающий направление вышеназванной миродичеи, может быть переформулирован следующим образом: «каков мир, в котором имеет место *абсолютная возможность*, или *я могу?*». Сама эта формулировка, в свою очередь, предполагает очевидный ответ: коль скоро речь идет об *абсолютной* возможности, совпадающей с абсолютной действительностью, единственным «содержанием» (бессодержательным!) такого мира выступает сама возможность, или *сила*. Иначе говоря, мир как «объект» веры есть не что иное, как силовое поле, своего рода заряженное пространство, по отношению к которому любое предметное содержание (в том числе и «чтойность» моего «я») оказывается вторичным. То, что мир — не просто совокупность вещей, но и что-то сверх этого, давно замечено в философии. Однако в контексте веры как абсолютной возможности это «сверх» нельзя помыслить и как некое безразличное пространство, сцену, на которой разыгрывается драма бытия. Мир абсолютной возможности *виртуален* в том смысле, что само его место есть *функция усилия*. Или, что здесь то же самое — *функция события*.

Сила (возможность) первична в этом мире не во временном смысле, коль скоро и само время как фундаментальная характеристика мира оказывается в функциональной зависимости от силы. Первичность (начальный характер) здесь выступает синонимом отмеченной выше неудваиваемости силы. Мир как неуловимое,



невидимое *целое* есть не просто объект ностальгии (Новалис, Хайдеггер) и предмет глубинного поэтического переживания. Целое не столько усматривается, сколько создается, творится. Однако речь отнюдь не идет о сознательном собирании целого из фрагментов (вещей) мира. (Вос)производство мира как целого есть *эффект усилия* как ничем не сдерживаемого движения к смыслу (точнее, движения смысла). Иными словами, целое есть эффект реализации, осуществления самого «я могу»: «Все элементы целого нуждаются в усилении (фокусирующем). Стоит ослабнуть усилию — уходит целое, невидим предмет. Как если бы простейший четкий контур требовал гениальности. Отсюда образ человеческого стояния и непрерывного бодрствования. “Трудится Отец мой все время, тружусь и я” — вот и вся философия. Это элемент силы, существующей в момент явления (это фактически нулевое действие): внимательность и концентрация, памятьливость и понятливость»<sup>1</sup>.

В этом виртуальном или силовом ключе может трактоваться и начальный тезис «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна: «Мир есть все, что происходит» (*букв.* — «Мир есть все, что случается или выпадает (*der Fall ist*)»)<sup>2</sup>. Мир не пребывает, а *находится* в том смысле, что он еще должен быть найден в особом состоянии, резонирующем с Целым. Последнее по определению нерасчленимо, в силу чего всякое представление о *мироустройстве* всегда уже опоздало к миру как целостности, или как к простому «есть». Именно поэтому само «есть», как об этом говорится в афоризме 5.552 «Трактата», не является опытом<sup>3</sup>. Мир как существующий может быть схвачен только в силовом поле самого существования, не отягощенного

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К. Из архива // Мамардашвили М. К. Введение в философию. М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 548.

<sup>2</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы (Часть 1) / пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М. : Гнозис, 1994. С. 5.

<sup>3</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Ч. 1. С. 54.

никакой предметностью. Соответственно, нагруженность мира вещами и отношениями выступает помехой этому схватыванию, затрудняет его.

Эта обратно пропорциональная связь мира как данности и мира как эффекта переживания усилия отчетливо проговаривается А. Бергсоном в «Творческой эволюции»: «если дана эта творческая сила (как ключевая черта реальности, по Бергсону. — Е. Б.), то стоит ей отвлечься от самой себя — и она ослабит напряжение, стоит расслабиться — и она станет протяженной, стоит стать протяженной — и математический порядок, царствующий в расположении столь различных элементов, и неуклонный детерминизм, вновь их соединяющий, засвидетельствуют собою разрыв в творческом акте, ибо они составляют одно целое с самим этим разрывом»<sup>4</sup>.

Таким образом, целостность мира как силового поля не просто рождается в акте веры, но, собственно, существует только в этом формате — рождения или «случая». Именно поэтому еще одним очевидным свойством этого мира оказывается его *принципиальная незавершенность* — во всех мыслимых аспектах незавершенности. Будучи дополнительным по отношению к случившемуся акту веры, мир есть не что иное, как приглашение к действию, неотделимое от самого действия. Это своего рода впускающая пустота, в которой действие парадоксальным образом *уже предположено*.

В этой приглашающей пустоте растворяется любая определенность, коль скоро опережающее всякие данности силовое поле не может быть чем бы то ни было о-граничено, о-пределено. Мир абсолютной возможности невидим именно потому, что там еще *ничего видеть*, всякий момент схватывания «чтойности» оказывается вторичным по отношению к этому неопределенному фону. «Есть» как эффект усилия, или акта веры, выступает здесь усло-

---

<sup>4</sup> Бергсон А. Творческая эволюция / пер. с фр. В. А. Флеровой. М. : Жуковский : Кучково Поле, 2006. С. 219.

вием «до-определения» мира, позволяющего видеть и мыслить *то, что есть*. Речь идет, согласно выражению Мамардашвили, о «понимательном элементе», имеющем динамическую природу: «И если (и когда) мыслю “есть”, то происходит когитальный эффект (меня из меня вырывающий в реальность): бытие *есть* (я ведь *есть* и мыслю), и поэтому могут быть понятия *вещей* мира (Декарт), ибо в составе мира уже со-держится (ведь произведено миром до-определяющее “есть” меня самого, самопрозрачного и не являющегося объектом (или *personal agency*)) то, что есть понимание-бытие, в лоне которого восприятия и т. п. могут быть *испытаны* как вещи и описаны в понятиях (ведь “создали”, с его понимательным элементом, чтобы испытать и пережить!). Место, пустующее для необходимого до-определения, заполнено — *когито!* Ну и миродицея, можно сказать!»<sup>5</sup>

Мир оправдывается только в своей наполненности смыслом, что означает — до и помимо своего содержания. Иными словами, мир *сначала* исполняется смыслом (и тем самым оправдывается), и только потом уже о-пределяется как такой-то и такой-то. Здесь, впрочем, еще раз следует указать на вневременную природу этих «сначала» и «потом». Эта принципиальная неопределенность (и неопределимость) мира как «объекта» веры позволяет взглянуть на многие проблемы современной онтологии и теории познания под новым углом.

Прежде всего получает объяснение феномен множественности, по-прежнему оставляющий осадок неудовлетворенности, невзирая на, казалось бы, бесповоротное его признание и утверждение в современной философии и в целом в современной культуре. Все попытки построения плюралистической онтологии, теории познания, эстетики и в особенности этики неизменно порождают сомнения в своей состоятельности в силу простой причины: любая концептуализация неизбежно требует единства позиции. Стремление преодолеть эту принципиальную трудность

---

<sup>5</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 444.

путем трансформации языка (этим стремлением отмечены многие опыты современной философии, от Хайдеггера до различных версий постструктурализма и постфеноменологии) не в силах устранить вышеназванную причину: Логос во всех своих превращениях так или иначе предполагает единство.

Признание и утверждение мира абсолютной возможности как «поля сил», выступающего условием какой бы то ни было концептуализации, радикально меняет онтологическую оптику и, соответственно, позволяет иначе взглянуть на проблему концептуальной множественности. Строго говоря, сам мир абсолютной возможности не может быть назван ни единым (Одним), ни многим. Само «случание» (сбывание) этого мира выступает условием возможности противопоставления единства и множественности.

Ставшее общим местом в современной культуре утверждение контекстуальности любой (оформленной, высказанной) истины нередко попадает в замкнутый круг бесконечного прояснения этого контекста. В этом кружении, как правило, совершенно теряется какая бы то ни было точка опоры и исчезает система координат: любые условия суждения (социальные, культурные, исторические, психологические и т. д.) также, в свою очередь, обусловлены и, соответственно, нуждаются в прояснении контекста. Дела не меняет даже обращение к ресурсам концепта «событие», инициированное Хайдеггером и предпринимаемое многими мыслителями прошлого и нынешнего столетий. Данные опыты в различных вариациях (и при всей своей апофатической направленности) опять-таки чаще всего нацелены на *концептуализацию события*. Иными словами, речь вновь идет о безусловно значимой, но все же теоретической задаче, имеющей универсальный смысл.

Это относится даже к таким радикальным попыткам переосмысления смысла, как «философия совместности» Ж.-Л. Нанси. Определяя вслед за Хайдеггером событие как «появление пространства и времени как таковых», Нанси задается вопросом:

«Поддается ли открытию эта открытость? Может ли она быть изложенной или представленной? (И какое понятие сюда подходит? Идет ли речь о том, чтобы представлять, означивать, осуществлять или задействовать? Можно ли это сделать с помощью дискурса, жеста, поэзии?) Поддается ли изложению смысл со-бытия, благодаря которому только и становится возможным смысл как таковой?»<sup>6</sup> Отвечая на этот вопрос отрицательно, автор, тем не менее, формулирует цель философии, которая открывается в свете этой невозможности «изложения смысла со-бытия»: «Такая философия имеет своей целью не придать смысл, и даже не поставить вопрос о нем как вопрос о бытии — что есть смысл? Какой смысл имеет бытие, если оно является со-бытием? Целью является (она не противоположна, но она определенно другая) обратиться к разделению этого “со”, к этой совместности “смысла”, которая прежде всего и отнимает бытие у смысла, а смысл у бытия...»<sup>7</sup>

Все дело, однако, в том, что сама эта цель — «обратиться к совместности смысла» — может быть истолкована как в теоретическом, так и в практическом смысле. В первом случае философии действительно не остается ничего, кроме как снова и снова косвенным образом посредством парадоксального языка указывать на невозможность «изложить смысл со-бытия». Здесь по-прежнему в фокусе внимания остается (пусть и неизбежно ускользающий) *исток* мысли и бытия. Во втором же случае признание невозможности концептуализации события как раз и оказывается актом «прерывания постепенности», действием признания своей «запертости» в уже случившемся событии.

Парадоксальным образом принятие этого обстоятельства не закрывает путь другому событию, но открывает его; точнее, признание того, что событие *уже произошло, случилось*, запирает в границах события определенное знание («Границы моего языка

---

<sup>6</sup> Нанси Ж.-Л. О событии // Апокалипсис смысла : сб. работ западных философов XX–XXI веков. М. : Алгоритм, 2007. С. 117.

<sup>7</sup> Там же. С. 119–120.

означают границы моего мира»)<sup>8</sup>, но открывает пространство *веры*. Обнаруживая укорененность всякого суждения о мире в непрозрачном, невидимом «есть», «субъект» события перепадает в измерение *абсолютной возможности*, порождающее и вновь поглощающее разные миры. Таким образом, сама множественность здесь не концептуализируется, но *переживается* на границе мира, по одну сторону которой — знание (артикулированный миропорядок), а по другую — вера как абсолютная возможность.

Тем самым выход в измерение веры дает возможность не только понять онтологический смысл множественности, но и осмыслить собственно *знание как онтологический феномен*. Нужда в таком осмыслении появляется и возрастает по мере того, как все более явной оказывается ситуация, описанная выше: количественное приращение знания сопровождается неуклонным снижением способности последнего выступать опорой рационального действия.

Допущение мира как незавершенного и неопределенного «поля сил» требует признания событийной природы знания как совокупности суждений о положении дел в мире, *о том, что есть*. Это означает, что знание как таковое (как объективированная мысль) имеет принципиально фрагментарный, осколочный характер, всегда и неизбежно нуждаясь в дополнении верой. Именно *верой* как действием, прерывающим движение в логическом и языковом пространстве — в противоположность попыткам бесконечного прояснения контекста, о которых упоминалось выше.

Ярким примером подобного контекстуального анализа выступает, в частности, «археология знания» Мишеля Фуко. Констатация искусственного характера тех или иных представлений о мире и, соответственно, определенных практик, опирающихся на эти представления, в конечном счете окрашена оттенком

---

<sup>8</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 56.

разоблачения. Речь идет об одной из вариаций вышеупомянутой «философии подозрительности», получившей широкое распространение в современной гуманитарной мысли. Подобный подход действительно оказывается в состоянии, выражаясь словами И. Канта, освободить нас «от гнетущей тяжести теории», однако он не способен пролить свет на феномен *действенности знания*. Скорее наоборот: та «аналитика конечного человеческого бытия», о которой пишет М. Фуко в своем труде «Слова и вещи», окончательно утверждает невозможность обретения знания, коль скоро последнее так или иначе всегда претендует на абсолютный характер. Именно эта апелляция к Абсолюту наделяет знание способностью направлять действие просто потому, что применительно к действию речь не может идти о «более или менее», но только — о «да» или «нет» (или — о «быть» или «не быть»). Констатация познающим субъектом собственной конечности (в частности, своей историчности), таким образом, окончательно релятивизирует всякое знание: «позитивное познание человека ограничено исторической позитивностью познающего субъекта, так что сам момент конечности растворяется в игре относительности, избежать которой невозможно и которая сама превращается в абсолют. Быть конечным значит попросту включиться в перспективу, которая одновременно и позволяет нечто уловить восприятием и пониманием и вместе с тем никогда не позволяет этому схватыванию превратиться в окончательное и всеобщее осознание»<sup>9</sup>.

Мы встречаемся здесь, собственно, все с тем же сознанием как «тщетной страстью», которое является главным персонажем философии Ж.-П. Сартра. Акт трансцендирования, открывающий мир как пространство абсолютной возможности, позволяет увидеть другую сторону этой принципиальной незавершенности всякого знания. Последнее всегда выступает в этом контексте

---

<sup>9</sup> Фуко М. Слова и вещи : Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб. : А-сад, 1994. С. 391.

своего рода надводной частью айсберга: это «видимый» элемент мира-события, требующий дополнения «невидимой» верой. Здесь уместно вспомнить об известных словах Л. Витгенштейна по поводу «Логико-философского трактата»: «Мое произведение состоит из двух частей: написанной и ненаписанной. Эта вторая часть как раз является самой главной»<sup>10</sup>.

«Ненаписанная часть» важнее именно потому, что только на ее фоне обретает смысл написанное, то, «о чем может быть сказано». Нередко эту самохарактеристику австрийского мыслителя трактуют как проявление его мистической настроенности или даже эксцентричности. Между тем онтология веры как абсолютной возможности, строго говоря, требует все «написанное» (всякое артикулированное суждение о мире) понимать только в связке с «ненаписанным», то есть с миром как принципиально незавершенным и наполненным, выражаясь словами А. Бергсона, «творческой силой».

Подобная установка тоже может быть названа «археологией», но несколько иного рода: речь здесь идет не о том, чтобы рассмотреть те или иные идеи и представления в качестве артефактов и продемонстрировать их искусственный характер, но о том, чтобы отыскать то целое, на фоне которого эти идеи смогут ожить, обрести силу и действительность.

В этом отношении всякое суждение о мире приобретает принципиально неопределенный, промежуточный характер; по отношению к какой бы то ни было фиксации «положения дел в мире» невозможно ни окончательное утверждение, ни окончательное отрицание. В отношении знания как такового необходимо принципиальное допущение своего рода «презумпции осмысленности»<sup>11</sup>, оставляющей возможность его доказательства

---

<sup>10</sup> Цит по: *Федяева Т. А.* Витгенштейн и Россия : <Фрагменты> // Л. Витгенштейн: pro et contra. СПб. : РХГА, 2019. С. 109.

<sup>11</sup> Подробнее об этом см.: *Бакеева Е. В.* Презумпция осмысленности как условие понимания // Изв. УрФУ. Сер. 3: Общественные науки. 2014. Вып. 3. С. 5–12.



или опровержения в акте осуществления-осмысления мира. Этот принципиально гипотетический характер всякого знания заставляет вспомнить о традиции «ученого незнания», восходящей (во всяком случае, в европейской философии) к Сократу и своеобразно преломляющейся в различных теоретико-познавательных концепциях XX–XXI столетий.

Сюда можно отнести в первую очередь концепцию «открытой рациональности» Карла Поппера, категорически отвергающую гносеологический фундаментализм. В отличие от психоаналитических, марксистских или структуралистских концепций познания, так или иначе сохраняющих классически-рационалистическую установку на выявление *истоков знания*, концепция Поппера строится на утверждении неустранимого зазора между содержанием знания (всегда сохраняющим вероятностный статус) и утверждением его истинности. В этом отношении идеолог «открытой рациональности» замахивается на святая святых рационализма — на сам идеал достоверного знания: «Старый научный идеал *episteme* — абсолютно достоверного, демонстративного знания — оказался идолом. Требование научной объективности делает неизбежным тот факт, что каждое высказывание должно *всегда* оставаться *временным*. Оно действительно может быть подкреплено, но каждое подкрепление является относительным, связанным с другими высказываниями, которые сами являются временными. Лишь в нашем субъективном убеждении, в нашей субъективной вере мы можем иметь “абсолютную достоверность”»<sup>12</sup>.

Этот решительный отказ считать определенное содержание знания окончательно удостоверенным оборачивается радикальной трансформацией онтологического статуса знания. Неизбежно возникающий здесь вопрос («*Что* придает тому или иному временному высказыванию статус (пусть относительного) истинного или достоверного знания?») предполагает, по сути

---

<sup>12</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М. : Прогресс, 1983. С. 229.

дела, только один ответ: *вера в сам разум*. Речь идет о разуме как способности, существующей только «в режиме актуальности». В контексте данной установки сам акт разума всякий раз создает то «поле сил», в котором то или иное содержание знания получает «сертификат истинности». Утверждение временного характера этого статуса никоим образом не касается самой инстанции истинности. Эта инстанция — именно в силу своего сугубо актуального характера — бессодержательна, а значит, не отмечена временностью. Акт разума — всегда один и тот же по той простой причине, что там просто *нечему меняться*.

Не случайно именно в концепции «открытой рациональности» К. Поппера *вера* играет важнейшую роль. Полемизируя с Юмом, утверждающим иррациональный характер веры в ту или иную теорию, Поппер замечает: «Если... термин “вера” охватывает наше критическое признание научных теорий — *временное* признание, соединенное со стремлением исправить теорию, если нам удастся найти проверку, которой она не сможет выдержать, — то Юм был не прав. В таком признании теорий нет ничего иррационального. Нет ничего иррационального даже в том, что для достижения практических целей мы опираемся на хорошо проверенные теории, так как более рационального способа действий у нас нет»<sup>13</sup>.

Собственно говоря, речь здесь идет об одной из вариаций той самой «веры в веру», которая, как об этом было сказано выше, обеспечивает собой всякий акт утверждения или отрицания того или иного содержания знания. Любая констатация такого рода имеет двунаправленный характер: один ее вектор обращен к содержанию высказывания, другой же — к той силе-способности, которая в едином акте наделяет действительностью *и это содержание, и себя*. Эта сила, таким образом, единственная подлинность, обеспечивающая собой «объективную реальность», отмеченную знаком временности.

---

<sup>13</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. С. 268.

Представляется, что именно поэтому в концепции Поппера совершенно особую трактовку получает проблема, по сей день остающаяся камнем преткновения в философии познания. Речь идет о проблеме *отношения знания и реальности*. Трансформации, претерпеваемые наукой (в особенности естествознанием) на протяжении последнего столетия, не снизили, но, напротив, существенно увеличили накал данной проблемы. То обстоятельство, что сама реальность в предметном поле современной науки (один из наиболее показательных примеров — квантовая механика) становится проблемой, автоматически проблематизирует знание, «подвешивает» его.

Те попытки апелляции к реальности, которые предпринимаются в современной эпистемологии, в частности, в рамках так называемого структурного реализма, свидетельствуют о том, что попперовская концепция «открытой рациональности» остается довольно экзотическим феноменом. Речь идет именно о парадоксальном сочетании убежденного рационализма и столь же убежденного фаллибилизма. В этом отношении даже концепция Т. Куна, с которой главным образом и полемизируют современные представители структурного реализма, выглядит более последовательной в своем утверждении несоизмеримости сменяющих друг друга научных парадигм.

Тезис о несоизмеримости концептуальных схем в совокупности с констатацией непрозрачности оснований перехода от одной схемы к другой естественным образом порождает сомнение в рациональности как таковой. В этом контексте усилия структурных реалистов направлены на защиту рациональности путем совершенствования понятия референции. Иными словами, рациональный характер сложных конструкций современной науки по-прежнему обосновывается посредством установления связи данных конструкций и реальности, пусть даже связи довольно неочевидной и опосредованной. Так, автор так называемой конструктивистской разновидности структурного реализма Т. Ю. Цао описывает вышеназванную связь следующим образом:

«Конструктивная природа фундаментальной онтологии теории влечет за собой возможность ошибок в создаваемых конструкциях, но, будучи оправданной природой, она также и раскрывает гибкость способа, которым постигается реальность. Имеет ли реальность свою собственную иерархическую организацию с фиксированными слоями и с онтологией в каждом слое? Нет. Реальность бесконечно богата и может быть вырезана разными способами в соответствии с человеческой способностью и интересами, подчиненными тем ограничениям, которые налагаются, конечно же, природой. Гибкость в теоретической конструкции раскрывает гибкие способы, посредством которых может быть постигнут и описан мир, но результат, для того чтобы быть принятым, должен быть оправдан природой»<sup>14</sup>.

Очевидное различие с попперовской позицией заключается здесь именно в сохраняющейся установке на поиски знания, которое могло бы быть «оправдано природой» (реальностью), в то время как концепция «открытой рациональности» трактует знание как такие высказывания о мире, которые пока еще не опровергнуты реальностью. Именно эта трактовка обнажает смысл веры как важнейшего и неустранимого условия всякого знания. Разумеется, следует подчеркнуть, что речь идет о таких интенциях попперовской концепции, которые в каком-то смысле остались скрытыми от ее автора. В частности, та асимметрия, которой характеризуется попперовская трактовка достоверности (мы не можем считать что-либо достоверно доказанным, однако можем окончательно опровергнуть то или иное знание), указывает на некоторую двусмысленность концепции «открытой рациональности»; эта открытость заканчивается там и тогда, где и когда некое утверждение или система утверждений квалифицируются как «опровергнутые реальностью».

---

<sup>14</sup> Цао Т. Ю. Неполное, но реальное : Конструктивистское обоснование референции // Проблема реальности в современном естествознании. М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2015. С. 54–55.

Между тем мир как неопределенное и принципиально незавершенное «поле сил» всегда остается тем фоном, на котором разворачивается бесконечный диалог познающего с реальностью. В этом диалоге невозможно выделить инвариантную точку отсчета, выступающую условием «окончателности» того или иного знания. Именно здесь знание оказывается не чем иным, как *функцией события*. В работе М. К. Мамардашвили «Стрела познания» этот событийный фон знания обозначается, в частности, выражением «континуум бытия-сознания»: «сейчас мы идем к условиям объективации, которые сами не объективируются, являясь условиями самой возможности объективации. Континуум событий (и процессов), а не вещей и отражений. В разрезе последних первые не появляются в непрерывно связующей последовательности. Их континуум может быть составлен лишь совместно из бытия и сознания, что является другим измерением по сравнению с объективизированным рядом. У нас не будет статичного мира сущностей, идеального мира в классическом смысле»<sup>15</sup>.

Парадоксальным образом именно признание веры как «виртуального основания» знания делает невозможным неререфлексивное принятие какого бы то ни было знания «на веру». Вера как событие актуализации конкретного «миропорядка» на фоне необъективируемого «континуума бытия-сознания» отделяет друг от друга различные «фрагменты знания», будь то концептуальные системы, формулировки закономерностей или простые «констатации», в терминологии М. Шлика. С учетом этого обстоятельства опора на знание, включение последнего в ту или иную ситуацию деятельности всякий раз требует рефлексивного осмысления тех «необъективируемых условий объективации», которые и делают это знание *уместным* в буквальном (топологическом) смысле.

---

<sup>15</sup> Мамардашвили М. К. Стрела познания. М. : Языки рус. культуры, 1996. С. 114.

Акт рефлексии оказывается здесь движением возвращения от принципиально вторичного мира вещей и отношений к миру как динамичной среде, уничтожающей и вновь порождающей любые определенности. Это рефлексивное движение может направляться как задачей осмысления некоего знания (то есть поиском адекватной этому знанию событийно-смысловой среды), так и собственно практической (деятельностной) ситуацией, требующей обращения к со-ответствующему этой ситуации знанию. И в том, и в другом случае речь идет о том варианте феноменологической редукции, который во введении к данной работе был определен как *реальный выход на границу мира*.

Этот рискованный (но единственно возможный) шаг действительно угрожает растворением мыслящего в виртуальном «континууме бытия-сознания». Однако именно этот шаг странным образом оказывается и единственным способом избежать самоуничтожения субъекта мысли, которому грозит не только растворение в стихии «мира всех возможных миров»<sup>16</sup>, но и поглощение той или иной определенной *объективацией мира*.

Эта странная пограничная субъектность вновь заставляет вспомнить о «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна, а именно — об известном тезисе о «метафизическом субъекте» как «границе мира»<sup>17</sup>. Эта граница имеет виртуальную «природу», актуализируясь всякий раз, когда в действии трансцендирования мыслящему открывается укорененность любого знания в непрозрачном для сознания событии мышления-бытия. Это открытие проливает свет на важнейшее условие, при котором знание работает. Этим условием выступает событийное «переоткрытие» или «вновь-рождение» знания, что означает, в свою очередь, бесконечную вариативность последнего. В контексте этой установки ни один фрагмент знания не может быть ни принят, ни отброшен окончательно, составляя, так сказать, виртуальную

---

<sup>16</sup> Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 95.

<sup>17</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 56.

копилку данных, ожидающих реактуализации или «воплощения». Именно поэтому «невоплощенный Бог не мог бы познавать... Ничто не усваивается, но воспроизводится и повторяется лишь преобразованием, изменением усваивающего, то есть даже повторение (сохранение) одного и того же предполагает изменение сознания, а тем самым виртуально — наличие конгениального агента новых мыслей, вкладов; повторяем — лишь измененной деятельностью, что обратно симметрично соответствует факту, что *готовое знание не передается* (выделено мной — Е. Б.). [В строгом смысле *нет дления, пребывания (созданного или существующего)* как такового. Нужен дополнительный принцип, что прекрасно понимал Декарт]»<sup>18</sup>.

Вся сложность, однако, заключается в том, что этот «дополнительный принцип» оказывается непознаваемым («необъективируемым условием объективации»), а значит, не может быть *предпосланным* действию трансцендирования (выхода на границу мира). Но это как раз и означает, что в данной ситуации исчезает опасность удвоения мира, подменяющего свободный акт веры «очевидным» и «несомненным» знанием. Свобода здесь оказывается обратной стороной абсолютной необходимости, вынуждающей признать бессилие знания именно в той ситуации, в которой оно оказывается всего нужнее. Эту ситуацию можно очертить простым вопросом «как быть?», имеющим не теоретический, но сугубо практический (экзистенциально-онтологический) смысл. Принципиальная неустранимая недостаточность знания обнажается всякий раз, когда сам этот вопрос во всей его полноте оказывается в фокусе осмысляющего внимания. Само же это событие (рефлексивное обращение, открывающее «скандал фактичности разума») не может быть осуществлено сознательно-рассудочным образом, оно именно *случается* (“der Fall ist”) и может быть только принято и признано в этом своем «случании».

---

<sup>18</sup> Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 97.

Этот акт и оказывается тем «перерывом постепенности», который открывает пространство веры и мир как незавершенное «поле сил», постигаемый только «умным незнанием»: «Чистое знание = незнанию. Если действуем фактом существования, а не содержанием (напомню отвлечение от содержания в состоянии), то отвлекаемся от знания, ибо чистое знание = незнанию, и “факт” (“факт разума” и т. п.) здесь не определен эмпирически или онтически. Только свободой можем помочь. <...> Бытийственное, когитальное “Я”. По всему множеству мест и не после предметной номинации (как и не после самономинации, т. е. именного сознания). Ничего не добавить к этому черному солнцу (там абсолютный конец, что и начало, — т. е. интервал)»<sup>19</sup>.

Важно, однако, подчеркнуть, что свободный акт веры, создающий этот интервал, вовсе не отменяет и не дискредитирует знание, но, напротив, создает бытийный контекст его применимости (или неприменимости). В данном отношении свободное действие, открывая пространство неопределенности, в котором складывается то или иное «положение дел», всякий раз оказывается событием рождения *мира как целого*. Будучи совершенно недоступным для какого бы то ни было познания, этот мир-событие выступает смысловой средой знания, иными словами — важнейшим условием действительности последнего. Именно поэтому парадоксальным образом предельная саморефлексия разума оборачивается необходимостью признания абсолютной непрозрачности самого события мира с его неповторимой смысловой окраской. Это означает, в свою очередь, что сам смысл, легитимирующий знание, имеет событийную природу он не может быть рассудочным образом предположен или запрограммирован, но должен *случиться*.

Этот неподвластный рассудку статус смысла, характеризующего мир как целое, утверждается, в частности, в работе Р. А. Лошакова «Смысл как метафизическое основание научного знания»:

---

<sup>19</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 581.



«смысл высказывания не может быть субъектом какого-либо высказывания. Исходя из этого мы можем сделать заключение о принципиальной онтологической невозможности научной картины мира как целого. Наука онтологически ограничена таким образом, что она всегда будет ничем иным, как описанием вещей в мире. Другими словами, наука всегда будет ограничена объективными значимостями вещей мира и никогда не сможет раскрыть его смысл. Она никогда не превратится в науку о бытии мира, т. е. никогда не станет онтологией. Поэтому вопрос “что есть мир?” допускает только один-единственный корректный ответ: мир есть чудо»<sup>20</sup>.

Эта «чуждость» мира и событийная природа смысла есть, таким образом, одна из граней парадокса самого разума: именно бескомпромиссное, доведенное до предела рефлексивное движение разума к собственному «истоку» обнажает этот «исток» как принципиально Иное. Момент встречи разума с этим «истоком» как раз и оказывается точкой разрыва непрерывности знания и языка, учреждающей мир-событие как среду чистого смысла. Почему же этот разрыв не влечет за собой непременное «самоубийство» разума, растворение его в иррациональной стихии? Ответ на этот вопрос в очередной раз возвращает нас к парадоксальному феномену «веры в веру»: именно *в одновременном удерживании* признания реальности (предельно конкретной, осуществляющейся здесь и сейчас) и признания вторичности всякого знания по отношению к этой реальности «случается» мир как событийное основание бытия и мышления.

В акте веры реальность, согласно выражению С. Л. Франка, открывается в своем «металогическом единстве»: «Реальность, которая через свое причастие иррациональному, трансдефинитному имеет характер конкретности, т. е. металогического единства, именно поэтому — по самому своему существу, а не только

---

<sup>20</sup> Лошаков Р. А. Смысл как метафизическое основание научного знания // Вестн. РХГА. 2007. № 8 (1). С. 82.

по слабости нашей познавательной способности — есть... *не-что большее и иное, чем все, что мы можем познать в ней*. Мы можем касаться этого металогического существа реальности, улавливать его — именно в этом смысле оно предстоит и дано нам, — мы можем его *истолковывать* (что и значит “познавать” и “постигать”), но никогда мы не можем вполне адекватно *овладеть им*»<sup>21</sup>.

Это утверждение, являющееся, на первый взгляд, очередным парафразом сократовского «я знаю, что ничего не знаю», содержит, тем не менее, исключительно важный момент — указание на ту *точку*, в которой происходит своего рода оплодотворение знания смыслом. Именно в акте *прикосновения* к реальности «выпадает в осадок», с одной стороны, утверждение ее непознаваемости, а с другой — понимание уместности и применимости того или иного знания к этой ситуации «здесь и сейчас». Иными словами, акт веры эмансипирует разум от «гнетущей тяжести теории» (Кант) и тем самым создает условия действительно эффективного и подлинно рационального использования знания. В этом акте, таким образом, осуществляется не отказ от разума, но нечто прямо противоположное — обнажение *чистой формы разума* как действия сведения содержательного многообразия мира к предельному единству.

Подобное понимание веры очевидным образом отсылает к кантовскому «канону чистого разума», согласно которому важнейшая миссия разума заключается именно в том, чтобы придать знанию единство, *всегда отсутствующее в самом знании*: «Сама природа разума побуждает его выйти за пределы своего эмпирического применения, отважиться проникнуть до самых крайних границ всякого знания путем своего чистого применения с помощью одних лишь идей и успокоиться, только завершив свой круг в самодовлеющем систематическом целом»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Соч. Минск : Харвест : М. : АСТ, 2000. С. 325.

<sup>22</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб. : Тайм-аут, 1993. С. 446.

Категорическое утверждение Кантом исключительно *практического* характера данного предприятия высвечивает двойственную, «кентаврическую» природу чистого разума: очерчивая границы всякого знания, он непосредственно соприкасается с последним, однако «по другую сторону» границы разум встречается со свободой, точнее — *осуществляется как свобода*. В таком случае все, что отличает акт веры как действие учреждения мира-события от «чистого применения» разума в кантовской философии, это *утверждение событийной природы* данного акта. Эта природа означает невозможность определенности *вне и до* момента рождения мира-события на фоне мира как неопределенного «поля сил».

Таким образом, в контексте онтологии события разум как чистая форма окончательно освобождается от всякого содержания, в том числе и от утверждения в качестве своих конечных целей «Бога, свободы и бессмертия». Из этого перечня только свобода остается в неприкосновенности, коль скоро акт веры как разрыв непрерывного текста знания и есть не что иное, как реализация свободы. Тем самым оказывается, что если свобода в данном акте и выступает целью, то эта цель *всегда уже достигнута*. Вместе с тем эта абсолютизация акта веры как чистой формы отнюдь не означает отрицания Бога и бессмертия в качестве целей чистого разума; речь идет о предельном доверии к тому, что обнаружится в «случившемся» мире. В данном отношении Бог и бессмертие открываются во всей своей подлинности и неотменимости только изнутри самого этого предельного акта.

Признание этой «недоопределенности» (М. К. Мамардашвили) мира открывает возможность осмысления еще одной важнейшей проблемы современности. Речь идет об открытии принципиально незавершенного характера любой практической деятельности, аналогичном признанию неустранимой фрагментарности знания.

При всей сомнительной новизне этого открытия, отсылающего чуть ли не к библейскому «все суета сует...», оно дейст-

вительно усугубляет вышеописанную ситуацию неспособности к действию как одну из характерных примет современности. Очевидно, впрочем, что применительно к данной ситуации мы имеем дело не с совокупностью различных причин, но с вариациями одной и той же причины. И концептуальная множественность, и фрагментарность знания, и обреченность любого проекта на дурную бесконечность, на повторяющееся «и т. д.», в равной степени могут быть поняты как проявление *онтологической безосновности*.

Признание этой безосновности проливает свет на круговой, самозамкнутый характер деятельности в рамках той или иной «метафизической» картины мира. Любой проект, нацеленный на преобразование реальности, явно или неявно осуществляется в опоре на некий завершенный образ мира, который (не образ, а мир!) в каком-то смысле *уже существует*. Именно поэтому в контексте «метафизической» установки допускается, мыслится как возможное не просто достижение цели, но и фиксация, распознавание этой финальной точки того или иного предприятия. Ставший хрестоматийным пример со строительством соборов в средневековой Европе, продолжавшимся столетиями, действительно как нельзя лучше иллюстрирует эту установку. Деятель, обреченный на невозможность увидеть реальный результат своего дела, находит опору в образе цели, *уже достигнутой* в ином плане бытия.

Между тем именно фиксация на *содержании дела* обрекает данную установку на своего рода смысловую энтропию. Здесь вновь именно Кант оказывается мыслителем, высвечивающим главную опасность «метафизики»: всякое содержание, то есть всякое «что», всегда уже находится в «клетке» пространства и времени, а значит, существует под властью непреложных законов «мира возможного опыта». В этом отношении под подозрением оказывается сама идея *завершения дела*, достижения того момента, который так точно выражен поговоркой «конец — делу венец». В данной ситуации речь идет уже не о том, что всякое действие

конечного существа непоправимо отмечено этой конечностью, а значит, не может соответствовать собственному замыслу. Дело заключается отнюдь не в *бессилии* того, кто действует, но в невозможности выделить и зафиксировать сам момент *встречи цели и результата* какого бы то ни было предприятия.

Эта невозможность выступает оборотной стороной открытия незавершимости знания: решение о достижении цели, об успешном завершении того или иного проекта может быть принято только при условии допущения возможности знания как о том, *что* выступает в качестве цели этого проекта, так и о том, каковы критерии, позволяющие распознать и констатировать факт ее достижения. И то, и другое — при всей кажущейся очевидности и простоте подобного знания применительно к множеству повседневных ситуаций (что может быть проще и очевиднее цели построить дом?) — становится проблематичным именно потому, что обнаруживается несамодостаточность любой из подобных конечных целей. Иными словами, обнаруживается то обстоятельство, что любая из этих целей светится отраженным светом Абсолюта.

Как только метафизическая конструкция, замещающая Абсолют (как Цель с большой буквы), оказывается под вопросом, конечные цели также неизбежно обнаруживают свой сомнительный характер; в этой ситуации даже строительство дома открывается лишь как *одна из возможностей* наряду с другими, к примеру, с возможностью безостановочно перемещаться по миру, не имея крыши над головой. Как констатирует З. Бауман в своем труде «Текучая современность», «становится все менее и менее очевидно, что должна сделать сила — любая сила, — стремящаяся улучшить образ мира в том маловероятном случае, когда она достаточно могущественна, чтобы сделать это. Все картины счастливого общества, написанные различными красками и кистями в ходе прошлых двух столетий, оказались или несбыточными мечтами, или (в тех случаях, когда было объявлено, что мечты сбылись) непригодными для жизни. Выяснилось, что каждая

форма общественного устройства порождает столько же страдания, если не больше, сколько и счастья. Это в равной мере применимо и к основным антагонистам — теперь уже несостоятельному марксизму и находящемуся на подъеме экономическому либерализму»<sup>23</sup>.

В том случае, если подобному выводу можно было бы приписать индуктивный характер, эта констатация не была бы столь разочаровывающей и оставляла бы надежду. Речь, однако, идет о другом, а именно — об открытии непреодолимой пропасти между завершенностью и полнотой бытия и принципиальной ограниченностью и несовершенством любой конкретной конфигурации мира.

Одним из важнейших аспектов вышеупомянутой несоизмеримости Абсолюта и любого относительного положения дел выступает *несоизмеримость вечности и времени*. Открытие (точнее, очередное переоткрытие) этой невозможности перейти от вечности к времени и обратно обнажает ключевой момент, обрекающий всякую попытку преобразования мира на невозможность завершения. Эта невозможность оказывается неизбежной уже в тот момент (можем ли мы ухватить его?), когда определяется сама цель того или иного предприятия, когда возникает его *проект*. Как только оказывается допущенной возможность *достижения цели в будущем*, эта цель парадоксальным образом становится принципиально недостижимой.

Эта непоправимая «зараженность временем» самой идеи преобразования мира выступает предметом беспощадного анализа в творчестве Э.-М. Чорана: «Вольно или невольно мы начинаем полагаться на будущее, делаем из него панацею и, свыкшись с этим перерождением времени в иное время, видим в нем теперь бесконечную и вместе с тем завершенную длительность, некую вневременную историю. Перед нами противоречие в терминах, неразрывное с надеждами на новое царство, на победу несокру-

---

<sup>23</sup> Бауман З. Текущая современность. СПб. : Питер, 2008. С. 145.

шимого над становящимся, *причем в рамках того же становления* (выделено мной. — Е. Б.). В основе наших грез о лучшем будущем — попросту слабость теории»<sup>24</sup>.

Собственно, то соотношение, которое устанавливается в последнем тезисе, может быть перевернуто без ущерба для смысла: сама проективная природа сознания, порождающая «грезы о лучшем будущем», неотделима от теории — не от конкретной теории, отмеченной слабостью, но от теоретического отношения к миру. Речь идет о том способе мышления и действия, который М. М. Бахтин метко назвал «теоретизмом». В основе данного способа находится формула «знание — действие», предполагающая вторичность практики по отношению к теории. Важность и своеобразие современной ситуации ослабления или полной потери веры в какие бы то ни было проекты заключается именно в этом открытии гибельности «теоретизма». Любой *проект* имеет дело не с миром, но с его *проекцией*, в силу чего и оказывается обреченным на неуспех.

Означает ли, однако, это открытие неизбежность разочарования в какой бы то ни было деятельности? Во всяком случае, неизбежность разочарования в грандиозных, масштабных стратегических проектах, несовместимых с нашей «текущей современностью»? Именно этот вывод делается вышеупомянутым автором данного термина, утверждающим отказ современного человека от культурной практики промедления, лежащей в основе базирующегося на рынке способа социального бытия: «Независимо от того, что может предложить жизнь, пусть это будет предложено *hic et nunc* — немедленно. Кто знает, что может произойти завтра? Задержка удовлетворения потеряла свое очарование. В конце концов, совершенно неясно, будут ли затраченные сегодня труд и усилия рассматриваться как ценный вклад, когда нужно будет получать вознаграждение. Кроме того, нет никакой

---

<sup>24</sup> Чоран Э.-М. Механика утопии. Апокалипсис смысла. М. : Алгоритм, 2007. С. 222.

уверенности в том, что награды, которые выглядят привлекательными сегодня, все еще будут желанными, когда их в конце концов вручат. Все мы на горьком опыте узнаем, что в мгновение ока ценные качества могут стать помехой, а блестящие призы могут превратиться в символы позора»<sup>25</sup>.

Этот «горький опыт», согласно З. Бауману, лежит в основе фундаментальной трансформации способа человеческой деятельности: последняя приобретает дробный характер, предполагающий совершение действий, лишенных сколько-нибудь заметного горизонта планирования. Очевидно, что оценка подобных действий с точки зрения *содержания* действительно оставляет послевкусие разочарования. Последнее оказывается неизбежным в силу извечной потребности человека в полноте существования, неосуществимой вне связи с Абсолютом. В этом отношении осуществление фрагментарного действия с целью получить немедленное удовлетворение напоминает привилегию приговоренного к смертной казни, которому предлагается насладиться роскошной едой, вином или сигарой, закрыв глаза на то, что непосредственно за этим удовольствием последует смерть.

Все меняется, если эта неустраняемая фрагментарность практической деятельности осмысляется на фоне мира как неопределенного и незавершенного «поля сил». В этом случае всякое предприятие оказывается — подобно той или иной концептуальной системе — имеющим виртуальный характер. Содержательная составляющая всякого проекта преобразования мира обретает смысл и действенность только в контексте события его «доопределения», или *дополнения формой как актом веры*. И вновь в очередной раз здесь следует подчеркнуть парадоксальный характер данного акта: движение веры не вписывает фрагментарное действие в содержательно определенный мир (что неизбежно вновь ведет к подмене мира его теоретиче-

---

<sup>25</sup> Бауман З. Текучая современность. СПб. : Питер, 2008. С. 174–175.



ской схемой), но, напротив, выделяет это действие во всей его конкретности (единственности)! Однако именно «на кончике» этого движения действие обретает полноту и осмысленность.

Традиционное, привычное для повседневных мыслительных привычек соотношение формы и содержания действия меняется здесь на прямо противоположное: цель деятельности больше не фиксируется на содержании, но трактуется как исполнение формы — собственно, просто *исполнение*, то есть *реализация полноты смысла*. В этом контексте содержание действия неизбежно оказывается чем-то случайным, своего рода носителем или «подставкой» смысла. Это, впрочем, отнюдь не означает, что содержание несущественно — напротив, парадоксальным образом именно в движении веры, учреждающем мир-событие, оно только и обретает подлинную значимость.

В контексте этой установки и цель действия, и его результаты видятся в новом свете (который на поверку оказывается «хорошо забытым старым»): эта цель (имеющая принципиально целостный характер, а значит, повторим еще раз, *всегда уже исполненная*), есть не что иное, как создание и реализация определенной (всегда уникальной!) *вариации бытия*.

Речь идет о действии, которое не вписано в мир, не является его фрагментом, но, напротив, *вбирает в себя* все содержание мира, окрашивая его смыслом. Таким образом, мы вновь возвращаемся здесь к теме *места*, которое учреждается актом веры, разрывающим непрерывную ткань «объективного» мира и создающим пространство, в котором всякое содержание обретает смысл: «Ничто в мире не говорит обо мне, поэтому я и есть мужество невозможного. Начав с желания поместить себя в мире, мы в итоге помещаем *его* в себе, в своем мужестве невозможного. И это есть наше место. И это место есть, ибо мир сам по себе не определен и не завершен. Квинтэссенция, стихия (“метафизическая материя”) беспокойного, вопрошающего, т. е. до-определяющая несомненным (свидетельски очевидным) сомнением, т. е. тем и в том, что требует только меня и только со мной (моей

волей, верой, силой держания и т. п.), лишь с неким отринутым и неумещающим «Я» существует»<sup>26</sup>.

Этот самоисчерпывающийся характер действия (отсылающий к аристотелевской *энергейе*) открывает новую грань парадокса веры как «разделяюще-связывающего» акта: именно в своей герметичности, совершенной исполненности, казалось бы, не оставляющей места для *иного*, этот акт (форма!) оказывается способным *бесконечно воспроизводиться* на любом содержании, применительно к любому положению дел. Бесконечно — именно потому, что воспроизводство требует исполнения акта веры, неисчислимого количественно; данный акт, учреждающий мир-событие и наделяющий его смыслом вне зависимости от абстрактного содержания, неизбежно должен выступать, так сказать, *абсолютным обеспечением* всех возможных вариаций осуществления веры.

Полнота смысла открывается, делается видимой только изнутри той бездны безосновности, в которую должен шагнуть «субъект» веры. Кавычки здесь оказываются необходимыми постольку, поскольку полнота и безоглядность этого шага в бездну требуют отказа от непрерывности, от сохранения и удерживания чего бы то ни было, в том числе (а может быть, и прежде всего) *себя*. Это «себя» также подлежит здесь творению-заново, в качестве живой границы рождающегося в акте веры мира-события. В этом акте и реализует себя невозможная *единичность без общего*, обозначаемая Ж.-Л. Нанси как «бытие единичное множественное». Признание этой единичности требует «совершенно иной логики», «в которой единичность имела бы одновременно абсолютную ценность и не составляла примера <...>. Где каждый был бы “одним”, только лишь не будучи отождествляем с неким образом, а бесконечно различным посредством опространствования и бесконечно заменяемым посредством пересечения, которое дублирует

---

<sup>26</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 547.

опространствование»<sup>27</sup>. Фигурирующий здесь концепт «опространствование» может, как представляется, выступить одним из имен вышеозначенного «учреждения места» мира-события. В таком случае парадоксальное сочетание «бесконечного различия» и «бесконечной заменяемости» оказывается понятным и неизбежным ровно постольку, поскольку речь идет о действии раз-граничения, нарушающем и разрушающем тотальность «общего» мира. Именно потому, что это действие осуществляется только целостным образом, оно всякий раз полностью исчерпывает себя, но как раз в этой полноте и самодостаточности оказывается обращенным к *бесконечности иных единичностей*.

Это означает, таким образом, что в отношении любой попытки практического взаимодействия с миром фокус внимания должен сместиться с содержательного аспекта на формальный; иными словами, *то, что* в каждом конкретном случае выступает объектом и продуктом преобразования, оказывается в тени вопроса о том, осуществляется ли здесь акт веры, учреждающий мир-событие и наделяющий полнотой любой сколь угодно незначительный фрагмент мира. Весь смысл мира может сосредоточить в себе микроскопическая лесковская блоха, но и наоборот: самое грандиозное переустройство «вещественной ткани» мира может обернуться полным крахом и разочарованием. Оценить же это «есть» или «нет» можно только «изнутри» самого «есть», или акта веры.

Это смещение фокуса внимания с содержания («вещественной ткани» мира) на форму (действие, учреждающее мир-событие) радикально меняет онтологический статус *вещи* в ее содержательном или предметном значении: вещь, выступающая единицей сущего, оказывается чем-то вторичным и служебным по отношению к смыслу. Своего рода «переключение гешталь-

---

<sup>27</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 212.

та» не позволяет уже говорить о том, что вещи *имеют смысл*, но, напротив — смысл как бы использует вещи для того, чтобы стать *видимым, вещественно данным*. Иначе говоря, как уже было сказано выше, вещи (предметы) оказываются «подставкой» для смысла: «можно сказать, что предметы есть лишь средство поддержания живого (бесконечного) состояния, как в любви, *если* она ценность, т. е. если считается таковой, а фактически ценность ценности (желание желания, вера веры, мысль мысли). Состояние, которое и в предмете обнажает то, что он есть “сам”, в отличие от преходящих свойств, и помогает тем самым и мне, и объекту любви *стать* в этой апории»<sup>28</sup>.

Собственно, то, что остается в предмете, помимо «преходящих свойств», и есть смысл, в силу своей событийной природы одновременно уникальный и универсальный. Именно присутствие смысла «помогает стать», то есть о-существоваться в полноте, и субъекту, преобразующему мир, и любой вещи мира. Признание этой «перемены мест» в отношениях смысла и вещей позволяет взглянуть на тенденции, описываемые З. Бауманом, в ином свете.

Во-первых, речь идет о вышеупомянутой фрагментации деятельности, интерпретируемой З. Бауманом как симптом разочарования в глобальных проектах, требующих отсрочки вознаграждения. Однако в рамках установки, рассматривающей вещь как «средство поддержания живого (бесконечного) состояния», подобная фрагментация больше не означает стремления получить немедленный (пусть и незначительный с точки зрения универсальной значимости) результат. Коль скоро всякое действие (любой степени глобальности или локальности) совершается именно в этой устремленности к «живому состоянию» (смыслу), который тем самым всегда оказывается уже обретенным или достигнутым, содержательная фрагментарность действия отнюдь не препятствует этой полноте (исполненности).

---

<sup>28</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 391.

Такое обреченное на содержательную неполноту и на «неуспех» действие, метко охарактеризованное известной поговоркой «помирать собирайся — рожь сей», совсем не обязательно оценивать как проявление легкомыслия, жест отчаяния или «безумство храбрых». Подобные оценки оказываются неизбежными только в том случае, если сохраняется привычная трактовка мира как «объективной реальности», существующего вне зависимости от нашего знания о нем, во всей своей определенности. Однако мир как неопределенное и незавершенное «поле сил», открывающийся изнутри акта веры, оказывается условием возможности принципиально иной оценки действия.

Переключение внимания с содержательного на формальный аспект любой попытки изменения мира высвечивает именно то, что существует только в «измерении» полноты и совершенства. И тогда, глядя на величественный собор, мы видим не грандиозное сооружение из камня, но усилие преодоления своей пространственно-временной ограниченности; вспоминая о проигранных или выигранных сражениях, мы помним не проигрыш или выигрыш (всегда и неизбежно временные), но то совершаемое воином движение трансцендирования себя и мира, которое имеет абсолютную ценность безотносительно к результату; наконец, говоря о повседневных, казалось бы, обреченных на преходящий характер делах, мы фиксируем взгляд не на том, *что* делается, но на том, *как*.

Символом этого «как» может служить, например, жизнь толстовской Пашеньки из повести «Отец Сергей», беспросветно погруженной в мелкие повседневные заботы и не помышляющей «о высоком». Форма как единственное условие полноты и совершенства действия обнажается здесь во всей своей независимости, отдельности от какого бы то ни было содержания. Признак же, позволяющий ее распознать, оказывается видимым только для того, кто *уже решил*ся на «прыжок веры». Это означает, что применительно к неопределенному и незавершенному миру как бытийному фону акта веры необходимо признать абсолютное, без степеней и полутонов, разделение на «есть» или «нет».

Это разделение относится уже не к предметам и, соответственно, не к содержанию действия, но к той *среде смысла*, в которой действие совершается и которую создает. Именно поэтому само «есть» становится правдой только в рискованном действии его утверждения. Признание неопределенности и незавершенности мира означает, что мы «должны рисковать и верить, волея “чисто”, создавая реальность того, к чему сами же эти понятия относятся (выделено мной. — Е. Б.) и где “понимание” — элемент “случания” самой же реальности, так что это действительно пространство реализаций! — ведь есть *все* слова! И уже в ней, в этой упорядоченности, мы должны нечто брать как *данное* (как тайну), составляющее в нас *эфир понимания* всего другого (что и “квинтэссенция”, сверхчувственная материя мира) или себя во всем другом, но не рефлексивно, не предметно, не как объект анализа и рассуждения, а как таинственные законы, которые — “мы сами”!»<sup>29</sup>

«Эфир понимания», неотделимый от акта веры, а тем самым — и от того, *кто* действует, рождаясь в этом акте, выступает здесь единственным «объектом» отрицания или утверждения. Существование этого «эфира», или среды смысла, придает значимость и завершенность действию в его предметном (вещном) измерении. И тогда количественные параметры этого измерения (масштабность или долговечность того, *что* сделано) действительно оказываются совершенно несущественными. Они могут быть любыми, никак не определяя собой оценку сделанного. Признание этого обстоятельства дает возможность осмысления не только тенденции усиливающейся фрагментации деятельности, но и того феномена, который обозначается З. Бауманом как «легкая современность» в противовес «тяжелому» прошлому: «Худощавое тело и готовность к движению, легкая одежда и теннисные туфли, сотовые телефоны (изобретенные для пользования кочевником, который должен быть “постоянно в контакте”),

---

<sup>29</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 392.

портативные или одноразовые вещи — все это основные культурные символы эры мгновенности»<sup>30</sup>.

Очевидное бросающееся в глаза смещение всей деятельности на создание эфемерных недолговечных продуктов, будь то одноразовые предметы повседневного обихода или произведения современного искусства, имеющие осознанно сиюминутный характер, может получить принципиально иное истолкование в сравнении с наиболее распространенными сегодня версиями осмысления этих феноменов. Акцент на форму как действие, наделяющее смыслом любое содержание, высвечивает прежде незаметное обстоятельство: само действие как акт веры не нуждается в монументальном воплощении для своей легитимации. Скорее наоборот: осуществляясь, действие всегда рискует быть «загороженным» своим продуктом, как будто бы содержащим свой смысл во всей наглядности. Иллюзорный характер подобного представления со всей очевидностью обнаруживается именно тогда, когда ослабевает напряжение «держания смысла», рассеивается «эфир понимания», и грандиозные создания человеческого духа оказываются величественными руинами, повествующими о тщете любых усилий гораздо выразительнее, нежели неудавшиеся проекты.

Напротив, продукт, имеющий, казалось бы, предельно ограниченную функциональную значимость и весьма недолгий срок жизни, может сфокусировать на себе всю полноту смысла. В отличие от вышеупомянутой лесковской блохи, подкованной из «чистого искусства», такая вещь может быть встроенной в предельно утилитарный контекст и все же воплощать в себе Целое. Таким образом, мы вновь возвращаемся к абсолютному разрыву между этим «может быть» и «действительно есть» — разрыву, который обнаруживается и одновременно преодолевается актом веры. В этом отношении показательной является сама эволюция «легкой современности», в ходе кото-

---

<sup>30</sup> Бауман З. Текущая современность. С. 140.

рой, в частности, меняются критерии функциональной значимости одноразовых предметов; в тот момент, когда к простой функции (например, служить емкостью для жидкости) добавляется способность встраиваться в природный «круговорот веществ», предмет как чисто утилитарная единица оказывается воплощением Целого.

Пределом такого вещественного «истончения» деятельности выступает *кодирование* — в том смысле, который это понятие имеет, в частности, в творчестве Ж. Бодрийяра. Однако интерпретация этого феномена — господства кода — оказывается принципиально иной по сравнению с той, которая дается французским мыслителем, в том случае, если сам этот феномен помещается в контекст веры. Речь идет уже не о *подстановке* мертвой и голой схемы на место живой целостности, но о *постановке* схемы на службу Целому. Максимально возможная алгоритмизация вещного аспекта реальности, дополненная актом веры, обнажает разрыв между формой и содержанием и тем самым высвобождает смысл, «упакованный» в вещи. Этот свободный, не связанный смысл концентрируется здесь в *точке запуска программы*, то есть в точке мгновенного переключения «нет» в «есть» и обратно. Сама же эта точка оказывается совершенно независимой от какого бы то ни было кода, выступая своего рода *виртуальным местом свободы*.

В акте веры момент запуска той или иной программы оказывается именно тем моментом учреждения мира-события, о котором говорилось выше. Этот момент, таким образом, выступает *пределом алгоритмизации* деятельности. Кодированию подлежит все что угодно — кроме первого шага, который именно в силу своей первичности разрывает любую непрерывность, в том числе (а может быть, прежде всего) непрерывность кода.

Таким образом, что бы ни создавалось в контексте «легкой современности» — одноразовые стаканчики, компьютерные программы, модные тенденции в одежде или художественные перформансы — сама по себе эта «легкость» не обрекает их на то,



чтобы стать исчезающе малой величиной в ускоряющемся потоке времени. Вес и объем эти эфемерные продукты получают, так сказать, в другом месте — месте рождения мира-события, при том условии, конечно, что само это место *есть*.

Здесь, однако, возникает проблема, аналогичная затронутому выше вопросу о критериях истинности (значимости) знания в ситуации признанной онтологической безосновности. Первичность формы по отношению к содержанию действия неизбежно порождает следующий вопрос: означает ли это, что данная онтологическая установка в буквальном смысле слова позволяет *делать все, что угодно*? Если «как» в контексте мира-события неизменно превалирует над «что», может ли это «что» быть любым? На первый взгляд, дело обстоит именно так. Между тем сам этот вопрос при ближайшем рассмотрении оказывается порождением «теоретизма», утверждающего первичность знания по отношению к действию. Напротив, в том случае, если всякое «что» рождается только в контексте мира-события, учреждаемого актом веры, подобный вопрос вообще не может возникнуть.

Собственно, речь здесь идет все о той же ситуации *фактичности* бытия и мысли, в которой вопрос «что делать?» решается явочным порядком. Акт веры как безосновное действие осуществляется не в результате выбора одного из множества безразличных вариантов, но в ситуации *абсолютной нужды*, обозначенной выше вопросом «как быть?». Парадоксальное сочетание свободы (безосновности) и необходимости (нужды) неизбежно здесь именно потому, что акт или «прыжок веры» осуществляется онтологически-тавтологичным образом. Иными словами, этот акт не включен в какую бы то ни было причинно-следственную цепь, но при этом осуществляется в силу того, что *не может не осуществляться*. Именно в этой нужде движение веры оказывается сцепленным с определенным содержанием: оно осуществляется *здесь и сейчас*, а значит, есть не порыв «чистого духа», но то, что *имеет плоть*.

В этом контексте вечный спор евангельских Марфы и Марии — слушать Учителя или накормить тех, кто слушает — открывается в ином, по сравнению с привычным взглядом, ракурсе: сама неотложность того или иного дела становится видимой только в «прыжке веры». Пожалуй, единственный критерий, который работает в ситуации абсолютной нужды — отрицательный, отсылающий к сократовскому даймону, ничего не предписывающему, но налагающему запрет. Подчеркнем еще раз: в ситуации абсолютной нужды делается именно то, чего нельзя не делать — и не по общим (теоретическим) соображениям, а *здесь и сейчас*.

Эта предельная конкретность действия, осуществляемого в «прыжке веры», получает отчетливое выражение в концепте М. М. Бахтина «единственная единственность события бытия». Осознанная тавтология (то, что М. К. Мамардашвили называет «плодотворной тавтологией») высвечивает здесь прежде всего целостный, исчерпывающий себя характер действия, определяемого Бахтиным как *поступок*. Но именно эта целостность, оборотной стороной которой является теоретическая безосновность, рождает подозрение в *иррациональности* подобного действия.

Между тем, как подчеркивает М. М. Бахтин, это подозрение опять-таки коренится в позиции «теоретизма» — проще говоря, в рамках такой установки, которая требует знания как опоры для действия и не позволяет *верить себе*: «Только поступок, взятый извне как физиологический, биологический и психологический факт, может представляться стихийным и темным как всякое отвлеченное бытие, но изнутри поступка сам ответственно поступающий знает ясный и отчетливый свет, в котором ориентируется. Событие может быть ясно и отчетливо для участного в его поступке во всех своих моментах. Значит ли это, что он его логически понимает? То есть что ему ясны только общие, транскрибированные в понятия моменты и отношения? Нет, он ясно видит и этих индивидуальных

единственных людей, которых он любит, и небо, и землю, и эти деревья... вместе с тем ему дана и ценность, конкретно, действительно утвержденная ценность этих людей, этих предметов, он интуитивно и их внутренние жизни и желания, ему ясен и действительный и должный смысл взаимоотношений между ним и этими людьми и предметами — правда данного обстоятельства... и все эти моменты, составляющие событие в его целом, даны и заданы ему в едином свете, едином и единственном ответственном сознании, и осуществляются в едином и единственном ответственном поступке»<sup>31</sup>.

Этот «единый свет», симптоматично охарактеризованный декартовским выражением, как раз и может быть понят как целостная *среда понимания*, заданная актом учреждения мира-события и имеющая *дополнительный характер* по отношению к любому содержанию. Действие веры, опережающее всякое содержание, освещает и оправдывает то, что делается. Тем самым это действие, учреждающее мир-событие, оказывается и актом *локализации разума*, теряющего здесь свой общий, теоретически-безразличный характер. Точнее говоря, в акте веры обнаруживается иллюзорный характер представления о разуме как об универсальной «мыслящей субстанции» или бесплотном Духе, не связанном с риском поступка, но, напротив, направляющем и определяющем его. *Место рождения* мира-события оказывается, таким образом, и *местом разума* как инстанции, призванной судить и оценивать всякое положение дел в мире. Но так же, как мир, рождающийся в акте веры, есть не только *единственный*, но и *единый*, разум, локализованный в точке этого рождения, *един*, это разум как таковой, а не один из многих. Событие рождения мира всегда есть *вариация* единого мира. Вместе с тем именно событийная природа мира не позволяет мыслить его отдельно от самой мысли о нем, а значит — от разума, одно-

---

<sup>31</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 33–34.

ременно принадлежащего и не принадлежащего миру, то есть выступающего *границей мира*.

Здесь в очередной раз необходимо повторить, что мир как неопределенное и незавершенное «поле сил», выступающее пространством веры, или пространством, *приглашающим к вере*, открывается во всей своей неопределенности только из сингулярной точки уже осуществленного акта веры. Тем самым движение по пути феноменологического анализа веры неминуемо должно сместиться от описания мира абсолютной возможности к осмыслению самой этой сингулярной точки, иными словами — того, что (или кого) можно было бы обозначить как «субъект» веры.



## Глава 3

# «СУБЪЕКТ» ВЕРЫ

**И**так, мир абсолютной возможности, мир как *среду чистого смысла*, невозможно помыслить без обращения к тому топосу, в котором сосредоточено Целое как таковое. Тем самым предполагается, что тавтологичная природа веры (то, что выше было обозначено как «вера в веру») неизбежно требует утверждения этого топоса. Это означает, что вера в веру неизбежно оборачивается верой себе, или *верой в себя*. Применительно к «субъекту» веры вся трудность, стало быть, заключается в том, чтобы выяснить онтологический статус этого «себя».

Очевидно, что способ осмысления «себя» как топос веры так же, как и метод концептуализации мира как «пространства» веры, может быть только осуществлением *дискретизации* языка и мышления как текста или «ткани мира». Иначе говоря, *себя* как точку исхождения веры невозможно обнаружить в мире в качестве сущего среди других сущих. «Субъект» веры в этом отношении сливается с актом веры, трансцендирующим мир и — тем самым — какое бы то ни было внутримирное сущее. Но это означает, в свою очередь, что данный момент дискретизации «ткани мира» не может быть предположен заранее в качестве чистой абстракции, лишенной всякого содержания.

Тематизация этого момента «перерыва постепенности» вновь обращает нас к ситуации абсолютной нужды, выступающей гарантом реальности как самого акта веры, так и того мира-собы-

тия, который рождается в данном акте. Применительно к задаче осмысления «субъекта» веры открывается еще один важный аспект данной ситуации: абсолютная нужда оказывается здесь прежде всего «необходимостью себя» (М. К. Мамардашвили). Эта необходимость также имеет парадоксальный характер: будучи *действительной* (а значит, *действенной*), она направляет движение поиска себя, выступает его вектором; однако этот вектор неизбежно оказывается нацеленным на самопреодоление или самотрансцендирование, иными словами — на *отказ от себя*. Любое содержание в свете этого поиска себя разоблачает себя как «не то».

Этот неизбежно апофатический характер любой попытки обнаружения себя с замечательной глубиной выражен С. Л. Франком в труде «Непостижимое». Поиск себя как «непосредственного самобытия», как утверждает Франк, определяется именно отношением «форма — содержание», то есть по мере своего углубления этот поиск обнаруживает сугубо *формальный* характер искомого. Задаваясь вопросом о природе непосредственного самобытия, необходимо, согласно Франку, «помнить одно: все качественно определенные или определяемые содержания непосредственного самобытия суть всегда лишь нечто, что в нем или в связи с ним встречается или бывает, что оно “несет” в себе и воплощает, но не нечто, образующее само его *существо*. Ибо по своему *существо* непосредственное самобытие есть не “содержание” (или “содержимое”), а “содержащее” — не определяемая по своему качественному содержанию *область* бытия (в качестве таковой — именно в качестве “психического” бытия — оно выступает только в своей проекции в предметном мире), а именно *род, способ или форма бытия* и, тем самым, *форма бытия реальности* как таковой»<sup>1</sup>.

Форма — то, что всегда и неизбежно остается позади всего, что открывается ищущему взгляду, то, что фатально ускользает от всякой фиксации и может только о-существоваться посредст-

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. С. 457.

вом от-личения себя от всякого содержания. Приведенная выше цитата содержит еще один крайне важный момент, а именно — указание на *случайный* характер любого содержательного определения себя. Эта случайность — того же рода, что и случайность какого бы то ни было положения дел в мире. Подобно тому, как всякое положение дел всегда оказывается вторичным по отношению к миру как неопределенному и незавершенному «полю сил», всякое содержание «непосредственного самобытия» есть не что иное, как эффект уже случившегося на фоне этой незавершенности рождения мира-события. Иными словами, содержание по определению лишено непосредственности, характеризующей только форму, опережающую всякие различия между миром и тем, кто смотрит на мир и отличает себя от него.

Этот бессодержательный «субъект», как легко заметить, совпадает с «метафизическим субъектом» Витгенштейна, определяемым в «Логико-философском трактате» в качестве «границы мира». Рождаясь вместе с миром (выступая своего рода ядром события мира или события бытия), «субъект» веры существует только в состоянии предельной полноты и актуальности. Это означает, соответственно, предельную конкретность существования: и непостижимое «себя», и все то, что утверждается актом веры как о-существования этого «себя», не может быть «законсервировано», не может быть предметом *безразличного* рассмотрения и оценивания. В том случае, если речь заходит о выборе — верить или не верить в «себя» и в мир, — ни того, ни другого просто не существует.

Именно поэтому бессмысленны всякие попытки создания идеального образа «себя», так же, как и усилия по выработке идеального образа мира. Ни «субъект» веры, ни мир, рождающийся в акте веры, не могут стать объектом представления: «Невидимое открыто только вере, но мистически совмещено с точкой “Я” *здесь и теперь*, с “я могу”, с самоперерождением (“другим”). И поэтому не уходит ни в какую даль идолов и фетишей, даль сюрреалистической реальности, надстроеной над житейской, где видят то,

чего нет, видят “чистые, избранные и обращенные”... Невидимое совмещено в ней (в вере. — Е. Б.) с уникальностью невербального — в каждом и конкретно. Это стяжка в *locus mysticus* из-далека и из-давна. И далекое, “то о чем на самом деле идет речь”, “самое важное” и бесконечное, есть самое близкое<sup>2</sup>.

Бессмысленно, таким образом, высматривать то, «во что можно поверить», где-то на далеком горизонте мира, поверх повседневных вещей и дел: любая повседневность, напротив, освещается и освящается светом веры только в мистическом средоточии предельного напряжения «я могу». Это средоточие, как об этом говорилось в главе «Метод», характеризуется «невозможным» совмещением пассивности и активности: только в ситуации абсолютной нужды в «себе», возникающей в явочном порядке, достигается максимальная амплитуда реализации «себя».

Действие, нацеленное на «себя», от-страняется от содержания, уничтожая иллюзию непрерывности, дления чего бы то ни было. Но это означает, что само содержание (любая качественная определенность, характеризующая «субъект» веры), вопреки своему случайному статусу, не может быть нивелировано! Все, на что наталкивается взгляд, ищущий «себя», и *случайно*, и совершенно *необходимо* — именно потому, что выступает «объектом» преодоления и, соответственно, точкой приложения «ищущей себя силы». Именно поэтому все «внутримирные» свойства, которые «субъект» веры обнаруживает в себе, нуждаются в признании и принятии. Речь, разумеется, не идет о культивировании этих свойств, о пестовании своей индивидуальности. Принятие здесь означает констатацию некоей *данности* как своего рода условия *задачи*: мы вновь возвращаемся, таким образом, к утверждению опережающего характера веры по отношению к оппозиции данного и заданного.

То, что «я» есть, так же, как и сама моя выделенность из мира, позволяющая мне именовать себя «я», не есть ни награда, ни на-

---

<sup>2</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 398–399.



казание, ни повод для гордости, ни основание для ненависти к себе. Это то, что дано ввиду единственной онтологической задачи — высвобождения места для «ищущей себя силы», высвобождения посредством преодоления всякого «что», всякой содержательной определенности и ограниченности. Неоднократно упоминавшаяся выше *двунаправленность* акта веры обретает здесь предельную конкретность: действие веры обращено одновременно *к себе и от себя*. Оно имеет онтологический корень, однако этот корень виртуального свойства. Иными словами, этот корень *есть тогда, когда есть*. Поэтому виртуальность здесь не отождествляется с потенциальностью, напротив, речь идет именно о том, что этот пусковой момент не существует в модусе потенциальности-возможности. Онтологический корень веры *сбывается*, существует событийным образом, и именно поэтому никогда не может стать объектом представления, не может фигурировать в пространстве теоретического разума, говоря кантовским языком.

Онтологическая задача «умещения себя в мире», таким образом, возникает и артикулируется в *момент своего решения*. Поэтому *вера в себя* или *вера себе* не есть нечто, предшествующее действию. Вопреки расхожему мнению («поверь в себя — и все получится!»), пресловутое «себя» не может существовать в виде абстракции или предположения. Здесь уместно вспомнить о том, что у Канта вещь в себе — прежде всего *сам человек* в качестве субъекта разума. Человек обречен на невозможность иметь *себя* в качестве объекта, то есть чего-то внешнего и безразличного. «Себя» обнаруживается только в полноте осуществленного усилия.

Таким образом, если мир как пространство веры мыслится как своего рода «заряженная среда», опережающая и пронизывающая собой любые «чтойности», то «субъект» веры должен мыслиться как точка (момент) максимальной концентрации силы, или *точка, центрирующая мир*. Эта точка и есть граница мира (в противовес привычным представлениям о границе как

линии). Данная точка не расположена в пространстве и во времени, но, напротив, этот момент осуществляющегося усилия задает пространственно-временную определенность мира. В курсе лекций «Кантианские вариации» М. К. Мамардашвили называет этот момент «расположившимся мигом»: «Миг есть нечто выступающее как некое подвижное состояние, а в состоянии координируется как раз то, что нельзя разложить в эмпирической временной последовательности, в горизонтالي; нечто, не объединенное по горизонтали, может быть объединено по состоянию, которое оказывается у Канта своего рода смещающейся точкой, в античном смысле точки центра, или точки существования. Расположившийся миг есть подвижное состояние, которое смещается подобно центру, который везде»<sup>3</sup>.

Здесь, однако, важно понимать, что это смещение «точки центра» также не может стать объектом представления; данное движение попросту *некому видеть*, учитывая то, что «точка центра» и есть *глаз, видящий мир*. Движение центра так же, как и мир в его неопределенности и незавершенности, есть то, что *не видится, но мыслится* изнутри осуществленного акта веры. Именно поэтому здесь не может идти речь о какой-либо временной последовательности, предполагающей возникновение «точки центра» в пространстве неопределенного и незавершенного мира. Само это пространство оказывается мыслимым только из позиции вышеназванной «точки центра», то есть из топоса максимальной концентрации «ищущей себя силы» в ситуации абсолютной нужды в себе.

Таким образом, мир как пространство веры, лишенный содержательной определенности, и столь же бессодержательный «субъект» веры (чистое «содержащее», по выражению С. Л. Франка), не могут мыслиться отдельно друг от друга: это предполагающие друг друга моменты единого и единственного события. Только предельная концентрация силы в состоянии «я могу»

---

<sup>3</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М. : Аграф, 1997. С. 183.

освобождает мысль от погруженности в сущее, в определенность вещей и отношений. Соответственно, именно состояние «я могу» позволяет мыслить мир как фон, ожидающий и даже требующий своего до-определения актом веры. Данный круг невозможно разорвать в силу парадоксальной причины: любая возможность (как мыслимая, предполагаемая) *всегда уже* находится в пределах этого круга. Это «уже» указывает на столь же парадоксальный статус «субъекта» веры, одновременно принадлежащего и не принадлежащего миру. При этом многократно упомянутое выше витгенштейновское определение «метафизического субъекта» как «границы мира» может быть конкретизировано в экзистенциально-феноменологическом ключе: «субъект» как граница не может быть предположенным, представленным или теоретически проанализированным, он схватывается только в модусе *переживания*.

Это обстоятельство отнюдь не противоречит вышеприведенному утверждению о том, что «субъект» веры не видит, но только мыслит себя. Мыслить изнутри акта веры как раз и означает принадлежать *живому* событию мысли/бытия, и в этом отношении уместно вспомнить о кантовской оппозиции «мыслить — знать». «Субъект» веры обречен на незнание себя, однако, рождаясь в акте веры (что в данном контексте равно акту мысли и акту бытия), он выступает важнейшим *условием возможности* знания как такового. Само же переживание себя как границы мира есть прежде всего ощущение неразрывной связи с миром, погруженности в него и в то же время чуждости ему.

Смысл этого переживания отчасти перекликается с тем, что описывается в традиции экзистенциальной философии посредством экзистенциала *заброшенности*. Но, в отличие от последнего, указывающего главным образом на чуждость, неуместность «меня» в мире, концепт субъекта как проявления «ищущей себя силы», как «содержащего» по отношению к «содержимому», указывает прежде всего на связь «меня» с миром. В контексте этой связи «я» как бы охватывает мир собой, не сливаясь с ним,

но принимая его — как то, что одновременно дано и задано «мне». Эта связь странным образом оставляет «меня» свободным от мира (принять можно только то, что уже отделено от «меня») и в то же время не позволяет оторваться от него, предохраняя от эксцессов идеализма. Иными словами, переживание «себя» как границы мира есть прежде всего переживание самого «есть» как того, что не выдуманно или только предположено. В этом переживании, таким образом, констатация «есть» относится сразу и одновременно и ко «мне», и к миру, одно не может быть оторвано от другого. В рамках решения задачи «опровержения идеализма» И. Кант формулирует в соответствующем разделе «Критики чистого разума» следующую «теорему»: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит уже доказательством существования предметов вне меня»<sup>4</sup>. «Простота» и «эмпирическая определенность» здесь выступают проявлением одного и того же события мысли-бытия: первичный акт «есть», разделяющий-соединяющий «меня» и мир как совокупность «предметов вне меня», по определению прост и именно поэтому имеет сугубо *опытный* характер.

В этом смысле «сознание моего собственного существования» как констатация простого «есть» одновременно оказывается *признанием* того, что это сознание имеет бытийный корень, невозпроизводимый сугубо теоретическим, мысленным путем. Но это означает, в свою очередь, что простота и единственность данной констатации, осуществляемой в акте веры, оборачивается неустранимой *двойственностью* переживания «есть». Свобода и бессодержательность «есть», чистой мощи или силы, переживается только в связке с тем, что *преодолевается* в реализации этой силы. Иначе говоря, речь вновь идет о том, что акт веры как чистая форма осуществляется только на каком-то *материале*, причем именно путем преодоления последнего. Выше уже говорилось о том, что это преодоление не означает отбрасывания

---

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб. : Тайм-аут, 1993. С. 171.

всякого содержания «себя» и «своего» как чего-то случайного и эмпирического. Форма как «содержащее» нуждается в «содержимом», и всякая попытка избавиться от своей эмпирической определенности оборачивается искажением и разрушением самого способа существования «субъекта» веры в качестве границы мира. Возможность выделения чистой формы «я» означала бы возвращение к «теоретизму» и в конечном счете делала бы ненужным акт веры. Таким образом, дискретизация мира, осуществляемая данным актом, всякий раз фиксирует «есть» в виде *двойственной единственности*: чистое «есть» (сила или мощь) обнаруживается только в действии высвобождения из того, что дано здесь и сейчас: «Почему мыслим? — Да потому, что мыслим то, что мыслим (это можно изложить в связи с усилием, напряжением; ср. различие ума и глупости). Так же как всей жизни недостаточно для жизни (живем, как живем, можем то, что можем) или всего времени недостаточно для смысла истории и т. д., так и всей мысли недостаточно для мысли. Возвышение над собственной природой (аккомодировавшей и сознание и мысль), изменение и освобождение. Но тогда мысль равнозначна измененному состоянию сознания. Мысль — талант, а не психическое или логическое свойство суждения. У всех. Но у многих зарыт. Но не разделить, как магнитные полюса. Поэтому в терминах силы, породненности с желанием всего сердца. Стрела»<sup>5</sup>.

Мысль — «талант у всех» именно потому, что точка-граница как «место» рождения мысли бессодержательна, выступая действием трансцендирования какой бы то ни было данности. «Все», таким образом, это те, кто в силу этой данности конечны (ограничен собственной природой), но в то же время могут из нее высвободиться (точнее, высвободиться вновь и вновь). А может — *каждый*, именно потому, что эта возможность не связана какими бы то ни было условиями, она *безусловна*. Традиционный («метафизический») способ поиска Безусловного всегда

---

<sup>5</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 369.

так или иначе опирается на предположение о его *существовании* — до и помимо самого поиска. Все дело, однако, заключается именно в том, чтобы прикоснуться к Безусловному *на деле*, что означает — встретиться с Безусловным в самом движении преодоления условного. Безусловное как абсолютная возможность, «я могу», или чистая сила, обнаруживается только в момент своей актуализации как эффект дискретизации непрерывного поля данности. Иными словами, абсолютная возможность осуществляется только в акте отказа «субъекта» от каких бы то ни было гарантий своего существования.

Этот парадокс веры как абсолютной возможности с предельной остротой сформулирован Сёренем Кьеркегором: «Обыкновенно человек старается держаться надежды, вероятного и т. п. . . полагая, что, скажем, то или это с ним не случится. А если событие все же наступает, он гибнет. Смелчак бросается навстречу опасности, риск которой может зависеть от разных факторов; но если этот риск все же наступает, он отчаивается и сдается. *Верующий* . . . же, будучи человеком, видит и постигает свою гибель (в том, чему он покорился, или же в том, на что осмелился), но он верит. Именно это и убергает его от гибели. Он оставляет все Богу в том, что касается помощи, но довольствуется тем, что верит в то, что для Бога все возможно. *Верить* в свою гибель невозможно. Понимать же, что по-человечески это гибель, и одновременно верить в возможное — это вера»<sup>6</sup>.

Невозможность веры в свою гибель связана с самой природой веры как *силы*. Выражение «свое» здесь исключительно формально, оно относится к точке исхождения силы. Именно поэтому вера в свою гибель — не что иное, как противоречие в определении: это означало бы осуществление *бессильной силы*. Момент полной безнадежности совпадает здесь с моментом абсолютной надежды постольку, поскольку безнадежность и надежда располагаются, так сказать, по разные стороны пропасти, развер-

---

<sup>6</sup> Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М. : Академ. проект, 2012. С. 56.

зающейся перед лицом угрозы гибели. По одну сторону остается всякое содержание, вплоть до «моего» физического существования, необеспеченность и хрупкость которого открывается «мне» со всей очевидностью. Но именно принятие и признание этой необеспеченности открывает «мне» подлинного «себя» — как чистую силу или абсолютную возможность, ничем не замутненную, а значит, не имеющую на своем пути никаких препятствий. Только в этой точке (в момент высочайшего отчаяния, по Кьеркегору) осуществляется во всей полноте состояние «я могу». Между убеждением в том, что «для Бога все возможно», и состоянием «я могу» здесь нет зазора, *это одно и то же состояние.*

Итак, «субъект» веры как точка исхождения смысла сочетает в себе, во-первых, предельную конкретность, во-вторых, максимальную концентрацию силы (возможности) и, в-третьих, парадоксальное совпадение двойственности и единственности, предполагающее актуализацию субъектности только в действии преодоления «я» своего внутримирного содержания. Данный взгляд на природу субъектности позволяет изменить ракурс осмысления целого ряда спорных вопросов, связанных в современной философии с понятием «субъект».

Основной из этих вопросов — проблема *онтологического статуса субъекта*. Охарактеризованная во введении ситуация тотальной неуверенности, паралича действия одним из своих аспектов имеет как раз пошатнувшуюся репутацию самого субъекта действия. В свою очередь, сам данный феномен имеет по меньшей мере два измерения, первое из которых — «объективная реальность». Это выражение необходимо здесь взять в кавычки ровно постольку, поскольку понятие объективной реальности, восходящее к новоевропейской онтологии, тематизируется и оформляется именно в неразрывной связи с фигурой субъекта («когито»). Объективная реальность — то, с чем субъект *имеет дело*, причем во всех смыслах этого слова: то, что субъект видит, исследует, обрабатывает и изменяет, совершенствует и приспособливает к своим нуждам. Как только сама инстанция

субъекта оказывается под вопросом, автоматически проблематизируется и все вышеперечисленное.

Тем не менее, даже этот проблематичный статус субъекта оставляет в неприкосновенности как минимум один из признаков объективной реальности, а именно — ее *способность порождать сами проблемы*. Иными словами, «объективная реальность», постепенно и незаметно растеряв почти все свои признаки, сохраняет одно из важнейших своих свойств — возможность служить препятствием активности субъекта. Парадокс современной ситуации заключается в том, что корень этих препятствий обнаруживается в самом субъекте, точнее — в неограниченном расширении сферы субъектности, оборачивающемся размыванием субъект-объектной оппозиции и, соответственно, границ субъекта.

В качестве симптомов этой парадоксальной ситуации выступает ряд насущных проблем современности, напрямую связанных с кризисом субъектности. Первая и важнейшая из этих проблем может быть названа *проблемой целеполагания*. Как на социальном, так и на экзистенциальном уровне человеческого бытия все чаще остается без ответа важнейший вопрос: что (и зачем) делать? Выше данный феномен обсуждался в контексте разговора о принципиальной осуществимости тех или иных стратегических проектов. Между тем неуверенность, сопровождающая те или иные преобразования, коренится не только в открытии неопределенности и незавершенности мира. Неслучайный характер этой неуверенности обнаруживается по мере того, как проясняется *основание* любого целеполагания. Этим основанием всякий раз оказывается не что иное, как четко определенное представление о сущности самого субъекта. Так, трактовка сущности субъекта как носителя универсального разума, наделенного автономией воли, предопределяет в качестве цели действия (в данном случае политического) построение общественной системы, основанной на идеологии либерализма. В рамках этой установки несомненными, не подлежащими пересмотру оказываются такие ключевые



моменты данной идеологии, как неприкосновенность частной собственности или необходимость демократических выборов власти. В таком случае любая попытка пересмотра этих оснований либерализма должна рассматриваться как отказ от субъектности как таковой.

Между тем процессы, характеризующие вышеупомянутую «объективную реальность», свидетельствуют об обратном: именно неограниченное осуществление идеи субъектности ставит под вопрос всех «священных коров» либеральной идеологии. Точнее говоря, радикализация этой идеи делает невозможным какой бы то ни было фундаментализм, сопряженный с утверждением вечности и неприкосновенности тех или иных «истин». Именно поэтому как анархизм, так и тоталитаризм оказываются неизменными спутниками либерализма, опирающегося на идею трансцендентального субъекта.

С одной стороны, тот зазор, который либеральная идея оставляет между субъектом как универсальной структурой («когито») и эмпирическим индивидом, увековечивает неопределенность решения о наделении того или иного конкретного индивида субъектностью. Кто должен выступать инстанцией этого решения? Существуют ли объективные критерии, позволяющие достичь консенсуса в принятии подобного решения? Являются ли данные критерии неизменными, или они неизбежно имеют временный, контекстуальный характер? Эти и другие подобные вопросы обречены остаться без окончательного ответа в силу того, что сама концепция либерализма опирается на очень странный фундамент, не поддающийся субстанциализации и объективации. И декартовское «когито», и кантовское «трансцендентальное единство апперцепции», и даже гегелевский «субъект-субстанция», выступая условием возможности познания, сами, в свою очередь, принципиально не улавливаются познавательными конструкциями. Данная ситуация в силу своего парадоксального характера сопряжена с постоянным возобновлением попыток установления теоре-

тических рамок субъектности — попыток, неизбежно скрывающих в себе тоталитарные тенденции.

С другой стороны, та интуиция, которая выступает виртуальным ядром этих концептов и которую можно назвать интуицией свободы, неизменно сопротивляется вышеозначенным попыткам и направляет вектор движения поиска основания субъектности к противоположному (анархистскому) полюсу. Этот полюс, вопреки возможным историческим ассоциациям, не обязательно связан с апологией социального хаоса; речь идет скорее об апелляции к тому самому виртуальному ядру субъектности, которое в какой-то момент оказывается глубоко погребенным под слоями всевозможных объективаций. Как отмечает американский исследователь-антрополог анархистского толка Дэвид Гребер, характеризуя так называемое «Глобальное движение за справедливость», возникшее в 90-е годы XX столетия, «акцент на изобретении новых форм демократических процессов, который лежал в основе движения — ассамблей, советов представителей и так далее, — был в первую очередь способом показать, что люди могут ладить друг с другом (и даже принимать важные решения и осуществлять сложные коллективные проекты) без необходимости заполнять бланки, обжаловать судебные решения или угрожать звонками в полицию или службу безопасности»<sup>7</sup>.

Вышеприведенный пассаж может служить выразительным примером *веры в людей*, автоматически подрывающей представление о необходимости обеспечивать и поддерживать демократическое общество при помощи сложной бюрократической инфраструктуры. Здесь, однако, оказывается в тени другая сторона парадокса субъектности: рациональный характер трансцендентального субъекта всегда предполагает апелляцию к некоему *порядку вещей*, должествующему обрести выражение и воплощение в определенном *социальном порядке*. Так или иначе, в дан-

---

<sup>7</sup> Гребер Д. Утопия правил : О технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии. М. : Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 31.

ной ситуации образ желаемого социального и политического устройства вынужден балансировать между двумя вышеозначенными крайностями.

Подобная неуверенность сопровождает сегодня любой проект (как коллективный, так и индивидуальный); в качестве примеров можно привести имеющие глобальный характер дискуссии о введении безусловного базового дохода, о правовом регулировании гендерных, расовых и этнических аспектов человеческого существования, о формировании политики в сфере образования и т. п. Во всех этих случаях причиной вышеупомянутой неуверенности выступает именно неопределенность онтологического статуса субъекта.

Еще одним проявлением данной неопределенности в современном глобализированном обществе выступает заметная актуализация проблематики моральной ответственности, как коллективной, так и индивидуальной. Этот феномен прежде всего характеризует современное состояние так называемого «коллективного Запада» как ареала христианской цивилизации, включающей в себя, разумеется, и Россию. Начало нового тысячелетия ознаменовалось возобновлением общественной дискуссии по, казалось бы, давным-давно разрешенному вопросу: *кто и за что* должен нести моральную ответственность в отношении тех или иных событий прошлого? В том случае, если проблемой становится субъект индивидуальной ответственности, эта неопределенность опять-таки связана с размыванием границ субъектности, которое имеет все более очевидный характер. Так, например, анализируя случай агрессивного поведения одного человека по отношению к другому, мы оказываемся перед дилеммой: рассматривать ли данный случай как отношение четко определенных, непроницаемых друг для друга единиц бытия или как единую систему, предполагающую взаимозависимость агрессора и жертвы? Насколько в целом поведение этой отдельной единицы определяется контекстом, обозначаемым

на языке экзистенциальной философии выражением «бытие-в-ситуации»?

Если же речь идет о коллективной ответственности, то к вышеперечисленным вопросам добавляется по меньшей мере еще один: можно ли вообще говорить о *коллективном субъекте*? Разумеется, данная проблематика не является чем-то принципиально новым, здесь достаточно вспомнить труды Ханны Арендт, посвященные вопросу о коллективной ответственности германского народа за преступления нацизма. Однако нельзя отрицать и то, что в первые десятилетия XXI в. эта проблематика заметно актуализируется и порождает относительно новый социальный феномен. Данный феномен, с одной стороны, связан с добровольным принятием на себя моральной ответственности представителями тех или иных общностей («белыми» европейцами, мужчинами, представителями традиционной сексуальной ориентации и т. п.), с другой же стороны — с принятием на себя роли истца в той или иной исторической тяжбе, разворачивающейся между теми или иными «угнетателями» и «угнетенными».

Оставляя в стороне вопрос о том, кто прав, а кто виноват в каждой из этих тяжб, обратим внимание на один очевидный, как представляется, момент: сам феномен возложения ответственности на те или иные общности ставит под вопрос существование именно той инстанции, которая выступает основой морального действия, — *автономной воли*. Данная дилемма кажется совершенно безвыходной ровно постольку, поскольку попытки ее разрешения предпринимаются, так сказать, *в измерении сущего* — в противоположность *измерению бытия*. В самом деле: выступая в качестве *кого-то*, будучи маркированным определенным образом, каждый человек так или иначе автоматически вписывается во множество категорий людей разной степени общности. Но это как раз и означает, что то невидимое ядро субъектности, о котором шла речь применительно к субъекту веры, здесь совершенно нивелируется. Остаются сугубо внешние свойства и отношения, регулируемые столь же внешними правилами и ритуальными

жестами. Сам же феномен моральной ответственности при этом размывается, теряя свое принципиальное отличие, к примеру, от ответственности правовой.

Данное обстоятельство, в свою очередь, приоткрывает еще одну грань проблемы онтологического статуса субъекта. Речь идет о пресловутой *проблеме идентичности*, занимающей важное место в современной гуманитарной проблематике на протяжении нескольких десятилетий. Центральный вопрос, вокруг которого вращается современная проблематика индентичности, может быть сформулирован следующим образом: *кто я?* Артикуляция этого вопроса при всей его (кажущейся) банальности свидетельствует о той бездне, которая открывается вопрошающему: сам факт заданного вопроса указывает на его неразрешимость. Любой возможный ответ на него неизбежно промахнется мимо этого «я», ставшего предметом вопрошания. Размышляя о сущности современного кризиса идентичности, Витторио Хесле указывает на то, что этот кризис порождается самой структурой человеческой личности, состоящей из так называемого «я-субъекта», или просто «я», и «я-объекта», или «самости». «“Я” является наблюдающим началом, самость — наблюдаемым; “я” современного человека научилось наблюдать за его самостью и чувствами, как если бы те были чем-то отличным от “я”, даже если это не предполагает, что самость освобождается от своих чувств. <...> Проблема идентичности в любом случае является проблемой отождествления, идентификации “я” и самости»<sup>8</sup>.

Однако именно то обстоятельство, что «я» оказывается перед необходимостью отождествлять себя с некоей «самостью» или «я-объектом», свидетельствует о том, что «я» уже потеряло свое живое ядро, выражением которого как раз и оказывается *вера в себя* или *вера себе*. Всевозможные «идентичности», выступающие манифестациями «я-объектов», выступают в данной

---

<sup>8</sup> Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Апокалипсис смысла. М. : Алгоритм, 2007. С. 24.

ситуации не более чем одеждой, которую можно снимать или надевать по своему желанию. Именно поэтому здесь вновь возникает все тот же неистребимый вопрос: *какой силой* осуществляется каждый из этих актов отождествления? Таким образом, в сердцевине проблемы идентичности как одного из важнейших экзистенциальных, социальных, этических, правовых вопросов современности опять-таки обнаруживается нехватка веры как *абсолютной возможности*.

Сама необходимость идентифицировать себя с кем-то или с чем-то свидетельствует о том, что идентичность выступает условием осмысленного существования. Это означает, в свою очередь, что сегодня все труднее становится «просто быть» в противовес существованию в качестве «кого-то». Человек становится *представителем* — гендерной группы, этнической общности, государства, расы, религиозного сообщества и т. п. Однако именно этот статус представителя и ставит под вопрос саму возможность реализации «человеческого в человеке» — как смысла, осуществляемого в полноте бытийного усилия. Существование в качестве «кого-то» движимо не тем внутренним импульсом, который выступает сердцевинной субъектности, но внешними представлениями и нормами. Идентичность становится той подпоркой, которая должна компенсировать нехватку субъектности, будучи совершенно не в состоянии это сделать. Проблема идентичности оказывается неразрешимой именно потому, что она маскирует другую, гораздо более значимую проблему — потерю истока той силы, которая движет «мною».

Второе измерение, в котором проявляется современный кризис субъектности, — пространство собственно философского и, шире, гуманитарного дискурса. Для иллюстрации этого кризиса нет нужды перечислять все общеизвестные вехи на пути к пресловутой «смерти субъекта». Этот путь, начало которому кладет известный ницшевский вопрос «кто говорит?», ведет через постструктуралистскую деконструкцию субъекта к различным версиям так называемой «объектно-ориентированной филосо-

фии», представленной трудами таких авторов, как Г. Харманн или К. Мейясу<sup>9</sup>. Но даже не вдаваясь в подробности данного процесса самопреодоления субъекта, можно утверждать, что этот путь, подобно описанным выше феноменам «объективной реальности», связанным с размыванием субъектности, также выступает закономерным проявлением последовательной реализации самой идеи субъекта.

Так, несложно заметить, что постструктуралистский демарш, направленный против «логоцентризма», доводит до своего *логического* предела саморефлективный аспект субъектности, то есть вышеупомянутую «гиперподозрительность». Именно последняя диктует субъекту необходимость постановки под вопрос не только *всего, что есть*, но и себя — *как существующего*. Субъект отменяет сам себя как раз тогда, когда устраняет все преграды для своей реализации. Этот «апофеоз субъектности» ставит под вопрос в том числе и сартровское сознание как «тщетную страсть», коль скоро даже воля к власти как движущая сила этой страсти самой же этой силой и деконструируется. Те семена саморазрушения, которые содержатся уже в декартовском «когито» и кантовском «я мыслю», дают здесь обильные всходы.

В конечном счете переход от утверждений «смерти субъекта» к «объектно-ориентированной философии» оказывается абсолютно предрешированным: именно доведение до возможного предела рефлексивной позиции неизбежно приводит к отмене субъектом самого себя в пользу «объекта» как того, что признается находящимся вне зоны влияния субъекта. Жест, который здесь осуществляется, при всей своей кажущейся простоте и наивности обнажает ключевой момент всякого философствования, как бы высвобождая этот момент из-под «завалов» окаменевшей мысли. Речь идет все о том же движении *выхода на границу мира*, в котором мысль встречается с простым «есть» и отличает себя

---

<sup>9</sup> Мейясу К. После конечности. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015; Харман Г. Четвероякий объект : Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле Пресс, 2015.

от него. Особый характер этого жеста, конституирующего позицию «объектно-ориентированного философа», заключается в том, что можно обозначить оксюмороном «осознанная наивность», о которой прямо заявляет, к примеру, Г. Харман: «вместо того чтобы начинать с радикального сомнения, мы предпочтем в качестве отправного пункта *наивность*»<sup>10</sup>.

Суть этой «наивности» заключается не в принятии неких данностей, минуя инстанцию «когито», то есть непосредственным образом. Очевидно, что после Декарта и Канта возвращение былой невинности в отношениях с миром совершенно невозможно. Речь, напротив, идет о том, чтобы преодолеть не только наивный реализм, которому наследует трансцендентальная философия, но и *критицизм последней*. По мысли Г. Хармана, преодоление этой критической позиции открывает мыслящему объекты в качестве своего рода «единиц бытия», сохраняющих свою «единичность» безотносительно к тому, как и кем они мыслятся: «Некоторые из объектов являются физическими, некоторые — нет, какие-то реальны, другие — нисколько. Но все они — *единые* объекты, даже если замкнуты в той части мира, что зовется сознанием. Объекты суть единицы; эти единицы и обнаруживают множество свойств, и скрывают их. Но если наивная точка зрения нашей книги безразлична к изначальной реальности или нереальности объектов, то работа интеллекта обыкновенно предполагает критику. <...> Однако позиция данной книги является не критической, а искренней»<sup>11</sup>.

Что же означает это безразличие к «изначальной реальности или нереальности объектов»? Какова природа этих таинственных «единиц», именуемых здесь *объектами*? Если принять данную позицию всерьез, то наиболее убедительным ответом на эти вопросы представляется следующий: объекты есть то, что открывается в самом «есть», иными словами — в ситуации столкновения

---

<sup>10</sup> Харман Г. Четвероякий объект : Метафизика вещей после Хайдеггера. С. 16.

<sup>11</sup> Там же. С. 18.



или встречи с той или иной «единицей». В силу того, что в фокусе внимания здесь оказывается именно *то, что* высвечивается в данном столкновении, и сама встреча, и субъект — как тот, кто встречается с этой «единицей», — ступшевываются, становятся невидимыми.

В данном отношении весьма симптоматичным выглядит следующее полемическое заявление Г. Хармана: «Выражение “дерево, лежащее за пределами мышления” не является ни удачным утверждением о мысли, ни неудачным утверждением о вещи. Вместо этого оно является отсылкой к чему-то, что может быть реальным, но неспособно при этом стать полностью наличным. Именно поэтому философия и есть *фило-софия*, любовь к мудрости в большей степени, нежели сама мудрость. Философия доступа желает, чтобы философия была мудрствованием о мышлении, тогда как на самом деле она — *любовь* к мудрости о том, что лежит *за пределами мысли*»<sup>12</sup>. Оставляя в стороне вопрос о правомерности упреков автора в адрес «философии доступа», под которой, по-видимому, подразумевается любая вариация трансцендентализма, подчеркнем, на наш взгляд, главное в вышеприведенной цитате: то, что лежит за пределами мысли, открывается в акте безусловного принятия и признания той или иной «единицы», предшествующем опытному удостоверению или задающей условия опыта деятельности разума. Но именно поэтому применительно к данной позиции приходится вновь констатировать обстоятельство, уже не раз охарактеризованное выше: выдвигая на первый план объекты как нечто автономное и самоценное, установка объектно-ориентированной философии опять-таки маскирует свой эмансипирующий жест, то есть само действие утверждения и принятия той или иной «единицы» в качестве объекта. Автономия объектов, иначе говоря — то, что больше всего нуждается в обосновании, утверждается безоснов-

---

<sup>12</sup> Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. С. 74.

ным образом, но именно этот момент остается в тени в рамках данной позиции. Парадокс субъекта как невозможного соединения активности и пассивности (воля к власти отчаянно нуждается в том, по отношению к чему можно эту власть реализовать), открывается здесь во всей своей остроте и неразрешимости.

Таким образом, можно констатировать, что сам феномен «объектно-ориентированной философии» выступает знаком того, что субъект здесь возвращается в точку своего начала, выступающую одновременно и моментом *конца субъектности*. Начало встречается с концом именно в «месте» соединения и разделения единичности и универсальности, сингулярности и тотальности. Однако именно это «место», осмысленное топологически-событийным образом, и оказывается слепым пятном данной позиции. Задача эмансипации объектов требует слепоты в отношении *себя* — именно того таинственного «себя», которое не совпадает ни с сознанием (когито), ни с телесностью, понятой в феноменологическом смысле. «Себя» здесь оказывается той невидимой инстанцией, которая утверждает объект актом любви (принятия) в его простом «есть». Эта инстанция (в качестве которой выступает, собственно, искомый «субъект» веры) вновь оказывается тем, что *уже ускользнуло* от фокуса мысли.

Это проявление кризиса субъектности в теоретическом (концептуально-философском) измерении перекликается с теми аспектами данного кризиса, которые обсуждались выше применительно к измерению реальности. Так, проблема целепологаания обретает все большую остроту по мере того, как все более очевидным становится своего рода пустотный характер субъекта. Как только последний теряет свой фундамент (то, что на языке постструктурализма называется «Трансцендентальное означаемое»), не остается ничего иного, кроме как признать, что субъект — это именно то *расстояние* между целью как замыслом и целью осуществленной, *которое никогда не будет пройдено*.

Как уже было сказано, речь здесь идет даже не о сартровской «тщетной страсти», коль скоро сама страсть оказывается дис-

кредитированной. Порыв этой страсти не направлен *к чему-то*, но является воспроизводством нехватки (в конечном счете — *нехватки бытия*). Иными словами, субъект оказывается эффектом работы структуры, воспроизводящей пустоту, на что указывает, в частности, Ж. Делёз в «Капитализме и шизофрении»: «Театр частного человека есть конечная структура бесконечного субъективного представления. Структура обозначает, таким образом, бессознательное субъективного представления. <...> Частичные объекты сводят к тотальности, которая не может выступать иначе, чем то, чего им недостает и чего поэтому недостает самому себе. Это и есть структурная операция: она вписывает недостаток (или отсутствие) в молярный ансамбль. Предел производства желания оказывается сдвинутым»<sup>13</sup>.

Сомнительный характер всякого целеполагания в контексте этой установки оказывается связанным не столько с описанным выше принципиальным разрывом между *абсолютной возможностью*, направляющей любой замысел, и каким бы то ни было положением дел, сколько с открытием искусственного (структурного) характера самого замысла. Последний (а вместе с ним и собственно субъект) оказывается не чем иным, как *машиной, работающей на холостом ходу*.

Признание этой «пустотности» субъекта просматривается и за попытками переосмысления этической проблематики в целом и вопроса о моральной ответственности — в частности, предпринимаемыми в современной, прежде всего аналитической философии<sup>14</sup>.

При всем разнообразии позиций все они так или иначе оказываются перед уже знакомой нам проблемой: как только взгляд трансцендентального субъекта оказывается направленным

---

<sup>13</sup> Делёз Ж. Шизо-потоки и погребальная аксиоматика капиталистического социуса // Кризис сознания. М. : Алгоритм, 2009. С. 65.

<sup>14</sup> Широкий спектр позиций по данной проблеме представлен, в частности, в следующем издании: Финиковый компот. 2020. Дек. # 15 (Моральная ответственность).

на себя, это «себя» тут же растворяется, рассеивается, обнаруживая свою принципиальную неспособность *стать объектом*.

В том случае, если речь идет о прямом утверждении бессубъектности мысли и действия, проблема заключается в том, что за каждой попыткой подобного утверждения обнаруживается пресловутый «парадокс лжеца», роковым образом обесценивающий само это утверждение. В самом деле: если традиционное представление о том, что некое «я» обладает способностью определять свои мысли и поступки, является метафизической иллюзией, скрывающей жесткую детерминацию той или иной «природы», то само разоблачение этой иллюзии теряет всякий смысл. Неумолимая поступь закона (неважно, идет ли речь о законе природы или о социальной необходимости) совершенно безразлична к тому, что «я» об этом думаю. Таким образом, оказывается, что признание и утверждение этой необходимости, дезавуирующее «мою» свободу, в буквальном смысле *ничего не означает и никуда не ведет*. То, что должно произойти, непременно произойдет, несмотря на то, признаю «я» данное обстоятельство или нет. Но это означает, что парадоксальным образом именно решительное, категорическое отрицание «моей» свободы окончательно и бесповоротно «меня» освобождает, по крайней мере от необходимости решать сам вопрос о свободе и моральной ответственности! Однако в том случае, если утверждению бессубъектного характера мысли и действия все-таки *придается значение*, это само по себе уже означает самопротиворечивость данного утверждения.

Противоположная позиция, предполагающая продолжение усилий по утверждению субъектности и свободы, оказывается перед не менее серьезной трудностью. Данная позиция постоянно рискует быть заподозренной в метафизичности, что (во всяком случае, для мейнстрима современной философии) равноценно иррациональному страху перед «голой» реальностью, казалось бы, давно и бесповоротно избавленной от любых метафизических призраков, объединенных под рубрикой «Транс-

ценденальное Означаемое». Коль скоро фундамент, на котором в новоевропейской философии возводится вся проблематика морали и нравственности, оказывается разрушенным усилиями всевозможных «борцов с метафизикой», у поборников феномена моральной ответственности не остается иных аргументов, кроме неубедительной апелляции к укоренившимся социальным практикам (например, практикам поощрения и наказания).

В данном контексте весьма показательной представляется попытка современного британского философа Питера Стросона примирить друг с другом позиции сторонников и противников детерминизма, которых он называет, соответственно, «оптимистами» и «пессимистами». Последние, согласно Стросону, «считают, что если этот тезис (детерминизма. — Е. Б.) истинен, то понятия морального обязательства и ответственности в действительности ни к чему не приложимы и практики наказания и осуждения, выражения порицания и одобрения в действительности оказываются необоснованны. Другие — пусть они будут оптимисты — считают, что эти понятия и практики ни в коем случае не теряют своего *raison d'être*, если тезис детерминизма истинен»<sup>15</sup>. Иными словами, «оптимисты» усматривают смысл существования вышеупомянутых практик в их действительности безотносительно к тому, признается ли реальность феноменов свободы воли и моральной ответственности или нет.

В контексте этого противостояния британский мыслитель предлагает компромиссное решение, предполагающее своего рода обмен уступками: «пессимисты» должны отказаться от «обращения к туманной и панической метафизике либертарианства»<sup>16</sup>, «оптимисты» же — от абсолютизации «объективной установки» в отношении других людей «в своем типично неполном эмпиризме, одностороннем утилитаризме»<sup>17</sup>. Отвлекаясь от вопроса о са-

---

<sup>15</sup> Стросон П. Свобода и обида // Финиковый компот. 2020. Дек. # 15 (Моральная ответственность). С. 205.

<sup>16</sup> Там же. С. 221.

<sup>17</sup> Там же. С. 220.

мой осуществимости подобного компромисса, важно обратить внимание на характер аргументации, используемой П. Стросоном: в конечном счете этот призыв к примирению борников свободы и необходимости апеллирует... к человеческой неспособности отказаться в своем существовании от так называемых «реактивных установок», примером которых выступает, в частности, *обида*. Сами же «реактивные установки» органически включают в себя признание другого в качестве морального лица. Именно поэтому даже теоретическое утверждение истинности детерминизма не может повлечь за собой исчезновение данных установок из человеческой жизни: «Предположение о том, что это могло бы произойти, не кажется самопротиворечивым. Так что, наверное, мы должны сказать, что возможность этого не является абсолютно непредставимой. Но я почти уверен в том, что для таких существ, как мы, это непредставимо практически. Человеческая приверженность участию в обычных межличностных отношениях, я полагаю, слишком всепронизывающая и глубоко укоренена в нас, чтобы мы могли всерьез рассматривать мысль о том, что некое теоретическое убеждение общего характера могло бы изменить наш мир так сильно, что в нем уже не будет таких вещей, как межличностные отношения, как мы их обычно понимаем; а быть вовлеченным в межличностные отношения, как мы их обычно понимаем, это и значит быть открытым для рассмотренного нами спектра реактивных установок и чувств»<sup>18</sup>.

Данная позиция, если взглянуть на нее чуть более внимательно, представляет собой полную противоположность позиции творцов новоевропейской философии (прежде всего И. Канта), опирающейся на понятие универсального разума, свободного от ограниченности «человеческой природы»! Здесь следует вспомнить о том, что как раз совокупность проявлений этой «природы» проходит у Канта по ведомству «патологического», не имеющего никакого отношения к «практическому разуму»,

---

<sup>18</sup> Стросон П. Свобода и обида. С. 212.

точнее говоря — имеющего к последнему сугубо отрицательное отношение; «патологическое» есть то, что нуждается в *преодолении* силой нравственного императива. Поэтому «реактивные установки», в терминологии П. Стросона, выступают как раз тем, что препятствует реализации свободы и, соответственно, делают невозможным феномен моральной ответственности!

Категорическое отрицание Кантом возможности обоснования этики путем апелляции к опыту резко контрастирует с обсуждаемой позицией современного автора, которую можно резюмировать примерно следующим тезисом: «возможно, признание детерминизма и, соответственно, отказ от восприятия себя и другого в качестве свободных и ответственных субъектов были бы наиболее рациональным шагом, но, к сожалению, следует признать, что нам (человеческим существам) он не по силам». В отношении подобной позиции можно высказать по меньшей мере два возражения. Во-первых, несмотря на все усилия автора данного компромиссного подхода освободиться от метафизических допущений, это все же не удастся сделать: сам тезис о том, что «реактивные установки» — часть некоей «человеческой природы», выступающей препятствием для подлинно рациональных действий, является метафизическим.

Во-вторых (и это, пожалуй, самое важное), данная позиция в конечном счете не дает решения проблемы моральной ответственности в условиях отказа от трансцендентализма. Указание на то обстоятельство, что людям свойственно обижаться или быть благодарными, хвалить или порицать себя и других, и никакой диктат разума данное обстоятельство изменить не может, не позволяет ответить на вопрос, в каком случае уместно видеть в другом «моральное лицо», а в каком — нет (к примеру, тогда, когда другой недееспособен с правовой точки зрения). Инстанция моральной ответственности остается здесь чем-то размытым, неопределенным. Это означает, что сам поступок, его основания и максимы, говоря кантовским языком, отдаются на откуп вышеупомянутым «реактивным установкам», что

очевидным образом обесмысливает феномен моральной ответственности. Данный итог, впрочем, совершенно предопределен самой установкой, предполагающей возможность обоснования нравственности путем апелляции к эмпирии человеческого существования. В данном случае можно констатировать тот же парадокс, что и в отношении проблемы целеполагания: именно последовательная неуклонная реализация властных полномочий познающего разума (в ходе которой последний вынужден обратить эту власть и на самое себя) оборачивается своего рода «самоубийством» субъекта — но уже как носителя разума практического. Размывание границ, прочерченных кантовской критикой, закономерным образом приводит к *объективации* самого субъекта и, как следствие — к тому этическому хаосу, который все более явственно характеризует человеческое существование в современном глобализованном обществе.

Наконец, своего теоретического двойника в современной философии имеет и вышеупомянутая *проблема идентичности*. Собственно, сама острота и актуальность этой проблемы, заставляющие современного «цивилизованного» человека мучительно искать ответ на вопрос «кто я?», во многом связаны именно с тематизацией данного вопроса в философии XX–XXI столетий. Сама же эта тематизация, в свою очередь, обусловлена смещением вектора мысли с непознаваемого «ядра» субъектности, выступающего своего рода базисом несомненности классического трансцендентализма, на те характеристики субъекта, которые в принципе доступны для объективирующего взгляда.

Если вспомнить хрестоматийный тезис П. Рикёра, согласно которому «герменевтика подозрительности» обязана своим появлением на свет трудам Маркса, Ницше и Фрейда<sup>19</sup>, первыми разоблачившим «иллюзию самосознания», то применительно к каждому из вышеперечисленных авторов можно без труда

---

<sup>19</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций : Очерки о герменевтике / пер. с фр. И. Сергеевой. М. : Academia-Центр : Медиум, 1995. С. 231.



проследить эту объективирующую траекторию мысли. Вне зависимости от того, что попадает в фокус внимания исследователя, препарирующего феномен самосознания (практика как «общественное бытие», воля к власти или бессознательные влечения), общим и неизменным оказывается движение мысли, разрушающее непосредственность и очевидность классического «когито». Непостижимое ядро субъектности лишается здесь своего статуса «естественного света разума», освещающего и освящающего человеческие суждения и действия. Тем самым осуществляется тот раскол субъекта, который и оборачивается проблемой идентичности во всех ее многообразных вариациях. Иными словами, само стремление воссоздать генеалогию «когито», возвести его к той или иной *данности* (пусть даже это будет данность подвижная, отмеченная неустранимой временностью, как хайдеггеровское *Dasein* со всеми своими экзистенциалами), непоправимо раскалывает то самое «я», которое в кантовской философии символизирует «трансцендентальное *единство* апперцепции».

Именно поэтому всякая попытка заглянуть за кулисы сцены, на которой мыслит и действует трансцендентальный субъект, неразрывно связана с вопросом об идентичности «я» и с необходимостью восстановления утраченной целостности. Поэтому совершенно не удивительно, что в результате более чем полуторавекового препарирования трансцендентального субъекта и сопряженного с этим занятием уничтожения всех и всяческих иллюзий относительно свободы, единства и самодостаточности этого центрального персонажа новоевропейской мысли ключевым признаком субъектности, согласно одному из представителей современной феноменологии Р. Бернету, оказывается именно «подверженность травме»: «жизнь субъекта состоит именно в том, чтобы выживать в беспрестанно угрожающих его существованию ситуациях. Субъекту угрожает гибель, и его потребность утверждать свое существование возникает лишь в связи с этой угрозой. Под гибелью мы понимаем здесь не физическую смерть индивида, но утрату субъективной идентичности

вследствие не зависящего от самого субъекта и, следовательно, травмирующего события. Я являюсь субъектом настолько, насколько сопротивляюсь угасанию ясности своего сознания. Быть субъектом — значит быть субъектом потерь самоидентичности, вслед за которыми следуют попытки возродить то, что отныне может быть лишь ранимой субъективностью или раненым *cogito*»<sup>20</sup>.

Еще раз подчеркнем, что это поразительное превращение могущественной фигуры исследователя и преобразователя мира в «ранимую субъективность» связано, как представляется, отнюдь не с разочаровывающим и травмирующим опытом новейшей истории, не с открытием «человеком действующим» ограниченности своих возможностей. Думается, что эта ограниченность вполне «ясно и отчетливо» сознается любым из творцов трансцендентализма. Все дело именно в той незаметной подмене, в ходе которой остающееся пустым, ожидающим заполнения силой абсолютной возможности место (как раз это пустое место и маркируется как «когито» или «я мыслю») занимает нечто внутримирное, как бы оно ни трактовалось.

Любая попытка самообъективации неминуемо приводит к разрушению целостности «когито» ровно постольку, поскольку именно здесь субъект вынужден раздвоиться на «видящее» и «видимое», или, если вспомнить вышеприведенное высказывание С. Л. Франка, на «содержащее» и «содержимое». При этом то, что обозначается здесь как «видящее» или «содержащее», всегда оказывается фатально упущенным, ускользнувшим от исследующего взгляда. Таким образом, корень проблемы идентичности как одного из ключевых экзистенциальных вопросов человека в современном глобализированном обществе (и, соответственно, причину неразрешимости этой проблемы) следует искать именно в парадоксальной тенденции самообъективации субъекта.

---

<sup>20</sup> Бернет Р. Травмированный субъект // (Пост)феноменология : Новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М. : Академ. проект, 2014. С. 123.

Резюмируя этот краткий экскурс в современную проблематику субъекта, сопряженную с описанными трудностями и тупиками (и не только с ними), рискуем утверждать, что по крайней мере существенная часть этих трудностей связана именно с *нехваткой веры* в том смысле, в каком речь о ней идет на этих страницах. В применении к проблеме онтологического статуса субъекта эта нехватка выражается в утрате способности *веры себе*, характеризующейся, как отмечалось выше, предельной конкретностью, максимальной концентрацией силы (абсолютной возможности) и парадоксальной «двойственной единственностью».

Что, однако, дает эта констатация (даже при условии согласия с ней) для разрешения вышеупомянутых трудностей? Прежде всего, впрочем, здесь следует указать на то, чего она *не дает*, а именно — теоретического решения проблемы субъекта. Напротив, признание перечисленных выше характеристик «субъекта» веры отнимает всякую надежду на возможность его концептуального освоения. Каждая из этих характеристик имеет сугубо негативный смысл и в самый момент ее принятия отбрасывает мысль к ее собственной фактичности. Но это как раз и означает, что данные характеристики имеют не теоретический, а практический смысл: они служат одновременно средством и результатом той самой дискретизации содержательной «ткани мира», которая выступает у нас под именем *веры*.

Стало быть, искомое «себя» следует относить к самому действию проделывания «дыры» в вышеупомянутой «ткани»! И тогда, к примеру, выражение «взять на себя смелость» приобретает неожиданный смысл: «себя» здесь оказывается самой смелостью, высвеченной в ее *безосновном основании*. Вера в себя или вера себе — не более (но и не менее), чем сам этот шаг в никуда, отталкивание от какой бы то ни было вещественности. Именно из этого открывающегося в «прыжке веры» зазора вышеописанные тупики современной проблематики субъекта получают возможность быть увиденными иначе. Каждый из этих (и многих других) тупиков оборачивается здесь опять-таки *приглашением к вере*.

Так, атрофия способности целеполагания может быть увидена из этого зазора как своего рода противоядие в отношении зачарованности содержанием, «материей» цели. Разочаровывающее открытие, заключающееся в признании того, что никакая (содержательно понятая) цель не может служить основанием и путеводной звездой активности субъекта, не обязательно обращивается параличом этой активности. Скорее наоборот: поза разочарования нередко скрывает сохраняющуюся надежду на то, что все-таки какая-нибудь правильно поставленная и, главное, достигнутая цель в измерении «внутримирного сущего» приведет «действующее лицо» к желанной полноте. И только трезвое признание принципиальной онтологической ошибки, сопряженной с этой надеждой, открывает вторичный характер всякого «что», подставляемого на место цели. Сама же *цель* открывается здесь как то, что *нацелено на себя* — именно на то чистое «себя», которое выступает манифестацией силы как «абсолютной возможности». Если мир как «пространство веры» или «поле сил» открывается как место полноты, в котором, как об этом говорилось выше, любое содержание (вещественность) служит «подставкой» для смысла, то «субъект» веры как акт рождения «себя» в отталкивании от «вещей» и есть *сам смысл*. Или, если воспользоваться кантовским выражением, «цель сама по себе». Известный кантовский тезис о человеке как «цели самой по себе» здесь предстает в ином свете, со смещенными акцентами: не человек выступает целью, но сам человек есть не что иное, как *цель* — в смысле направленности, «векторности», выделенной, так сказать, в чистом виде<sup>21</sup>.

Эта цель может соединяться с чем угодно именно потому, что изначально не сращена с чем-либо «внутримирным». Однако вышеупомянутая «двойственная единственность», характеризующая «субъект» веры, не позволяет утверждать, что смысл или

---

<sup>21</sup> Подробнее об этой интерпретации кантовского концепта «человек как цель сама по себе» см: *Bakeeva E. V. The Human Being as End in Itself // Acta philosophica. Rivista internazionale di filosofia. Fascicolo 2. Vol. 29. 2020. P. 333–352.*

цель существуют *вне мира*. Строго говоря, вне мира ничего нет, всякое «есть» необходимым образом сопряжено с полаганием границы мира, или, как об этом говорилось выше, с учреждением «мира-события». Собственно, и витгенштейновский тезис «Смысл мира должен находиться вне мира»<sup>22</sup>, как представляется, не предполагает утверждения какого-либо «вне» помимо того пространства, которое очерчивается субъектом как границей мира. Думается, что это «вне» здесь опять-таки имеет сугубо событийный смысл, выявляемый апофатически: смысл (цель сама по себе) открывается именно в обнаружении недостаточности, неполноты чего бы то ни было, находящегося в мире. Но это открытие оказывается действительным (действенным), то есть открывающим измерение смысла, только для того, кто погружен в мир, кто переживает свою собственную вещественность и трансцендирует ее, обнаруживая подлинно «свое» или «себя» как виртуальное «ядро» субъектности. В этом отношении положения Л. Витгенштейна о смысле, находящемся вне мира, и о субъекте как границе мира обретают большую ясность в следующем рассуждении М. К. Мамардашвили, высказанном в связи с другим тезисом «Трактата» («в жизни не бывает таких фактов, которые могли бы разрешить проблему жизни» (6.432): «мы... не можем прийти к какому-либо отдельному событию или обстоянию дел в мире, в котором был бы смысл человеческого существования, — таких нет... И если есть полнота смысла, то это не полнота смысла чего-нибудь в мире, как и, наоборот, никакое “это — я” не свидетельствует о высшем. На деле все это относится к границе, к мировым состояниям на ней, проходящим через нас вертикально (“царство Божие внутри нас”). Нечто бесконечно, но смысл его завершен (и потому несчетен и одноактен)»<sup>23</sup>.

Точка-граница мира — не что иное, как перекрестье горизонтали «внутримирного сущего» и вертикали движения

---

<sup>22</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Гнозис, 1994. С. 70.

<sup>23</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 573.

трансцендирования этого сущего. Осуществляясь в ситуации *абсолютной нужды в себе*, это движение необходимым образом сцеплено с теми вещами и явлениями мира, которые содержательно определяют данную ситуацию, иными словами — *выпадают на долю* этого «себя». Именно в отчетливом переживании, с одной стороны, реальности этих вещей и явлений и, соответственно, собственной воплощенности, погруженности в *плоть мира*, а, с другой стороны, той силы, которая пронизывает и преодолевает эту плоть, и рождается неуничтожимое «ядро» субъектности.

В таком случае вечный вопрос «*что* делать?» как рефрен проблемы целеполагания также оборачивается смещением акцента со «что» на «делать», иначе говоря — открытием и утверждением первичности действия по отношению ко всякому «что». Как уже говорилось выше, это отнюдь не означает, что «внутримирное сущее» становится *безразличным* в свете этого открытия. Напротив: само различие (событие) здесь приобретает абсолютный смысл, окрашивая этим смыслом вещи и явления, в которых застигает себя рождающийся в данном событии «субъект» веры. И если применительно к задаче осмысления мира как пространства веры речь идет о легитимации того или иного положения дел в акте трансцендирования, то в отношении «субъекта» веры следует говорить об утверждении «себя», для которого данное положение дел выступает как *онтологическая задача*. Таким образом, речь идет о «себе» в предлагаемых обстоятельствах, которые «я» не могу ни отменить, ни изменить, но которые, тем не менее, ничуть не затрагивают «мою» свободу.

Именно эта свобода окрашивает любое действие той уверенностью, которая не определяется никакими рассудочными выкладками, но обосновывает сама себя. Примером подобной уверенности может служить состояние Константина Левина в «Анне Карениной»: «Но кроме того, что Левин твердо знал, что ему надо делать, он точно так же знал, *как* ему надо все это делать

и какое дело важнее другого»<sup>24</sup>. Вне- или сверхрациональный характер данного феномена имеет у Толстого явные отсылки к сократовскому даймону: «Хорошо ли, дурно ли он поступал, он не знал и не только не стал бы теперь доказывать, но избегал разговоров и мыслей об этом.

Рассуждения приводили его в сомнение и мешали ему видеть, что должно и что не должно. Когда же *он не думал, а жил* (выделено мной. — Е. Б.), он не переставая чувствовал в душе своей присутствие непогрешимого судьи, решавшего, который из двух возможных поступков лучше и который хуже; и как только он поступал не так как надо, он тотчас же чувствовал это»<sup>25</sup>. «Не думать, а жить» как раз и означает здесь находиться в предельно конкретном состоянии «двойственной единственности», открывающем «действующему лицу» задачи, стоящие именно перед ним и именно здесь и сейчас. Обретая смысл только в событии учреждения конкретного (единственного) мира, эти задачи во всей их абсолютности, насущности и неотменимости остаются невидимыми для абстрактно-безразличного взгляда. Или, говоря кантовским языком, для теоретического или спекулятивного разума.

Абсолютное принятие (взятие на себя) предлагаемых обстоятельств парадоксальным образом освобождает от них, точнее — высвобождает во «мне» ту энергию абсолютной возможности, которая в то же время наделяет абсолютным характером и те задачи (цели), которые диктуются этими обстоятельствами. Будучи в буквальном смысле невозможным (непредставимым), это принятие и есть тот «прыжок веры», который разрывает непрерывную цепь причин и следствий, опутывающую человека, погруженного в мир, и не позволяющую ему прорваться к «себе». Только решительный отказ от какого бы то ни было следования открывает «мне» предмет «моего» стремления. «Неотмирный»

---

<sup>24</sup> Толстой Л. Н. Собрание сочинений : в 22 т. М. : Худож. лит., 1982. Т. 9. С. 388.

<sup>25</sup> Там же. С. 389.

характер этого предмета выражается у Толстого в чеканной формуле: «Если добро имеет причину, оно уже не добро; если оно имеет последствие — награду, оно тоже не добро. Стало быть, добро вне цепи причин и следствий»<sup>26</sup>. В свете этой истины субъект (вместе с его ключевым вопросом «что делать?») не скукоживается до состояния «травмированного субъекта», но истончается до той точки, в которой любое «внутримирное сущее» претворяется в энергию абсолютной возможности. «Я» и «мое» исчезают, но удивительным образом продолжают присутствовать в луче той силы, которая оживляет и «меня», и все то, что «я» делаю.

Именно эта точка, рождающаяся в акте веры, оказывается и местом концентрации *ответственности* — как интегральной способности «взятия на себя», отнесения к *себе* (в конечном счете — мира в целом). Очевидно, что применительно к ответственности, понимаемой таким образом, не может идти речь о ее *распределении*. Это означает, соответственно, что большая часть проблематики ответственности, обсуждаемой выше, здесь вообще теряет всякий смысл. «Субъект» веры как место концентрации силы (абсолютной возможности), высвобождающееся в действии разрыва цепи причин и следствий, стягивает к себе всю *полноту ответственности* — выражение, удивительно точно характеризующее данную онтологическую ситуацию. Эта ситуация, таким образом, отличается радикальной асимметрией: в точке-границе мира, маркируемой словом «я» и концентрирующей в себе силу абсолютной возможности, в буквальном смысле не остается места для тех пассивных состояний, которые предполагают перекалывание ответственности на другого (будь то обида или, напротив, упование на что-либо или кого-либо). Действие *принятия на себя* как виртуальное ядро субъектности закономерным образом освобождает от ответственности все, что не относится к этому «себя».

---

<sup>26</sup> Толстой Л. Н. Собрание сочинений : в 22 т. Т. 9. С. 394.



Это означает, что *принятие на себя*, акт мгновенной концентрации всей силы бытия в этом «себе», оказывается одновременно актом *абсолютного принятия мира* в его конкретной конфигурации вне зависимости от того или иного положения дел. Здесь, однако, следует повторить, что это принятие не сопряжено с безразличием, с усталым равнодушием как с отказом от веры. Речь идет о другом — об открывающемся из точки-границы мира призрачном характере того зла, которое изнутри мира кажется сращенным с теми или иными вещами или явлениями. Иными словами, из этой точки становится видимой древняя истина, утверждающая несубстанциальный характер зла и, соответственно, лишаящая смысла любую попытку возложения ответственности на что-либо или кого-либо.

Полнота бытия как эффект соприкосновения с абсолютной возможностью оказывается и полнотой ответственности, превращающей объект обиды, ненависти или осуждения (так же, как и объект восхищения или надежды) в онтологическую задачу или даже *задание*. В точке-границе мира рассеивается любой разоблачительный пафос, оборачиваясь внезапным прозрением: «Так что, это правда — то, что мы разоблачаем? Нет, не это, так будут другие гадости. Это — несуществующее. Но как изобразить то, что из нас растет? Через *всеответственность*. “Бог” — точка отнесения ко всем нам»<sup>27</sup>. Излишне добавлять, что эта «точка отнесения» имеет характер сингулярности, возникая каждый раз единственным образом. В силу этой единственности «субъект» веры и не может поделиться своей ответственностью ни с кем и ни с чем. Все существующее (точнее, рождающееся) в акте веры радикально делится надвое: с одной стороны пропасти остается «я» со всей полнотой ответственности, с другой же — все то, на что моя ответственность распространяется (то, что выше было обозначено как «мир-событие»).

Эта асимметрия не окрашена тем «человекобожеством», в котором нередко обвиняют (возможно, не вполне правомерно) по-

---

<sup>27</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 402.

зицию новоевропейского трансцендентального субъекта. Полнота ответственности, сконцентрированная в точке «я», не связана с претензией на абсолютную власть над миром и собой. Будучи локализованной на границе мира, эта ответственность скрывает в себе одновременно и онтологическую задачу, и переживание своей конечности (и, соответственно, отчетливое понимание того, что эта задача не может быть выполнена в сфере имманентного). Вместе с тем эта «пограничная ответственность» не сопряжена и с той неизбывной *виновностью*, о которой так много писали философы-экзистенциалисты. Любая фиксация на виновности так или иначе предполагает возвращение к «субъекту-субстанции», к представлению о некоем внутримирном носителе этой виновности (заметим в скобках, что именно здесь можно увидеть онтологическую правоту тех психотерапевтических методик, которые нацелены на освобождение пациента от пресловутого чувства вины; речь идет не столько о культивировании безответственности, сколько об избавлении от «образа себя», загораживающего подлинное, то есть невообразимое «себя»).

Нетрудно заметить, что эта точка-граница мира, концентрирующая в себе полноту ответственности, совпадает с тем, что фигурирует в архивных записях М. К. Мамардашвили под именем «*locus mysticus*». В сопряжении с темой ответственности это «мистическое место» открывается прежде всего как феномен *призвания*. Последнее здесь выступает как «непосредственное отношение к “всеединству” (“я” в эмпирическом движении Бога, в еще не ставшей жизни, в становящейся силой мысли и слова, а не в жизни как уже сделанной) и данность призвания, назначения вне рамок и пределов индивидуальной жизни, условий действия особи и ее конечных прижизненных исполнений — *locus mysticus*»<sup>28</sup>.

Ключевым свойством так понятого призвания выступает, собственно, сама *непосредственность*, опережающая любые «рамки

---

<sup>28</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 477.

и пределы индивидуальной жизни». Поэтому оно и переживается как ощущение «ищущей себя силы», в котором призыв «делать!» перекрывает собой любое «что». Именно «всеответственность» как переживание этого призыва лишает смысла интенсивно ведущиеся в современной (прежде всего аналитической) философии поиски «объективных оснований» ответственности в виде тех или иных научных (!) доказательств существования феноменов свободы и сознания. Имеющая событийную природу, видимая только из точки-границы мира, «всеответственность» по определению не может стать объектом. В этом отношении поиски объективных оснований ответственности в онтологическом смысле имеют одну природу с поисками научных доказательств тех или иных чудес, открывающихся только вере: условное здесь ставится впереди безусловного. Нетрудно заметить, что речь здесь идет о той же самой онтологической ошибке, которая упоминалась в контексте проблемы целеполагания: эта ошибка обнаруживается всякий раз, когда в центре внимания оказывается то или иное «что», «внутримирное сущее», оставляя на периферии ту силу (абсолютную возможность), благодаря которой всякое «что» только и удерживается в своем единстве и целостности.

Этот принципиально необъективируемый характер «всеответственности» исключает всякую возможность приписывания ответственности (во всех смыслах этого слова) сущему любого рода. В этом отношении известный сюжет с царем Ксерксом, приказавшим высечь море, мало чем отличается от любого действия наказания или поощрения, направленного на отдельного человека или группу людей. Человек, понятый в качестве «внутримирного сущего», включенного в то или иное положение дел, строго говоря, ничем не отличается от дерева, горы, моря, компьютера или автомобиля. Именно здесь коренится известная правота «объектно-ориентированной философии» с ее «демократией объектов». Наделяя ответственностью человека, выступающего в качестве «вещи среди вещей», мы, используя выражение М. М. Бахтина, *пристегаем к нему этическое долженствование извне*. Но этиче-

ское долженствование имеет исключительно субъектную природу, иными словами — оно может быть увидено и признано только изнутри действия, трансцендирующего мир. Тем самым открывается еще одна грань библейской заповеди, запрещающей *судить*: любая попытка внешнего суда (осуждения или одобрения) неизбежно осуществляется с внешней позиции и, соответственно, искажает онтологическую «природу» ответственности. Последняя, таким образом, может быть возложена только на *себя*. Точнее говоря, речь здесь вообще не идет о каком-либо «возложении», коль скоро переживание «всеответственности» как призвания не может быть отделено от целостного события учреждения мира, в котором рождается само «себя».

Нетрудно заметить, что все вышесказанное очевидным образом противоречит характеру тех социальных практик, которые связаны как с моральной, так и с юридической ответственностью. Собственно, социальное бытие человека в большой степени как раз и сводится к всевозможным актам одобрения, осуждения, установления или снятия полномочий, направленным на других людей, то есть имеющим *внешний* (по отношению к этим другим) характер. Однако именно это обстоятельство в очередной раз демонстрирует парадоксальную природу «субъекта» веры: сама субъектность, позволяющая говорить об ответственности в подлинном смысле этого слова, располагается *по ту сторону* мира и социальности как одного из внутримирных измерений. Но именно этот «неотмирный» субъект и обеспечивает собой все внутримирное и, соответственно, всякую социальность.

Это означает, что любая из вышеупомянутых внешних социальных санкций имеет в той или иной степени условный характер, выступая в качестве своего рода внутримирной транскрипции «неотмирного» смысла. Именно с этим обстоятельством, как представляется, связано скептическое отношение к санкциям подобного рода значительной части религиозных мыслителей — от Августина (с его противопоставлением «небесного» и «зем-

ного» градусов) до Льва Толстого. Все, что делается по отношению к человеку внешним (а значит, насильственным) образом, неминуемо превращает его в объект. Соответственно, любое из этих действий апеллирует не столько к «неотмирному» феномену ответственности, сколько к непреложным законам имманентной «объективной» реальности, имеющей силу ровно постольку, поскольку *не может быть реализована* чистая субъектность как абсолютная возможность. Мы вновь возвращаемся здесь к известной правоте анархизма: любой внешний порядок есть то, что обратно пропорционально субъектности и свободе. Однако именно то свойство субъектности, которое выше было обозначено как «двойственная единственность», высвечивает и неправоту, ограниченность данной позиции: «субъект» веры и действия не парит в безвоздушном пространстве чистого смысла, но всегда обнаруживает себя в изначальной затронутости миром — здесь и сейчас, предельно конкретным образом. Это означает, что действие как осуществление призвания неизбежно оказывается комбинацией или смесью внешнего и внутреннего, объектного и субъектного, имманентного и трансцендентного. «Субъект» веры выступает здесь своего рода *точкой конвертации* трансцендентного в имманентное, таинственным образом (*locus mysticus!*) всякий раз определяя конфигурацию и содержание внешних действий в «объективной» реальности. Иными словами — определяя именно то, что *уместно* в этой единственной точке-границе мира. Именно поэтому инстанция ответственности (виртуальное «я») и ее содержание (за что «я» отвечаю?) размещаются, так сказать, по разные стороны этой границы. Разумеется, речь здесь идет о тех сторонах, которые не принадлежат единому пространству (понятно, что по отношению к точке разговор о сторонах неуместен), но именно о разных измерениях вышеупомянутой «двойственной единственности», о *невозможном, немислимом соединении* трансцендентного и имманентного. Именно признание невозможности (непредставимости) этого события вместе с признанием его *действительности* закрывает

путь любым попыткам внешнего (объективного) решения проблемы ответственности.

Все вышесказанное еще более очевидным образом относится и к вопросу о коллективной ответственности. Последняя в свете понимания ответственности как «неотмирного» призвания оказывается даже не вторичным, а третичным феноменом, или, точнее, конструктом. Любая попытка апелляции к коллективной ответственности, основанная на внешнем ее понимании, предполагает двойную незаконную онтологическую операцию — наделение ответственностью той или иной общности людей в их внутримирном статусе и отождествление с этой общностью конкретного человека. Между тем очевидно, что в контексте идеи ответственности как переживания призвания, рождающегося в событии веры, и человек как сущее (вещь среди вещей), и тем более социальная группа есть нечто, лишенное самодостаточности. Состояние бытия «кем-то» или принадлежности к «кому-то» — не более, чем эффект рождения конкретного мира-события, не имеющий субстанциального существования. Это означает, что сама идея коллективной ответственности оказывается опять-таки *неуместной*, коль скоро относится исключительно к внутримирному пространству, в котором субъект ответственности как таковой отсутствует — постольку, поскольку он *предваряет* это пространство. Но предваряет событийным образом, выступая в качестве формы (чистого акта) по отношению к содержанию ответственности. Субъект ответственности, понятый как «субъект» веры, также не имеет субстанциального статуса, и именно поэтому должен писаться в кавычках.

Эта «разнопространственность» формы (субъекта) и содержания ответственности проливает свет и на *проблему идентичности*. Первое, что открывается из этой точки несовпадения формы и содержания субъектности, — то, что основание идентичности *не содержится ни в субъекте, ни в объекте*. Между тем те попытки решения проблемы идентичности, которые можно наблюдать в современном глобализированном обществе, чаще всего как

раз и сводятся к насильственному исключению одного из этих полюсов. Утверждение права на свободный выбор собственной идентичности (включая этническую, гендерную, религиозную и пр.) игнорирует полюс «объективной реальности», отказывая последней в способности каким бы то ни было образом влиять на этот выбор.

Уязвимость данной позиции косвенным образом проявляется в современном феномене *политкорректности*. Сам запрет (гласный или негласный), наложенный на употребление тех или иных слов и выражений, указывает на *неуверенность*, скрывающуюся за этим запретом. Признание того, что слово (указывающее на пол, национальность, расу, состояние здоровья, уровень интеллекта...) может нанести травму, задеть кого-то, неизбежно оборачивается признанием той значимости, которая связана с этими объективными обстоятельствами. Подобный страх перед словом, скрывающий в себе страх перед объективным «положением дел», разительно отличается от той свободы, которая выступает неотъемлемым свойством субъектности. Сама же эта свобода — проявление «неотмирности» того начала, которое рождается в акте веры и, соответственно, всегда остается недосягаемым как для слов, так и для вещей, коль скоро и то, и другое остается запертым в границах мира.

Попытки противопоставить этой релятивизации идентичности то или иное положение дел, «объективную реальность», также лишены убедительности. Стремление «заморозить» некую данность и тем более отождествить ее с «я» как действующим началом отмечено неуверенностью в той же степени, в какой и волюнтаристские концепции защитников неограниченного выбора идентичности. Насильственное пристегивание к виртуальному ядру субъектности того или иного ярлыка, маркирующего «внутримирное сущее» («ты – сын своего народа, а значит...»; «ты – мужчина, и поэтому должен...»), изначально лишено убедительности в силу вышеописанной «разнопространственности» соединяемого. Более того — любая попытка подобного рода,

нацеленная на консервацию какой бы то ни было данности, высвечивает исходный парадокс идентичности: последняя должна быть утверждена для того, чтобы обрести смысл и цель бытия, выходящие за рамки сиюминутности существования индивидуального «я». Иными словами — для того, чтобы приобщиться к источнику *силы бытия*, не ограниченной пределами конкретной (случайной) данности.

Вышеупомянутый парадокс обнаруживается в тот самый момент, когда становится ясно, что для этой консервации определенного положения дел, характеризующего «мое» существование, *также требуется сила*, очевидным образом предваряющая любую данность. Именно ощущение «неотмирности» этой силы и делает неубедительными любые действия, связанные с ее насильственным удерживанием в неких «внутримирных» границах; подобные действия всегда предполагают абсурдные послышки, к примеру, предположение о том, что «русскость» содержится в расписных деревянных ложках или в косоворотках.

Глубокий анализ данного парадокса вкупе с указанием на выход из него дается в статье И. А. Аполлонова и И. Д. Тарбы «Проблема оснований социокультурной идентичности в контексте глобализации»<sup>29</sup>. Обращаясь к проблеме идентичности в ее этническом аспекте, авторы указывают на неизбежный «онтологический круг», сопряженный с этой проблемой: культура выступает своего рода матричной формой бытия этноса, но, с другой стороны, именно этнос и создает эту матрицу<sup>30</sup>. Единственный выход из этого тупика — разрыв вышеупомянутого круга как сугубо бесосновный акт, предваряющий этнокультурные нормы и ценности: «Данный круг предполагает разомкнутость культурных форм на современность, с одной стороны, и разомкнутость фактуального течения жизни в метафизический горизонт подлинности человеческого бытия. Тем самым в нем открываются

---

<sup>29</sup> Аполлонов И. А., Тарба И. Д. Проблема оснований социокультурной идентичности в контексте глобализации // *Вопр. философии*. 2017. № 8. С. 30–42.

<sup>30</sup> Там же. С. 39.



апофатические горизонты целостности традиционных форм этнической культуры. Апофатический холизм в данном контексте предстает присутствующим отсутствием той истины, которая фундирует социальные формы бытия, но не сводится к катафатическому набору наличных признаков этих форм, а размыкает имеющиеся структуры к горизонтам правды этнических форм человеческого бытия, того, что людей на деле объединяет в единый народ. И утверждает (или переутверждает) истинность данных форм этнической общности на уровне общественного сознания и личностного самосознания, определяющих самопонимание индивида и общества»<sup>31</sup>.

Этот прорыв к «присутствующему отсутствию истины» (*истины как таковой*, опережающей «истину народа», «истину пола» или чего бы то ни было еще) не может осуществиться иначе, кроме как *силой веры*. «Метафизический горизонт подлинности человеческого бытия» открывается только в броске к этому горизонту, утверждаемому без всяких оснований. В таком случае «формы этнической общности» обретают истинность только тогда, когда утверждаются актом веры именно в качестве «подставки для смысла», всегда «неотмирного», а значит, не привязанного к определенному существу. Разрывая онтологический круг, «субъект» веры учреждает то пространство «между», в котором и обитает (виртуально!) смысл. Именно это динамическое пространство обосновывает и оправдывает и полюс субъекта, и полюс объекта: вне этого пространства и то, и другое оказывается не более чем «препаратом мысли» (А. А. Ухтомский).

Прикосновение к «присутствующему отсутствию истины» как раз и становится точкой-границей мира, из которой усматривается, во-первых, «моя» связь с конкретным «внутримирным сущим» (например, с признаками той или иной этнической общности), и, во-вторых, то пространство смысла (мир как вир-

---

<sup>31</sup> Аполлонов И. А., Тарба И. Д. Проблема оснований социокультурной идентичности в контексте глобализации. С. 39.

туальная «заряженная» среда»), в котором это конкретное сущее обретает онтологический вес. Иными словами, прикасаясь в акте веры к «неотмирной» истине, «я» становится *собой* в формате «двойственной единственности»: как уникальное и в то же время принадлежащее чему-то или кому-то начало.

Из этой же точки-границы мира становится видимой и ложь обеих крайностей в решении проблемы идентичности, сводящих последнюю к одному из полюсов субъект-объектного отношения. Например, применительно к этнической идентичности становится понятной та реакция отторжения, которая нередко возникает при всяком упоминании «принадлежности к своему народу» и т. п. «данностей»; любое подобное утверждение вызывает подозрение в стремлении спрятаться от своей «единственной единственности» за ширму общего (в данном случае маркируемого словом «народ»). Беспощадный и точный анализ этого феномена дан М. М. Бахтиным в работе «К философии поступка». Однако и противоположное решение, связанное с бунтом против всех и всяческих «данностей» и отказом от какой бы то ни было принадлежности (частным случаем такого отказа как раз и выступает утверждение права на свободный выбор своей идентичности), также обнаруживает здесь (в точке-границе мира) свою неправоту. «Двойственная единственность» действующего начала не позволяет тому, кто рождается в акте веры как «я», парить в пустоте, не прикасаясь к тому, что непоправимо «загрязнено» существованием, будучи частью того или иного положения дел. Последнее так или иначе требует *решения* «я», а именно — такого решения, которое выступает единственно возможным в данной ситуации. В точке *абсолютной нужды в себе* «субъекту» веры открывается единственно возможный путь, продиктованный тем, что М. К. Мамардашвили называет «необходимость себя». Каким будет этот путь — заранее сказать невозможно, так же, как невозможно и выбрать его простым перебором вариантов. Радикальный разрыв всех внутримирных связей и отношений, осуществляемый в прыжке веры, освобождает «я» от чего бы

то ни было, в том числе и от определенного обстоятельствами *образа себя*. Вместе с тем рождение подлинного «себя» в прорыве к «неотмирной» истине может полностью легитимировать эти обстоятельства, сделать их частью призвания родившегося «я».

При полном содержательном совпадении отличие простой данности существования «я» как части мира, как сущего среди других сущих, от «я» как точки-границы мира, оказывается абсолютным. Рождаясь в «заряженной пустоте» действия, «я» остается свободным, при этом отнюдь не нуждаясь в том, чтобы сбросить с себя груз принадлежности — к государству, народу, полу, поколению, социальной страте и т. п. Предваряя какие-либо конкретные характеристики «я», акт веры как бы обезвреживает их, делает неспособными ограничивать субъектность. В промежутке, разделяющем и соединяющем полюса субъекта и объекта, моя принадлежность чему-то или кому-то (моя идентичность) видится не как ограничение, но как *задание*, имеющее «неотмирный» исток. Это задание может быть *любим*, и именно поэтому сама идея выбора идентичности обнаруживает здесь свою бессмысленность. Само стремление к такому выбору свидетельствует о фатальном непонимании природы субъектности, всегда и неизбежно опережающей любую идентичность.

В этом контексте неожиданный смысл обретают известные тютчевские строки, заканчивающиеся словами: «В Россию можно только верить». Понятое поверхностно, это поэтическое высказывание чаще всего провоцирует ту самую полярность в осмыслении своей принадлежности, которая описана выше: одни видят в тютчевских словах правомерное утверждение исключительности своей родины, не подпадающей под «общий аршин», другие — то же самое утверждение, но продиктованное националистическим высокомерием, имеющим иррациональную природу.

Все меняется, если допустить, что эти строки рождены в той самой точке-границе мира, которая предваряет любое внутримирное пространство. Из этой точки *любая* часть мира видится как нечто уникальное и недоступное для «понимания умом»,

то есть непроницаемое для сугубо теоретического разума. Именно поэтому «только верить» означает в таком случае не то, что остается за неимением более надежной основы универсального знания, но, напротив — *безусловное условие* доступа к любому существу. Это условие всякого знания как «понимания умом». Эти строки, стало быть, могут быть прочитаны как поэтически безупречная манифестация веры — не веры в Россию, а *просто веры*. Тогда Россия здесь — имя того, что открывается только ключом веры. Но этим же ключом открывается и *все, что есть в мире*; разница здесь заключается только в том, что та или иная часть мира может породить иллюзию, так сказать, прямого доступа к ней, не требующего прыжка веры в точке-границе мира. Однако именно сегодня, в эпоху всеобщего охлаждения и разочарования, иллюзорный характер подобного убеждения становится очевидным.

Выступая безусловным условием всего, что есть в мире, «субъект» веры оказывается прежде всего условием *себя* как места максимальной концентрации силы (абсолютной возможности), своего рода «живой воды», наделяющей смыслом и ценностью все, к чему она прикасается. Это означает, в свою очередь, что наряду с миром как пространством веры и «субъектом» как местом концентрации *силы веры* следует обратить внимание и на точку приложения этой силы. Иными словами — на то, что может быть названо «*объектом*» веры.



## Глава 4

# «ОБЪЕКТ» ВЕРЫ

**И**так, первое, что следует констатировать применительно к «объекту» веры в оговоренном смысле, — то, что он рождается в той же точке-границе мира, которая производит заряженную среду смысла, парадоксальным образом пронизывающего собой все существующее и одновременно сконцентрированного в «единственной единственности» *себя*. Иначе говоря, «объект» веры оказывается третьим неотъемлемым элементом единого акта веры, учреждающего уникальный мир-событие. Между тем это утверждение представляется явно расходящимся с лежащим в основе нашего рассуждения пониманием веры как чистого действия, опережающего все и всяческие *данности*. Эта трактовка веры, как не раз отмечалось выше, делает некорректным само словосочетание «вера в...». Не требует ли данная трактовка утверждения *безобъектного* характера веры?

Очевидно, что ответ на этот вопрос опять-таки может быть дан только «изнутри» самого акта веры, не имеющего теоретического (возможностного) измерения. Из этой (невозможной, но действительной, осуществленной) точки-границы мира открывается перспектива, позволяющая увидеть парадоксальный характер «объекта» веры: с одной стороны, мир как неопределенная среда смысла действительно *пуст*, исключая заранее-существование каких бы то ни было объектов. Однако, с другой стороны, именно пограничный характер «субъекта» веры, пред-

полагающий реальное соприкосновение с тем единственным миром, который рождается в точке предельной концентрации силы (абсолютной возможности), требует признания того, на что эта сила *нацелена*. «Объект» веры и есть, таким образом, *эта точка соприкосновения «я» и мира* как заряженной среды смысла. Будучи функцией события, он не субстанциален и, подобно «субъекту» веры, должен быть заключен в кавычки. Иными словами, он имеет ту же виртуальную природу, что и «субъект» веры.

В акте веры мир всегда выступает как неопределенный фон (среда смысла или само *есть*), на котором выделяется то, *что* есть — во всей своей предельной конкретности, единственности. Вся сила абсолютной возможности оказывается сфокусированной на этой конкретной *данности*. Своего рода *ложь* этой ситуации связана именно с ее невозможностью, теоретической немыслимостью: мощь бесконечного должна здесь сфокусироваться на конечном. Именно поэтому «вера в...» есть, так сказать, онтологический оксюморон, всегда и неизбежно чреватый сотворением очередного кумира, не имеющего в себе основания собственного бытия. Однако то обстоятельство, что акт веры учреждает *конкретный* мир-событие, а значит, соприкасается с ним реальным (вещественным) образом, не позволяет избежать этого парадокса «конечной бесконечности». На кончике этого акта всегда оказывается некая *вещь*, во всей своей *определенности* и в то же время — в полноте бытия, не имеющей *предела*. Именно эта вещь и выступает «подставкой для смысла», который в противном случае подвергся бы неминуемому рассеиванию.

Целостный характер действия, учреждающего мир-событие, делает «объект» веры зеркальным отражением «субъекта» веры: все характеристики последнего свойственны этому «объекту», но с обратным знаком. Так, предельная конкретность (единственность) оказывается применительно к «объекту» веры «концентрированной данностью», утверждающей в существовании именно *данную* вещь (единицу бытия), во всей ее «незаместимости» (М. Бахтин). Так понятая конкретность оказывается отраже-

нием (и *выражением*) конкретности «субъекта» веры как чистого действия, лишенного всякой вещественности. В свою очередь, предельная концентрация силы (абсолютной возможности), характеризующая «субъект» веры, находит свое отражение в предельном бессилии «объекта», лишенного самодостаточности, подлежащего утверждению и защите. Именно эта предельная пассивность «объекта» веры парадоксальным образом открывает путь его абсолютному утверждению: пассивность предполагает прежде всего невозможность определять веру (как принятие и утверждение «объекта») какими бы то ни было *условиями*. Так, к примеру, разочарование или обида не могут здесь повлиять на отношение к другому человеку — по той простой причине, что в качестве «объекта» веры этот другой *опережает* все свои эмпирические проявления.

Вместе с тем «объект» веры утверждается не как нечто идеальное, но во всей своей конкретности. Сила веры как безусловное «содержащее» как бы заранее включает в себя все возможные состояния и проявления своего «объекта», но всякий раз в *единственном* действии-событии учреждения конкретного мира утверждает этот «объект» в том *единственном* состоянии, которое соответствует данному миру. Эта двойственность «объекта» веры, предполагающая невозможное соединение определенности (ограниченности) с неспецифической силой абсолютной возможности, выступает зеркальным отражением «двойственной единственности», характеризующей «субъект» веры. Если последний концентрирует силу-возможность в *себе*, направляя ее на мир в точке «здесь и сейчас», то «объект» веры, напротив, являет собой ту *неполноту*, которая должна быть преодолена силой абсолютной возможности. Именно поэтому «объект» и «субъект» веры не могут мыслиться как нечто отдельное друг от друга: это два полюса действия-события, учреждающего конкретный мир.

Отсюда понятно, что «объект» веры как раз и воплощает в себе то *задание*, которое содержится в конкретной *данности* мира-события и открывается «субъекту» в качестве реальности

(вещности) его *призвания*. Именно поэтому «объект» веры — не предмет выбора из нескольких возможных вариантов, напротив: это то, на что «субъект» веры, так сказать, *обречен*. Однако эта обреченность не связана с «объективной реальностью», с тем или иным положением дел, открывающимся безразличному взгляду. Видимый только изнутри «прыжка веры», разрывающего все «внутримирные» связи и отношения, «объект» веры не может быть установленным и навязанным, исходя из «объективных» обстоятельств: так, к примеру, религиозное вероисповедание не может быть *унаследованным* в том случае, если речь идет о вере в оговоренном нами смысле.

Безосновный акт веры выступает, таким образом, утверждением *бытия* в том, *что* есть. Именно поэтому по отношению к «объекту» веры совершенно неприменима известная рекомендация «доверяй, но проверяй»: никакая эмпирическая проверка не может обусловить «прыжок веры». Означает ли это, однако, что такое безусловное оправдание и принятие «объекта» веры есть синоним слепоты или, если вспомнить Сартра, «самообмана»? Отрицательный ответ на этот вопрос вновь отсылает нас к «двойственной единственности», характеризующей как «субъект», так и «объект» веры; здесь следует вспомнить о том, что утверждение «объекта» веры парадоксальным образом осуществляется путем преодоления неполноты, ущербности, которой неминуемо отмечено любое сущее, то, *что* есть. И коль скоро это преодоление осуществляется силой абсолютной возможности, не останавливающейся перед любыми препятствиями, оно не нуждается в самообмане, преуменьшающем эти препятствия. Именно поэтому вера как действие, учреждающее мир-событие и уничтожающее иллюзию «общего» мира, не только не является слепой, но, напротив, оказывается *предельно зрячей* по сравнению с любым «объективным» взглядом: беспощадно высвечивая все уродства сущего, луч веры одновременно восполняет и оправдывает их, но не в качестве уродств, а в качестве *того, что есть* — несмотря ни на что.



Так же, как и в отношении «субъекта» веры, это принятие есть нечто прямо противоположное культивированию «индивидуальности», всегда чреватому фетишизацией той или иной «единицы бытия». Принятие «объекта» веры оказывается одновременным (точнее, вневременным — вспомним «расположившийся миг» Мамардашвили) с его рождением в акте веры. Именно поэтому сам этот принимающий жест относится не столько к той или иной «чтойности», сколько к стихии смысла, в которой эта «чтойность» оформляется и которую в конечном счете концентрирует в себе или собой.

Иными словами, само вещественное ядро «объекта» веры вторично по отношению к «заряженной» среде, рождающей конкретный мир-событие. Эта вторичность позволяет прояснить вопрос о *происхождении* той самой реальности, которую на протяжении нескольких последних столетий принято называть *объективной*. Собственно, сам этот вопрос представляется неправомерным в свете традиционного представления об объекте как о том, что предъявлено субъекту уже, так сказать, в готовом виде. Между тем подобная постановка вопроса, как известно, отнюдь не является новостью ни в философии, ни в науке: что касается последней, здесь достаточно вспомнить обозначившуюся около века назад проблему онтологического статуса квантовой реальности. В философии же этот вопрос выступает оборотной стороной того подрыва позиции субъекта, на фоне которого вся философская мысль прошлого и нынешнего столетий существует в атмосфере «гиперподозрительности».

Так или иначе, производный характер объекта и, соответственно, «объективной реальности» как совокупной данности вещей и явлений довольно давно находится в фокусе внимания мыслителей самого разного толка. С беспримерной ясностью на эту вторичность объекта как элемента некоей (всегда так или иначе теоретически фундированной) картины мира указывает Уильям Джеймс: «Первый вопрос о вещах, предстоящий перед сознанием, не теоретический: “Что это?”, но практический: “Кто

идет?», или, вернее, как прекрасно выразил этот вопрос Горвиц: «Что мне необходимо делать?» — “Was fang ich an?”<sup>1</sup>

Инициированная Кантом с его категорическим утверждением первичности практического разума по отношению к разуму спекулятивному, мысль о «сделанности» объекта, предъявляемого субъекту, стала общим местом в философии прошлого столетия. Эта мысль освещается в разных ракурсах, но ее исходная интуиция одна и та же — от хайдеггеровской концепции «подручного», принципиально опережающего какое бы то ни было «наличное»<sup>2</sup>, до положения «Логико-философского трактата» Витгенштейна о невозможности существования объектов вне контекста события (того или иного «положения дел»)³.

Однако эта нарастающая со временем тенденция преодоления «наивно-догматической установки сознания» вступает в мучительное противостояние с сохраняющимся пониманием объекта как своего рода *лица реальности*. Последняя так или иначе должна являться в объекте, предъявлять себя в нем, в противном случае полностью стирается сам смысл понятий «объект» и «объективность». Понимание данного обстоятельства требует в конечном счете либо поставить под вопрос сам вопрос о реальности (как это делает Хайдеггер в своей «фундаментальной онтологии»)⁴, либо развести друг с другом реальность и объекты. Эта последняя стратегия находит свое наиболее последовательное воплощение в концепции «творческой эволюции» А. Бергсона, переводящего устойчивые формы человеческого восприятия (то есть, собственно, объекты в их определенности) в психологическое измерение. Реальность как живая непрерывная длительность усматривается

---

<sup>1</sup> Джемс У. Воля к вере. М. : Республика, 1997. С. 58–59.

<sup>2</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1986. S. 103.

<sup>3</sup> «Для предмета существенно, что он должен быть возможным компонентом какого-то события» (*Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы (Часть 1) / пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М. : Гнозис. 1994. С. 5.*

<sup>4</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 206.

здесь исключительно интуицией, тогда как любые дискретные формы (связанные с дискурсивным мышлением) выступают как результат психологической обработки этой текучей реальности: «Жизнь... есть эволюция. Мы уплотняем известный период этой эволюции, превращая его в устойчивый снимок, который мы называем формой, и когда изменение делается настолько значительным, чтобы преодолеть блаженную инерцию нашего восприятия, мы говорим, что тело изменило форму. Но в действительности тело меняет форму каждое мгновение. Или, *вернее, не существует формы, так как форма — это неподвижность, а реальность — движение* (выделено мной. — Е. Б.). Реальное — это постоянная изменчивость формы: *форма есть только мгновенный снимок с перехода*. И здесь также, следовательно, наше восприятие приспособляется к тому, чтобы уплотнить в прерывные образы текучую непрерывность реального»<sup>5</sup>.

Неизбежность, а значит, оправданность подобного «уплотнения» реальности не отменяет здесь того обстоятельства, что объекты — как то, что встречается и противостоит субъекту — так или иначе оказываются чем-то иллюзорным. В данном отношении вновь, как и в отношении проблематики субъекта, в философии XX–XXI столетий можно проследить единую тенденцию. Собственно, речь идет об одной и той же тенденции, обозначенной выше как «отмена субъектом самого себя». Апофеозом «философии подозрительности» вполне закономерно становится не только саморазоблачение субъекта, но и утверждение принципиальной вторичности любой «единицы бытия» как части общего мира. Так, в онтологии Ж. Делёза сам мир выступает как продукт некоего «отбора сингулярностей»<sup>6</sup>, а «индивиды», населяющие эти (по определению множественные) миры, возникают в процессе «сворачивания сингулярностей»: «Индивиды конституируются в окрестности сворачиваемых ими сингулярностей;

<sup>5</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М. : Жуковский : Кучково поле, 2006. С. 289.

<sup>6</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М. : Академ. проект, 2011. С. 148.

они выражают миры как циклы схождения серий, зависящих от этих сингулярностей»<sup>7</sup>.

Подобно тому, как объектно-ориентированная онтология оказывается вполне закономерным, хотя и парадоксальным результатом последовательной реализации властных претензий трансцендентального субъекта, она выступает и неизбежным следствием тех разоблачительных усилий, которые предпринимались в философии нескольких последних столетий в отношении «объективной реальности». Предпринятый сторонниками объектно-ориентированной философии своего рода бунт против так называемого «корреляционизма», сводящего реальность к тому, что открывается субъекту, отчетливо демонстрирует тот замкнутый круг, в котором с самого начала находится трансцендентальная позиция: любые попытки удостоверения реальности объектов неизбежно наталкиваются на то обстоятельство, что эта реальность *уже учреждена* самим актом «я мыслю», а следовательно, все дальнейшие отношения с ней оказываются отношениями субъекта с самим собой.

Выход из этого круга, предпринятый одним из творцов трансцендентализма И. Кантом (предельно четко сформулированный в известной фразе «я должен был ограничить область *знания*, чтобы дать место *вере*»<sup>8</sup>), остался «невидимым» для значительной части трансцендентальных мыслителей. В этом отношении демарш представителей объектно-ориентированной онтологии оказывается своего рода повторением кантовского жеста, лишенным, однако, кантовской рефлексивной отчетливости. В то время как Кант решает задачу выхода из круга сознания посредством разведения вещи в себе (схватываемой только мыслью или верой, что в данном случае одно и то же) и явления (которое в конечном счете и выступает в качестве объекта), мыслители, принадлежащие к вышеупомянутой традиции, предпринимают

---

<sup>7</sup> Делёз Ж. Логика смысла. С. 151.

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб. : Тайм-аут, 1993. С. 26.

усилия по эмансипации *не вещей, но самих объектов!* Так, к примеру, Г. Харман следующим образом высказывается о позиции Канта: «Я... не согласен с Кантом не потому, что он сохраняет вещи в себе, а потому что для него они неотступно преследуют только человеческое познание, а не реляционность вообще. Как и Уайтхед, я считаю, что в-себе реально. Но я считаю, что эта реальность недостижима для неодушевленных причинных отношений не меньше, чем для человеческих существ. Поскольку на самом деле существует хлопок в себе, который не менее изъят для огня, чем для человеческого познания»<sup>9</sup>.

Таким образом, между «вещью в себе» и объектом нет различия, коль скоро, как отмечалось выше, сам жест «наивного» утверждения объекта в бытии стирается, затушевывается в рамках данной позиции. Можно, пожалуй, сказать, что в объектно-ориентированной онтологии объект утверждается актом веры, однако сам этот акт при этом выносится за скобки. Именно поэтому все попытки эмансипации объектов, утверждения их независимости от власти вездесущего субъекта, предпринимаемые представителями данного подхода, выглядят неубедительными. Ровно постольку, поскольку «наивное» принятие той или иной «единицы бытия» требует усилия, оно теряет свойство наивности. Объекты, утверждаемые в своей независимости, самодостаточности, закономерно оказываются здесь полностью зависимыми от этого легитимирующего жеста субъекта, притворяющегося невидимым.

Этот парадокс объекта, соединяющего в себе независимость и подчиненность субъекту, имеет еще одну важную грань, связанную с *языком*. Так называемый лингвистический поворот, предпринимаемый в рамках аналитической философии, «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, структурализма и постструктурализма (и не только в них), высвечивает ключевую роль слова в формировании как целостной картины «объективной реаль-

---

<sup>9</sup> Харман Г. Четверойкий объект. Пермь : Гиле Пресс, 2015. С. 137.

ности», так и составляющих ее элементов. Все принципиальные различия между упомянутыми подходами ступеньются перед этой единой интуицией, указывающей на опережающий характер слова по отношению к вещи (объекту).

В «Бытии и времени» М. Хайдеггер недвусмысленно утверждает порядок оформления «элементов мира»: «Расположенная понятность бытия-в-мире *выговаривается как речь*. Целое значений понятности *приходит к слову*. К значениям прирастают слова. Но не слововещи (Wörterdinge) несут значения»<sup>10</sup>.

Событие экзистенции здесь выступает истоком «слововещей». В «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна объект (Gegenstand), напротив, странным образом постулируется как не зависящий от события (действительного мира, того, что про-исходит). Объекты, составляющие «субстанцию мира», вынесены здесь за пределы мира-события, точнее — предваряют, делают возможным какое бы то ни было событие (Sachverhalt). Тем самым объекты оказываются чем-то безразличным по отношению к действительному или воображаемому характеру мира (положения 2.022 и 2.023 трактата: «Очевидно, что нечто общее с действительным миром — форму — должен иметь и воображаемый мир, еще весьма отличающийся от действительного. Эта устойчивая форма как раз и состоит из объектов»)<sup>11</sup>. Тем удивительнее то обстоятельство, что это очевидное расхождение оборачивается встречей двух концепций в «общем месте», которое можно было бы описать выражением «вещи (объекты) определяются языком» (в данном случае неважно, языком как речью или языком как «логической формой»).

Структурализм и постструктурализм высвечивают эту связь языка и вещи несколько иначе, путем фиксации на самой структуре, несводимой к какому-то из полюсов отношения «язык — реальность». Здесь констатируется прежде всего своего рода

---

<sup>10</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 161.

<sup>11</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 7.

безвыходность, характеризующая существование-в-структуре, причем лишенная даже возможности приписать это существование кому-то или чему-то: всякое «что» уже безнадежно вписано в структуру, или, в случае постструктурализма, в немислимый и неанализируемый процесс структурирования мира.

Сама возможность вычленения того или иного сущего возводится здесь к определенной языковой практике, как это делает, к примеру, Ж. Деррида в труде «О грамματοлогии»: «Именно в системе языка, связанной с фонетико-алфавитным письмом, возникла логоцентрическая метафизика, определявшая смысл бытия как наличия»<sup>12</sup>. Сам язык в рамках данной позиции оказывается уходящим в бесконечность времени как «вперед», так и «назад», делая невозможным всякий разговор о начале и происхождении любых устойчивых элементов. Все, что так или иначе фиксируется в качестве того, что *есть* — не более, чем след, по отношению к которому сам вопрос о принадлежности является незаконным. Строго говоря, это след *ничего*, которое *нигде* и *никогда*: «именно в особой области отпечатка и следа, в области овременения переживания, которое не осуществляется ни в мире, ни в каком-либо “ином мире” и является столь же звуковым, сколь и световым, предстает как во времени, так и в пространстве, — проявляются различия между элементами, или, скорее, сами различия порождают эти элементы, выявляя их как таковые и слагая из них тексты, цепочки, системы следов. Эти цепочки и системы можно очертить лишь в ткани этого следа или отпечатка»<sup>13</sup>. Любое «что», так же, как и пространственно-временная арена, на которой это «что» выступает, оказывается здесь намертво прикрепленным к «ткани следа». Тем самым границы любой вещи безнадежно расплываются, становятся неуловимыми, коль скоро сама «ткань следа» не есть, но всегда только образуется, *ткется* — без начала и без конца.

---

<sup>12</sup> Деррида Ж. О грамματοлогии / пер. с фр. Н. Автономовой. М. : Ad marginem, 2000. С. 163.

<sup>13</sup> Там же. С. 191.

Эта безначальность характеризует и онтологический статус языка в «Логике смысла» Ж. Делёза: «Именно события делают язык возможным. Но сделать возможным не значит положить начало. Мы всегда начинаем в порядке речи, а не в порядке языка, где все должно быть дано одновременно, одним махом»<sup>14</sup>. Начинать «в порядке речи», таким образом, не означает *действительно начинать*, коль скоро событие, делающее язык возможным, не совпадает ни с говорящим, ни с тем, о чем говорится, ни со смыслом того, что говорится<sup>15</sup>. В этом отношении само событие, делающее язык возможным и совпадающее со смыслом, оказывается *невъсказываемым и немыслимым*. Соответственно, сама постановка вопроса о происхождении вещей как того, *о чем говорится*, становится невозможной: выступая «поверхностным эффектом», делающим возможным язык, событие одновременно отсекает всякую возможность возведения вещей к какому бы то ни было *источнику*. Событие-смысл как граница вещей и языка вызывается «глаголом», но сам «глагол» при этом «молчит»<sup>16</sup>.

Показательно, что подобная взаимная предположенность языка и вещей становится объектом внимания и в науке прошлого и нынешнего столетий. В качестве примера подобного интереса достаточно вспомнить концепцию выдающегося отечественного психолога Л. С. Выготского. Обращаясь к исследованию процессов формирования мышления и речи у детей, Л. С. Выготский выявляет особые языковые образования («комплексы»), принципиально отличающиеся от «взрослых» структур языка, в традиционном представлении отражающих структуру мира. В комплексе (объединяющем детское слово и «вещь», которая им обозначается) те или иные «единицы бытия» могут сочетаться самым причудливым образом, будучи связанными посредством случайно возникающих ассоциаций: *«Любое конкретное отношение, открываемое ребенком, любая ассоциативная связь*

---

<sup>14</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М. : Академ. проект, 2011. С. 238.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. С. 314–315.



между ядром и элементом комплекса оказывается достаточным поводом для отнесения предмета к подбираемой ребенком группой и для обозначения его общим фамильным именем. Эти элементы могут быть не объединены между собой вовсе. Единственным принципом их обобщения является их фактическое родство с основным ядром комплекса. При этом связь, объединяющая их с этим последним, может быть любой ассоциативной связью»<sup>17</sup>.

Несмотря на то, что сам Выготский интерпретирует феномен «комплекса» вполне в духе классического научного рационализма, рассматривая подобные ассоциативные образования как ступени на пути формирования понятийного мышления и объективного представления о структуре мира, выделение данного феномена открывает и иные возможности его интерпретации, резонирующие с «постметафизической» онтологией. Открытие и утверждение *фактичности* этих, пользуясь выражением Хайдеггера, «слововещей» позволяет трактовать их в качестве эффектов события. Будучи по определению безосновным, событие доступно только в этих данностях, свидетельствующих о том мире, которому они со-ответствуют. Язык (слово) оказывается здесь элементом события, по отношению к которому уже невозможно говорить об «объективности» или «субъективности». Этот элемент маркирует само событие, по определению уникальное, а значит — не вписываемое в какой бы то ни было порядок, но задающее последний. Таким образом, феномен «комплекса» вполне можно интерпретировать как то, что порождается «инфинитивом чистого события» в онтологии Ж. Делёза. Это «нейтральный инфинитив чистого события, Дистанции, Зона, представляющий сверхпропозициональный аспект любого возможного предложения, или совокупность онтологических проблем и вопросов, соответствующих языку. Из такого чистого и неопределенного инфинитива рождаются залоговые, наклонения,

---

<sup>17</sup> Выготский Л. С. Мышление и речь : сборник. М. : АСТ ; Астрель, 2011. С. 181.

времена и лица [глагола]»<sup>18</sup>. В этом отношении ребенок, создающий «комплекс», маркируемый «фамильным именем», то есть создающий *собственный язык*, оказывается ближе к «природе» языка, нежели взрослый, мнящий себя принадлежащим к «объективной реальности», описываемой универсальным языком.

Здесь вновь нельзя не обратить внимание на ту метаморфозу, которую претерпевает современная философия в своем движении от позиции «гиперподозрительности» к «объектно-ориентированным» концепциям. Последние в своей намеренной «наивности» и фиксации на «самом объекте» кажутся полностью игнорирующими проблематику языка как того, что определяет структуру мира. Однако более пристальный взгляд на это (весьма неоднородное) направление мысли обнаруживает удивительный момент: сам жест эмансипации объекта неизбежно оказывается движением *полного «овеществления» или «объективации» языка*. Последний, вместо того чтобы вновь занять служебную позицию по отношению к «самой реальности» (как это можно было бы предположить), *замещает* последнюю, причем без всякой надежды на различие «означаемого» и «означающего». Значительная часть современных так называемых «плоских онтологий», решительно отказывающихся от иерархического взгляда на мир (так же, как и от самой идеи мира как целого), утверждает равноправие объектов вне зависимости от того, идеальны они или реальны, являются ли они знаками или телами. Так, отвечая на упрек в адрес «объектно-ориентированной онтологии» со стороны «натуралистов», Леви Брайант замечает: «Объектно-ориентированная онтология соглашается с натуралистами в том, что культуралисты или социальные конструктивисты необоснованно свели нечеловеческих существ к культурным конструктам. Однако объектно-ориентированная онтология вместе с социальными конструктивистами или культуралистами отказывается рассматривать социальные и культурные сущности как простые

---

<sup>18</sup> Делёз Ж. Логика смысла. С. 281.

эффекты материального и психического. Напротив, объектно-ориентированная онтология доказывает, что эти сущности по праву являются подлинно реальными сущностями. Против чего объектно-ориентированная онтология возражает, так это против редукционизма многих натуралистических подходов»<sup>19</sup>.

Каким образом, однако, можно доказать, что социальные конструкты «являются подлинно реальными сущностями»? Более того: каким образом возможно выделение этих «сущностей», отграничение их от всего остального? В том случае, если мы отказываемся от позиции натурализма, так или иначе апеллирующей к чувственному опыту в своих поисках «подлинно реального», единственно возможный путь к этому «реальному» — это следование *слову*. Язык — единственное «пространство», в котором встречаются (друг с другом и с говорящим) такие «объекты», как, с одной стороны, «ручки, очки и просроченный американский паспорт», а с другой — «кентавры, Пегас, единорог и хоббит»<sup>20</sup>. Антииерархическая позиция объектно-ориентированной философии, впрочем, отрицает подобное противопоставление («с одной стороны... с другой стороны»), утверждая вторичный характер всякого различия такого рода. Это обстоятельство вновь возвращает наше рассуждение к тезису, сформулированному выше в отношении места субъекта в объектно-ориентированной мысли: одновременно с тем, что здесь маскируется сам жест субъекта, бесосновным образом наделяющего объекты существованием (что означает, собственно, намеренную слепоту субъекта в отношении *себя*), в тени оказывается и конституирующая роль *слова*, выступающего в рамках данной позиции единственным маркером объекта и, соответственно, единственным началом, объединяющим друг с другом те или иные «единицы существования».

---

<sup>19</sup> *Леви Р. Брайант. Демократия объектов / пер. с англ. О. С. Мышкина. Пермь : Гиле Пресс, 2019. С. 292.*

<sup>20</sup> *Харман Г. Четвероякий объект / пер. с англ. А. Морозова и О Мышина. Пермь : Гиле Пресс, 2015. С. 18.*

В этом отношении можно, пожалуй, осмелиться на следующее предположение: сам факт появления в пространстве современной философии таких движений, как спекулятивный реализм и объектно-ориентированная онтология, есть симптом максимального ослабления *веры в реальность* (точнее — веры самой реальности или вещам). Эта нехватка веры, подобно ситуации с субъектом, также проявляется в двух измерениях: как в «самой реальности», так и в теоретическом (спекулятивном) пространстве ее осмысления.

В первом случае речь идет о том тотальном недоверии, которое сопровождает жизнь человека в современном глобальном мире и обращено как на собственно *вещи*, так и на всевозможные *явления* — от освященных временем социальных институтов до собственных ментальных состояний. Коль скоро и мир, и субъект (как условия подлинности чего бы то ни было) оказываются под вопросом, сама подлинность оказывается недостижимой. В отношении к вещам как к предметам, имеющим *плоть*, казалось бы, сопряженную с несомненностью, это недоверие выражается прежде всего в отказе воспринимать эту *плоть непосредственно*, как то, что засвидетельствовано чувственным восприятием и в силу этого есть некая *являющаяся целостность*. Так, приобретая продукты в супермаркете, покупатель (в том случае, если он действует рационально) не ограничивается простым восприятием, регистрацией этих целостностей (сыр, масло, колбаса, печенье...), но обязательно обращает внимание на их *состав*. Эта, казалось бы, незначительная деталь свидетельствует о принципиальном сдвиге в отношении к вещам: это отношение теперь не определяется простой телесной встречей, соприкосновением, но опосредовано аналитическим разложением вещи на абстрактные составляющие. Абстрактные — именно потому, что любая часть, например, химический элемент, выделенный и указанный в составе того или иного продукта, представляет собой результат рациональной обработки так называемой «сырой» реальности (на это, в частности, указывал еще в середине прошлого столетия французский химик

и философ Гастон Башляр)<sup>21</sup>. Анализ, провозглашенный Декартом на заре новоевропейской истории ключевым методом познания, постоянно сопровождает мышление и жизнедеятельность современного человека, в том числе и его быт.

Действовать рационально означает в этом контексте знать, как устроен мир, и поступать в соответствии с этим знанием. Соответственно, знание мироустройства предполагает разложение как самого мира, так и его частей на еще более мелкие части, причем это анализирующее движение осуществляется, как известно, «в обе стороны»: субъект в своей познавательной-преобразующей активности расщепляет на все более мелкие элементы как себя, так и свой объект. В данном отношении феномен популярности психоанализа как терапевтической и экзистенциальной практики, характерный для новейшего времени, есть всего лишь одно из проявлений этой установки субъекта, нацеленного на расчленение мира и поиск простейших его элементов, подлежащих познанию-овладению со стороны субъекта.

Данная установка проблематизируется в тот самый момент, когда со всей ясностью обнаруживается содержащийся в ней с самого начала парадокс: подобная аналитическая деятельность в принципе не может *завершиться* по той простой причине, что она *не имеет начала*. Иначе говоря, это начало всегда и неизбежно ускользает из-под власти субъекта аналитической деятельности, в силу чего объект его устремлений оказывается тем, что *всегда уже упущено*. Примером, иллюстрирующим данную онтологическую ситуацию, может служить «революция в естествознании» рубежа XIX–XX вв., породившая тезис об «исчезновении материи». То обстоятельство, что элементарный характер частиц как «кирпичиков вещества» оказался под вопросом, произвело деморализующий многих исследователей эффект именно

---

<sup>21</sup> Башляр Г. Философское отрицание : (Опыт философии нового научного духа) // Башляр Г. Новый рационализм / пер. с фр. Ю. П. Сенокосова, Г.Я Туровера. М. : Прогресс, 1987. Гл. 3. Несубстанциализм. Предвестники нелавузианской химии. С. 201–236.

потому, что поиск этих «кирпичиков» был отмечен слепотой в отношении собственно *материи* — как того, что само по себе выступает онтологическим пределом всякого анализа. Артикулированная древнегреческими «физиологами» неопределенность и бесконечная делимость материи как «того, из чего...» заново переоткрывается новейшей наукой в тот самый момент, когда экспериментальные поиски *вещественного первоначала* терпят неудачу. В этот же момент обнаруживается и нерефлексивный характер самих поисков подобного рода, обусловленный неизбежным запретом на проблематизацию истоков и смысла деятельности познающего субъекта (вызывающее хайдеггеровское «наука не мыслит» в данном отношении всего лишь выявляет конститутивный характер этого запрета для самой деятельности исследователя и преобразователя мира).

Между тем (пере)открытие принципиальной неисчерпаемости материи отнюдь не стало препятствием дальнейшего усиления и совершенствования аналитической активности «человека рационального». Стремление к расчленению реальности, как «внешней», так и «внутренней» (сопровожаемое к тому же все более отчетливым осознанием условности подобного различения), по-прежнему считается основой рационального поведения. Анализируется все — тело (анализы крови, к примеру, включают в себя все большее число показателей), душа (характер и взаимовлияние психологических мотивов, определяющих поведение), окружающая среда (состав воздуха, воды, почвы и т. д.), социальные институты (к примеру, институт семьи регламентируется набором параметров, определяющих условия содержания ребенка), наконец, тексты самого разного рода, от высказываний в социальных сетях до художественной литературы (текстологический анализ, нацеленный на выявление экстремизма, расизма и т. п.). Очевидно, однако, что никакой анализ никогда не может претендовать на полноту по той самой причине, которая названа выше: искомая полнота оказывается разрушенной и, соответственно, принципиально недостижимой в тот самый момент,

когда начинается анализирующее движение. Иными словами, полнота и единство того, *что есть*, оказываются под вопросом и безвозвратно теряются в контексте самой идеи анализа, заведомо отказывающей своему объекту в неделимости его бытия. Именно поэтому переход от цепочки аналитических шагов к некоему решению в отношении анализируемого объекта (как теоретическому, так и практическому) всегда осуществляется не иначе, как *прыжком веры*, вынужденным преодолевать зазор между набором *проявлений объекта и самим объектом*.

В силу этого обстоятельства внимание субъекта так или иначе постепенно смещается с *материи* (содержания, состава) вещи как объекта на ее *форму*. Последняя, однако, уже не может трактоваться как бытийное начало вещи, как порождение космического или Божественного разума. В контексте онтологической установки классической новоевропейской рациональности форма вещи (объекта) есть не что иное, как ее *функция*, определяемая субъектом. Функция в этом отношении есть «то, для чего» вещи, ее назначение в рамках той системы мира, центром которой выступает познающий и действующий субъект. В этом контексте вещь заведомо лишается автономии, какого бы то ни было «в себе», исчерпываясь набором тех или иных операций. Этот процесс функционализации вещи, глубоко осмысленный, в частности, в ранней работе Ж. Бодрийера «Система вещей»<sup>22</sup>, очевидным образом коррелирует с ее (вещи) развоплощением, своего рода материальным «истощением». Складная мебель, одноразовая посуда, сборные жилища и т. п. вещи-функции содержат в себе тот минимум «вещества», который требуется для выполнения конкретной задачи, четко артикулированной и вписанной в систему существования, легитимированную познающим и действующим субъектом.

Подобный подход к вещам (объектам), закрепляя за последними рационально определенные и оправданные функции, каза-

---

<sup>22</sup> Бодрийер Ж. Система вещей / пер. с фр. С. Зенкина. М. : Рудомино, 1999.

лось бы, должен был окончательно утвердить данную «систему вещей» в качестве того «каркаса мира», который выстраивается вокруг фигуры трансцендентального субъекта. Этого, однако, не происходит по вышеупомянутой причине: удостоверяя все, что есть, субъект оказывается не в состоянии выдать «свидетельство о существовании» самому себе именно потому, что всегда уже опоздал к своему рождению. Эта принципиальная неуверенность в отношении *себя* неизбежно распространяется и на все, что окружает этого «себя», от «подручных» вещей до идей — как бы последние ни трактовались. В данном отношении широко обсуждаемый в течение нескольких последних десятилетий феномен исчезновения реальности и превращения всего, что *есть*, в совокупность знаков без означаемого, может быть интерпретирован именно как проявление вышеупомянутой неуверенности.

Данный феномен опять-таки оказывается оборотной стороной кризиса субъектности: потеря субстанциального основания «я» неизбежно ведет к исчезновению той инстанции, к которой апеллирует и любая попытка вещественного анализа мироустройства, и стремление представить реальность как совокупность функций. Невозможность ответа на вопрос «кто я?» сопровождается невозможностью выявления того, что этому «я» необходимо. Соответственно, под вопросом оказывается сама функциональная «система вещей». Парадоксальным образом в данной ситуации размывания реальности «я» и мира самым устойчивым оказывается именно знак, способный существовать в отрыве от того, что *есть*, обладающий квазисамостоятельностью.

В данном контексте получает объяснение и та эпидемия эксгибиционизма, которая охватила современный мир с появлением социальных сетей. Собственная жизнь, превращенная в реалити-шоу очередным блогером, в этом смысле крайний случай подобной установки субъекта, удваивающего свое существование видеокартинкой или фотоизображением. Такое удвоение действительно зачастую представляется единственным



способом удостовериться в реальности себя и мира в ситуации размывания любых «объективных» критериев этой достоверности. Именно здесь можно усмотреть корни явления, названного Ж. Бодрийяром «гиперреальностью» и рассматриваемого Полем Вирилио в качестве важнейшего проявления глобализации: «Если в стереоскопии и стереофонии в целях достоверной передачи образа и звука выделялись “правое” и “левое” или высокие или низкие частоты, то сейчас необходимо любой ценой оторваться от первичной реальности и создать сложную стереореальность, состоящую, с одной стороны, из действительной реальности непосредственных видимостей, и, с другой стороны, из виртуальной реальности медийных проявленностей. Как только новоявленный “эффект реальности” распространится и станет привычным, можно будет действительно говорить о глобализации»<sup>23</sup>. Субъект, утерявший веру в *себя* и повисший в пустоте, остается с *эффектом реальности* вместо того, что *есть*.

В конечном счете эта траектория движения трансцендентального субъекта — от самоутверждения «когито» и «объективной реальности» к опустошению и того, и другого — может быть осмыслена как закономерное разворачивание исходной установки субъекта на объективацию (опредмечивание) сущего. Чем дальше субъект продвигается по пути этого опредмечивания, тем больше уходит в тень, скрывается *исток* этого движения — не подлежащее опредмечиванию единство самого *есть*. Эта прогрессирующая дереализация затрагивает не только самого субъекта, ищущего последние доказательства подлинности своего существования в травме и боли, не только «внутримирные» вещи и явления, но и Другого — как того, кому можно было бы поведать свою неуверенность. Сама тематизация Другого, так же, как и манера писать это слово с прописной буквы, выступает косвенным свидетельством его развоплощения. Другой (не обяза-

---

<sup>23</sup> Вирилио П. Низвержение в пустоту // Кризис сознания. М.: Алгоритм, 2009. С. 212.

тельно другой человек, коль скоро сама проблематичность этого концепта допускает различные его толкования), подобно всему прочему, должен получить «свидетельство о существовании» из рук субъекта, больше не верящего в самого себя. Круг, таким образом, замыкается, и знаменитый декартовский пример с «плащами и шляпами», призванный продемонстрировать реальность «когито», обретает пугающий смысл: за этими одеяниями действительно не обнаруживается никого, кто мог бы именоваться как «я» или «ты».

Эта встреча вещи и Другого в зыбкой области потерявшей гарантии своего существования «объективной реальности» обнажает важное обстоятельство, остающееся слепым пятном в контексте «классической рациональности»: любое противопоставление идеального и материального, живого и неживого, разумного и неразумного *вторично* по отношению к простому «есть». Последнее же открывается (высвобождается) только в движении, разрывающем плотность «внутримирного сущего», точнее — высвечивающем мнимый характер этой плотности или непрерывности. Это означает, соответственно, что различие между вещью как объектом (тем, что лишено своего «внутреннего» и, соответственно, всякой автономии) и Другим как носителем автономного (личностного) начала стирается *в любом случае*. В отсутствие чистого действия, высвобождающего абсолютную возможность «есть», неизбежно опредмечивание Другого, ведущее в конечном счете к его подмене опустошенным знаком.

Напротив, осуществление этого акта мгновенно стирает разницу между вещью (объектом) и Другим посредством наделения всего, что есть, *смыслом*, имеющим по определению абсолютный характер. Погружаясь в эту заряженную среду смысла, все, что *есть*, обретает автономию, становясь *лицом реальности* или «объектом» веры. Тем самым акт (событие) веры обезвреживает все вышеописанные угрозы «вещам мира», связанные с позицией «теоретизма»: уход в дурную бесконечность анализа вещей, превращение последних в чистые функции или пустые

знаки без означаемого. При этом речь отнюдь не идет об отказе от какой бы то ни было аналитической деятельности, функционального подхода к вещам или их означивания: в этом случае все обернулось бы тем же «теоретизмом», вывернутым наизнанку. В контексте акта веры, учреждающего мир-событие, все завоевания трансцендентализма, включая вышеперечисленные, остаются неприкосновенными, в то же время лишаясь своей *воли к власти*, неизбежно влекущей за собой опустошение бытия.

Наделяя смыслом конкретную «внутримирную» данность — как *задание*, открывающееся в единственном экземпляре, конкретному «субъекту» веры — акт дискретизации «ткани мира» полагает абсолютный *предел анализа*. Вещь (понятая в предельно широком смысле, как та или иная «единица существования») выступает в этом акте рождения мира-события как то, что *вручено* «субъекту». Появляясь в качестве подлинного *себя* (в силу вышеописанной двойственной единственности) только вместе со своим *заданием*, «субъект» веры обнаруживает это данное, предъявленное ему «внутримирное сущее» как наделенное безусловной целостностью.

Точнее говоря, в момент рождения «субъекта» веры он обретает собственно *сам мир* вместе со своей описанной выше виртуальной структурой: мир как «заряженная среда», определившаяся единственным образом, «субъект» веры как точка концентрации силы-возможности и «объект» веры» как точка приложения этой силы. Именно в силу своей виртуальной природы эта точка *одна и та же*: выступая истоком мира-события, она разделяет и соединяет «субъект» и «объект» веры. Будучи обращенным внутрь, внимание «субъекта» высвечивает *себя*, будучи обращенным наружу, это же внимание обнаруживает то, что этому «себя» вручено как задание, как то, в чем это «себя» уже принимает участие (то есть то, к чему невозможно отнестись *безучастно*).

Это означает, что принятие *того, что есть*, всегда опережает любую попытку анализа: «объект» веры как бы заранее очер-

чен в своей целостности самим актом рождения мира-события. В точке актуализации мира он выступает своего рода *лицом* этого мира. Иными словами, мир является (являет себя) вещами в самом широком смысле слова, и именно поэтому единство «фигуры» (вещи) и «фона» (мира) в событии мира оказывается неразрушимым, выступая препятствием для бесконечного анализа. Так, лицо любимого человека содержит в себе целый мир, но и любая неодушевленная вещь может вместить в себя всю полноту мира (смысла); именно в силу своей неделимости смысл может быть сконцентрирован как в большом, так и в малом. Акт веры как утверждение бытия в сущем выхватывает свой объект из темноты без-различия, наделяя его реальностью. В этом отношении объект современной физики элементарных частиц, никак не воспринимаемый ни чувствами, ни (непосредственно) приборами, так же реален, как и дерево, гора или автомобиль, и, более того: любое сколь угодно неприметное движение чувств (проблеск тоски или радости) так же реально, как и самые масштабные феномены массовой психологии.

Здесь вновь следует заметить, что эта интуиция единства и неделимости *того, что есть*, очень точно и бескомпромиссно отражена в позиции объектно-ориентированной онтологии. Так, Г. Харман утверждает необходимость различения реальных и чувственных объектов, подразумевая под последними такие объекты, которые представляют собой совокупность чувственных качеств. Эти последние обнаруживаются только в отношениях с другими объектами. Реальные же объекты, напротив, существуют вне зависимости от каких бы то ни было отношений, и именно поэтому они могут быть «дремлющими». Состояние «дремлющего» объекта не следует путать со смертью: «Заметим, что это не смерть: мертвый объект больше не реален, тогда как дремлющий — реален, просто он пребывает вне отношений. *Объект реален, когда он формирует автономную единицу, способную противостоять отдельным изменениям в своих частях* (выделено мной. — Е. Б.). Это не требует дополнительных отношений

с другими сущностями, ведь мы видели, что реальный объект расположен *глубже*, чем такие отношения, и зачастую вступает в них без каких-либо последствий для себя. Поэтому дремлющие объекты — самый чистый вид объектов, какой только мы способны исследовать»<sup>24</sup>.

Жест *безусловного принятия*, придающий объекту реальность, остается здесь, как уже говорилось, за кадром, однако сути дела это не меняет: автономия объекта оказывается не зависящей от того, на сколько частей он может быть разложен. Напротив, само аналитическое движение всякий раз обеспечивается этим безусловным утверждением (сущего в бытии или бытия в сущем, что в данном случае одно и то же). То, что отделяет целое какой-либо «единицы бытия» от простой суммы ее сколь угодно мелких, подробных частей — это именно невидимое *усилие*, действие силы-возможности, ничем не обусловленное и ничему не служащее. Это усилие — то единственное, что отличает *жизнь* от *смерти*. Именно поэтому мертвый объект в приведенном выше утверждении нереален, а живой — реален, однако нет и не может быть никаких доказательств данной реальности, кроме этого простого жеста «есть».

Эта неанализируемость живого как эффекта *усилия* наиболее отчетливо обнаруживается в тех областях сущего, которые представляются, так сказать, царством анализа. В данном отношении весьма показательной является история полемики «формалистов» и «интуитивистов» в математике первой половины XX столетия. Так, обращаясь к замыслу полной формализации математики, Г. Башляр замечает: «Пусть мы следуем в этой связи, например, гильбертовскому номинализму, превратившись на секунду в абсолютных формалистов. Тогда все прекрасные объекты должны быть, конечно, забыты нами, и все вещи должны рассматриваться как буквы! Или пусть мы окажемся далее на позициях абсолютного конвенционализма с его ясными от-

---

<sup>24</sup> Харман Г. Четвероякий объект. Пермь : Гиле Пресс, 2015. С. 123.

ношениями, выступающими в виде слогов, жестко соединенных в форму абракадабры! Ведь так представляют нередко процесс развития, символизации и очищения математики! Однако сам математик предпринимает поэтическое усилие — творческое, реализаторское — и неожиданно, как в акте откровения, вдруг все эти соединившиеся слоги образуют живое слово, говорящее от имени Разума, которое находит в Реальности вещь, что и надлежало вызвать. Это внезапно появляющееся семантическое значение по своей сути целостно — оно появляется тогда, когда форма закончена, а не тогда, когда она началась. Таким образом, в момент, когда понятие предстает как всеобщность, целостность, оно и играет роль некоей реальности»<sup>25</sup>.

Сам тезис, согласно которому слово (живое!) вызывает вещь к реальности в творческом акте, резонирует с онтологией мира-события. Именно неделимость события бытия обеспечивает целостный характер слова и вещи, рождающихся в этом событии. Творческий акт (или акт веры как осуществления абсолютного *могу*) выступает здесь именно той точкой, которая разделяет и соединяет миры-события. Речь здесь идет, стало быть, не о том, что происходит «внутри» мира (к примеру, о рядовом случае математического исследования), но о *сбытии мира*, в котором имеют место и «живое слово», и вещь, вызываемая этим словом к жизни. Этот пограничный (по определению) характер целостности оборачивается необходимостью признания того, что *сама вещь* (как «объект» веры) и вещь как предмет анализа, будучи *одним и тем же*, в то же время располагаются в *разных измерениях реальности*. «Субъект» веры как точка-граница мира обращен одновременно и к вещи как к Целому, остающемуся недоступным для какого бы то ни было анализа, и к вещи как к объекту не имеющих предела манипуляций познающего разума. Иными словами, это зеркальное отражение «двойственной един-

---

<sup>25</sup> Башляр Г. Дилеммы философии геометрии // Башляр Г. Новый рационализм / пер. с фр. Ю. Сенокосова, М. Туровера. М. : Прогресс, 1987. С. 50.

ственности» «субъекта» веры вновь актуализирует кантовское различие *вещи в себе и явления*.

В точке-границе мира (то есть в топосе «субъекта» веры) вещь в себе постигается и утверждается как нечто целое, как то принципиально неуловимое в каждой единице бытия, что и делает эту «единицу» действительно *существующей*. При этом всякая попытка исследования этого целого упирается в непреодолимую границу между самим *есть* и тем, *что есть*<sup>26</sup>. Будучи этой границей, «субъект» веры не стоит перед необходимостью нащупывать предел анализа исследуемой вещи: этот предел всегда уже берется в расчет как *безусловное условие* любой аналитической деятельности! Последняя, таким образом, может продвинуться сколь угодно далеко вглубь своего объекта, не затрагивая и не разрушая его целостности именно потому, что сама эта целостность в буквальном смысле слова располагается (точнее, вновь и вновь рождается — в акте веры) *не здесь*. То есть не в пространстве, которое (любое!) уже развернуто перед познающим субъектом, выступая той сценой, на которой движутся и взаимодействуют друг с другом объекты. Таким образом, именно всегда-уже-скрытость от познающего взгляда вещи в себе выступает условием ее познания в измерении явлений (того, что Кант и называл *объективной реальностью*). Только укрываясь за/на границе познаваемого как такового, вещь может сохранить свою целостность перед лицом всеразрушающего анализа и парадоксальным образом обеспечить саму возможность этой аналитической деятельности.

В таком случае (и здесь мы вновь встречаемся с Кантом) сама пространственность, характеризующая вещь в измерении явлений (объективной реальности), есть признак неподлинного (можно сказать, превращенного) существования вещи. На эту принципиальную «внепространственность» вещи в себе ука-

---

<sup>26</sup> Филигранный анализ этого различия дан в следующей работе: Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2007.

зывает, в частности, В. В. Бибихин: «*в себе* вещей я не вижу — свидетелем этого их спроецированность в пространство. Вещь *раньше* ускользнула от меня прочно в своем “в себе” — и точно так же пространство *априорно* по отношению к моему запоздалому уже разглядыванию... Их неприступность отсутствующего “в себе” аналогически повторяется в незадетости пространства тем, что в пространстве размещается: они не вмещают друг друга. Т.е. формы “созерцания”, “разглядывания” априори обеспечены *несобственностью*, в которую обязательно всегда окутано все. Это формы несобственности, того что *не* в себе, и что имеет дело с тем, что *не* в себе»<sup>27</sup>.

Это радикальное разделение, разведение вещи как Целого и вещи как объекта анализа по разным измерениям существующего окончательно снимает оппозицию «вещь (оно) — Другой (ты)». Именно в точке-границе мира становится очевидным то обстоятельство, что применительно к «оно» и «ты» речь идет об *одном и том же*, взятом в разных модусах существования: собственном и несобственном. Разумеется, легче всего признать эту очевидность в отношении другого человека, или, если вспомнить кантовский концепт «царства целей», любого разумного существа. Вместе с тем отчетливо сформулированный вопрос о критериях различения «оно» и «ты» неизбежно остается без ответа — именно потому, что сама постановка этого вопроса уже фатально упускает данное различие. Речь здесь идет все о том же «теоретизме» как властной стратегии познающего разума. Последний всегда заранее «обездвиживает» свой объект, незаметно для самого себя переводит его в модус «оно-существования», делает его тем, что А. А. Ухтомский метко называет «препаратом жизни». В своей трактовке деятельности «умертвляющего» сознания мысль Ухтомского отчетливо перекликается с идеями А. Бергсона. Обращаясь к воображаемому «гомо теоретикус»,

---

<sup>27</sup> Бибихин В. В. Собственность. Философия своего. СПб. : Наука, 2012. С. 297.



мыслитель замечает: «Твоим маленьким пониманиям естественно и надобно, конечно, оседать и откристаллизовываться в некоторые определенные постоянства по мере того, как они изготавливаются в твоей душе. Но это-то и делает из них уже *препараты и выделения жизни*, а не живую жизнь в ее цельности. Будь уверен, что живая жизнь, из которой они кристаллизуются, шире их, не вмещается в них, никогда не может в них закончиться и будет приносить все новые содержания, ибо “опыт всегда нов” — по справедливому слову Гёте. Итак, надо быть шире своих кристаллизаций! Живая жизнь всегда уходит из сетей твоих пониманий, вырывается из них вперед, растет, влечет тебя, зовет тебя встать выше тебя самого. (Это дух максвеллизма)»<sup>28</sup>.

Сама эта «способность быть шире своих кристаллизаций» не может быть ничем иным, кроме как эффектом веры как действия абсолютного «могу»: все остальное (любое содержание мира) всегда уже схвачено этими «кристаллизациями», то есть превращено в некое «оно». Соприкосновение в акте веры с «живой жизнью» высвечивает пронизанность этой жизнью любой единицы бытия, стирая тем самым различие между одушевленным и неодушевленным. Любая вещь открывается как «ты», то есть как *адресат обращения*. Само это обращение оказывается здесь заранее обеспеченным ответом — просто в силу того, что вещь как лицо реальности, предстающая перед «субъектом» веры, принадлежит той же самой стихии смысла, что и сам этот «субъект». В этом отношении фигура святого, разговаривающего с дикими зверями, птицами и растениями, символизирует собой эту принадлежность. А кажущийся (с позиции классической рациональности) совершенно абсурдным призыв представителей объектно-ориентированной мысли «дать слово самим объектам» открывается в ином ракурсе — как попытка преодоления «кристаллизаций», искажающих «живую жизнь».

---

<sup>28</sup> Ухтомский А. А. Лицо другого человека : Из дневников и переписки. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2008. С. 218.

Важно подчеркнуть, что речь здесь идет вовсе не о каком-либо одухотворении или антропоморфизации «объективной реальности», но, напротив, о возвращении к тому единству, которое предваряет любую членораздельность сущего. Вместе с тем событийный характер этого единства исключает всякую возможность его субстанциализации и, соответственно, выстраивания какой-либо онтологической иерархии. Вещь открывается как «ты» только в точке-границе мира, то есть в событии рождения мира. Именно поэтому пафос объектно-ориентированной мысли лишен всякой силы и действительности в пространстве сугубо теоретического дискурса.

Эта действительность (проявление абсолютного «могу») всегда замкнута на себя в том смысле, что, осуществляясь дискретным образом, не будучи включенной в цепь причин и следствий, она есть *самодетельность*. В силу этого все то, что освещается в мире лучом этой силы, также приобретает свойство самодетельности! Акт веры открывает любую вещь в ее смысле (за-мысле), и именно в этой единой смысловой среде вещь обращена ко мне, а я — к вещи. Отсюда понятно, что увидеть, распознать в любом сущем «ты» можно только в одном случае — в событии рождения мира и *себя*, как того, кто несет за этот мир ответственность.

Свободное движение, вырывающее меня из мира сплошной необходимости, выключаящее все связи с этим миром и (именно поэтому!) позволяющее мне этот мир принять и признать таким, каков он есть, без изъятий, впускает в мир живую воду смысла, *соединяющего все со всем*. Мы вновь возвращаемся здесь к уже не раз отмеченному парадоксу: прорваться к миру и к вещам возможно, только двинувшись в *сторону себя*, условно говоря, не вперед, а назад. Встретиться с вещами в их подлинности можно только в измерении абсолютного «могу», или способности: «Владеть можно лишь способностью (в смысле реального “могу”, активного тела-органа), лишь собой, освобождая и другого от не своего “себя” (овладевая в себе “другим”, мы становимся

другим). То есть путем внутренней химии, духовного труда, а мы владеем только *возможностью* (органом), новой и расширенной по сравнению с органами чувств (в том числе тем, что “чувствовало” растение или ручей — как они {есть} *реально*, освобожденные и от того, что вписывал человек). Родили самостоятельное “существо” и его же имеем (и рады!). *Чувствующее* движение, а не имитация, изображение (извне) или сотрясение, претерпевание-страсть. Как бы к акту приобщились!»<sup>29</sup>

Именно в этом «приобщении к акту» только и открывается возможность увидеть «ты» и в другом человеке в противовес его сугубо объектному восприятию. И здесь также единственным мостом от «человека как средства» к «человеку как цели» оказывается движение выхода в точку-границу мира, и, соответственно, акт разрыва с (кажущейся) непрерывностью вещей и связей между ними. Эта теоретически полагаемая непрерывность обеспечивается закрытым, ставшим характером сущего. Трансцендирующее движение «субъекта» веры, разрывающее «ткань мира», тем самым высвобождает для него бесконечную потенцию «объекта» веры, оборачивающегося в этот момент лицом Другого.

Эта идея лица как своего рода «функции открытости миру» лежит в основе концепции «заслуженного собеседника» А. А. Ухтомского. Соблазн *окончательного суждения* (выступающий, собственно, неизменным спутником «теоретизма») есть, согласно данной концепции, главное и непреодолимое препятствие для подлинной встречи с Другим. Напротив, воздержание от такого суждения (своего рода экзистенциальное «эпохе») оставляет тот зазор, через который проникает смысл, всегда дополнительный к любой данности, к тому, *что* есть. Иными словами, то, как мне открывается Другой, решается все в той же парадоксальной точке признания-принятия мира. «Заслуженным», стало быть, оказывается *сам мир*, навстречу которому открывается «субъект» веры, принимающий этот мир до и вне всякого суждения о нем:

---

<sup>29</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 412.

«Евангельский совет “не судить”, т. е. не осуждать собеседника, грозящий тем, что тут ты сам судишь и осуждаешь себя, говорит: когда интерполируешь лицо ближнего и собеседника в другую сторону, заканчивая образ его в отрицательную сторону, тем самым предрешаешь для самого себя возможность совместного дела с данным человеком, и притом на основании твоих собственных отрицательных черт, которыми ты интерполировал своего собеседника! Собеседник твой таков для тебя, каким ты его заслужил! Тем, что не заканчиваешь его образ и не произносишь над ним окончательного суда, открываешь себе возможность его идеализировать, любить, проектировать и осуществлять вместе с ним новую лучшую жизнь!»<sup>30</sup>

Эта позиция отнюдь не является проявлением поверхностного прекраснодушия; мыслитель признает, что «такое принципиальное доверие к другому может повести к горю и даже к смерти»<sup>31</sup>. Дело, однако, в том, что у этого доверия *нет альтернативы*, коль скоро речь идет о подлинной реальности, «застигаемой» только в момент рождения мира и тут же вновь скрывающейся за ширмой моих «кристаллизаций» или «препаратов жизни».

Увидеть вещь (в том числе и другого человека) как лицо мира, проступающее на фоне стихии смысла, означает, стало быть, оказаться вместе с ней *по ту сторону* исчислимого пространства «объективной реальности». Это необъективируемое «место» исключает возможность не только анализирующего взгляда на вещь, но и сугубо функционального отношения к ней. Вещь как *лицо мира* всегда больше своих функций — сколько бы этих последних ни насчитывалось. Встреча с вещью как «объектом» веры, таким образом, принципиально опережает какое бы то ни было ее использование, от сугубо утилитарного до (по видимости) незаинтересованного, связанного, например,

---

<sup>30</sup> Ухтомский А. А. Лицо другого человека. С. 191.

<sup>31</sup> Там же. С. 302.

с эстетическим наслаждением. Привычная последовательность («я признаю и принимаю вещь в силу того, что она имеет для меня то или иное функциональное значение») здесь полностью переворачивается: *сначала* вещь открывается мне, будучи окутанной дымкой смысла, соответственно, в своей автономии, и только *затем* открываются те или иные возможности моего отношения к этой «единице бытия».

*Сама вещь* и ее функции, таким образом, оказываются *по разные стороны* границы мира. В акте веры как точке-границе мира вещь (как «объект» веры) может быть только *целью, но не средством*. Это кантовское выражение, следовательно, следует распространить здесь на *все, что есть*: речь идет уже не только о «царстве целей» или интеллигибельном мире, населенном, по Канту, «разумными существами», но о любом сущем. «Объект» веры как явленный смысл выступает как цель именно в силу неделимого характера смысла. Он фокусирует смысл на себе, оказываясь, таким образом, не просто целью («тем, для чего»), но целью, *всегда уже достигнутой*. Эта «бесконечность в горстке праха» (У. Блейк) концентрирует в себе все возможности бытия, явленные именно таким, а не другим образом. «Субъект» веры, стало быть, открывает свой «объект» как иную возможность, рождающуюся в лоне абсолютного «могу».

Именно поэтому любое «внутримирное» различие (материального и идеального, одушевленного и неодушевленного, людей и не-людей (или, согласно дискурсу объектно-ориентированной философии, «нечеловеков»)) всегда опаздывает к этому *обращению*. «Я» как «субъект» веры рождается и существует в этом обращении к «ты» как к другой возможности, имеющей, как и «я», абсолютный характер. В событии рождения мира «я» всегда уже говорю — со всем тем, что может быть выделено на фоне мира и о чем можно сказать, что оно *есть*. В этой уже-обращенности «субъекта» веры к вещи как единице бытия последняя являет себя во всей своей неисчерпаемости, несводимости к определенным свойствам и качествам.

С. Л. Франк обозначает эту причастность вещи событию бытия выражением «предметное бытие» и характеризует ее следующим образом: «в предметном бытии к содержаниям понятий (или “представлений” и “ощущений”) привходит что-то, что мы как-то можем обозначать словами “полнота”, “первичное внутреннее единство”, “конкретность”, “массивность”, “жизненность” и т. п., — все то, что отсутствует в содержаниях понятий как таковых; и притом именно этот избыток — как бы трудно ни было его точно определить — образует существо того, что есть для нас предметное бытие; этот избыток и есть то, что “содержит” или “имеет” эти содержания, есть их “носитель”»<sup>32</sup>. Иными словами, этот избыток и есть то «содержащее», которое, согласно Франку, проявляет себя не только в «непосредственном самобытии», как об этом говорилось выше, но в любом *предметном бытии*. Таким образом, сама возможность коммуникации «субъекта» и «объекта» веры обеспечивается тем, что они в равной мере принадлежат этому «содержащему», неделимому пространству акта рождения мира-события. В этом пространстве каждая единица бытия выступает воплощением абсолютной причины и абсолютной цели. Тем самым она оказывается заранее защищенной от какого бы то ни было дробления на части, в том числе и на те или иные функциональные свойства и характеристики.

Более того, в акте веры как точке рождения мира-события происходит своего рода переворачивание привычного отношения между вещью и совокупностью функций, которые она выполняет: не функции служат онтологическим оправданием вещи, но, напротив, бытийная самоценность вещи вызывает к жизни, актуализирует ее функциональные возможности. Так, в сказке «Гуси-лебеди» яблоня, печь, речка обращаются к юной героине с требованием съесть или выпить то, что они *могут дать*. Использование вещи здесь призвано утвердить прежде всего *саму вещь* в ее собственном (абсолютном) смысле. Эта же

---

<sup>32</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Минск : Харвест, 2000. С. 305–306.

перевернутая (по сравнению с расхожей) логика характеризует и рассуждения типа «земля должна обрабатываться и родить растения, она не может простаивать» или «дом не может пустовать, в нем должен кто-то жить».

В напряженном поле смысла «субъект» веры оказывается полностью нацеленным на Другое, «ты», но не во имя самого этого «ты» как «единицы бытия», а во имя Целого, то есть мира. Без этой (и именно этой) вещи мир останется пустым, не реализованным в полноте своих возможностей. Неделимость этого пространства мира-события, в свою очередь, означает, что сам «субъект» веры осуществляется только в этом акте полной отдачи себя смыслу мира, точнее, претворения *себя* в этот смысл. Собственно, это движение от *себя* (не существующего до этого движения!) к «ты» как воплощенному миру есть ответ на призыв, который не предшествует самому ответу, как об этом пишет Габриэль Марсель: «Отличительное свойство акта трансценденции в широком смысле — быть ориентированным; говоря на языке феноменологии, он предполагает интенциональность. Но если он есть требование, призыв, то он не является претензией, так как любая претензия самоцентрична, а трансцендентное определяется несомненно как отрицание всякого самоцентризма. Конечно, подобное определение есть всецело отрицательное определение, но в самой этой отрицательности оно мыслимо только на основе участия в той реальности, которая охватывает и переполняет меня, при этом я никак не могу относиться к ней как к чему-то внешнему по отношению ко мне, к тому, кто я есть»<sup>33</sup>.

«Субъект» и «объект» веры, «я» и «ты» как *участники* единой реальности просто не существуют в своей отдельности, они осуществляются, как бы переливаясь друг в друга. Любая попытка отчуждения того или другого от этого единого пространства смысла будет, таким образом, онтологическим грехом.

---

<sup>33</sup> Марсель Г. Трансцендентное как метапроблематическое // Марсель Г. Опыт конкретной философии. Минск : Республика, 2004. С. 114.

«Субъект» веры, отрываясь от смыслового лона, в котором он рождается, неминуемо теряет свою субъектность, попадая в колесо бесконечного движения потребностей, страстей — всего того, что И. Кант называет «патологическим». «Объект» веры, будучи вырванным из целостности мира-события, неминуемо подвергается опасности смыслового истощения, ведущего, как об этом говорилось выше, к превращению вещи в выхолощенную функцию или в пустой знак.

Но это означает, в свою очередь, что только причастность к этой целостности высвобождает собственно функциональный смысл любого сущего. Иными словами, только в событии бытия всякое «что» обретает свое «зачем». Этот смысл — именно в силу своей неделимости — уже не подвержен опасности искажения или отчуждения. Взгляд, открывающий за обликом вещи лицо мира, высвечивает одновременно и то, что вещь может мне дать, и то, что я могу (и должен!) взять у нее. «Субъект» веры как неотчуждаемое ядро «я», как чистая форма или «содержащее», безошибочно вмещает в себя именно то, что со-отвечает этой форме. Так, охотник или рыбак в условиях традиционного общества всегда действуют в формате самоограничения, присваивая и используя ровно столько, сколько необходимо здесь и сейчас. Это не случайно: природа для подобного сознания всегда выступает скорее как «ты», а не как «оно». Именно поэтому дело здесь отнюдь не в неразвитости рыночных отношений или в отсутствии инфраструктуры, необходимой для хранения запасов. Баланс «можно» и «нельзя», «мало» и «достаточно» выстраивается здесь не столько участниками взаимодействия, сколько самим Целым. Собственно, как раз поэтому здесь оказывается вполне уместным рассматривать подобное «первобытное сознание» в качестве одной из вариаций (разумеется, далеко не единственной и отягощенной собственной ущербностью) «субъекта» веры.

Следует, однако, оговориться, что применительно к подобному «сознанию» речь все же идет о некой «досознательной» форме



субъектности, в значительной степени определяемой внешними регулятивами: неписанными нормами жизнедеятельности, опытом предков, коллективными верованиями и пр. Вместе с тем этот «минимум» сознания встречается здесь с тем «максимумом», который требуется и осуществляется в акте учреждения мира-события «субъектом» веры. Целое здесь концентрируется в самом моменте собирания «себя». Именно этот момент А. А. Ухтомский называет *совестью*: «Для того, кто видит в мире одни лишь более или менее повторяющиеся “вещи”, Истина есть удобная для человека, моя собственная абстракция, которая меня успокаивает, удовлетворяет и вооружает для новых побед над “вещами”. Для того же, кто учуял в мире “лицо”, истина есть страшно важная и обязывающая задача жизни, все отодвигающая в истории вперед, драгоценная и любимая, как любимое человеческое лицо, и дающая предвкушать свои решения не абстрактному *ratio*, а лишь той собранности и целокупности живых сил человеческого лица, которую мы называем *совестью*»<sup>34</sup>.

Собственно, эта собранность как раз и открывает «субъекту» веры абсолютный смысл всякого «что», проливая свет на забытую современным сознанием мысль средневековой христианской онтологии о Боге как Причине и Цели всего сущего. Секулярное мышление привыкло трактовать этот тезис средневековых мыслителей как ведущий к отвержению верующего от вещей и от мира в целом. Между тем речь идет о чем-то прямо противоположном: всякая вещь *исполняется смыслом* только в приобщении (причащении) к Абсолюту. Для самого же «субъекта» веры в свете этой идеи смысл его существования оказывается сосредоточенным в самой направленности на вещь как на «ты», или, говоря словами Г. Марсея, в «ориентированности» акта трансценденции. Целостный, неделимый характер связи «я» и «ты» в этом акте не позволяет мыслить эту ориентированность как жертвенность, «отказ от своего» и служение Другому. Перед

---

<sup>34</sup> Ухтомский А. А. Лицо другого человека. С. 222.

лицом истины как «обязывающей задачи жизни» любое противопоставление «своего» и «не-своего» теряет всякий смысл. Напротив, можно сказать, что лишь взаимодействие «субъекта» веры с миром через отдачу *себя* вещам впервые только и позволяет ему обрести это подлинное «себя».

В этом акте рождения — принятия мира принципиально иной оборот получает и проблема истощения вещи в знаке, или превращения реальности в гиперреальность. И вновь речь идет прежде всего о том, что сама *целостность смысла* оказывается здесь препятствием подобному умалению онтологической подлинности. Эта целостность просто не позволяет «слововещи» (М. Хайдеггер) разделиться на *знак* и *означаемое* с последующим перетеканием второго в первое. Та единственность, которая характеризует вещь в точке соприкосновения «я» и мира, неизбежно распространяется и на слово, маркирующее вещь. Слово теряет свой нейтральный, общий характер, чреватый истощением смысла и превращением речи в ту болтовню, которая характеризует в хайдеггеровской фундаментальной онтологии неподлинный «режим» существования.

В точке-границе мира слово выступает эффектом «перепри-своения» языка в событии бытия, наделяющего каждую вещь своим (и только своим) именем. Смысловой «центр тяжести» этого имени находится в том измерении, которое не затрагивается *общим*, тем, что Хайдеггер называет в «Бытии и времени» сферой «Das Man». Несмотря на общее, «ничье» звучание, написание и даже значение (в смысле универсального словарного значения), слово здесь оказывается в буквальном смысле *необобщаемым*, оно есть стрелка, указывающая «по ту сторону» общего, на единственный и неповторимый смысл. Иными словами, в точке-границе мира или в акте веры слово конечное встречается (точнее, обнаруживает свою изначальную связанность) со Словом бесконечным, творящим. Вещь, ее знак, сам говорящий и тот, к кому обращено слово — все это открывается здесь в своем событийном истоке, или в абсолютном «Могу». На этот момент

одновременного рождения слова и вещи в трансцендентном истоке обращает внимание Э. Левинас в «Тотальности и Бесконечном»: «Слово — дающее — только учреждает сообщество, представляя феномен в качестве данного, дает, тематизируя его. <...> Предложение определяет. Определение, относящее объект к соответствующему роду, предполагает определение, целью которого является вычленение еще аморфного феномена из беспорядочного состояния, с тем чтобы направить его в соответствии с его истоком, Абсолютом, и тематизировать его»<sup>35</sup>.

Рождаясь в событии языка, то есть «учреждения сообщества», объект только затем может быть отнесен к роду, попасть в зону *общего*. В своем истоке же и слово, и вещь характеризуются той «единственностью», которая окрашивает явление *лица*. В отличие от объективированной вещи и, соответственно, от «общего» безличного слова («Я живу в мире чужих слов» — М. М. Бахтин), лицо не существует как *одно из многих*. Явление лица всегда есть, как об этом говорилось выше, явление мира или, как говорит Э. Левинас, явление Бесконечного: «Сама объективация истины отсылает к языку. Бесконечное, из которого выкраивается всякое определение, не поддается определению, не предстает взгляду; оно заявляет о себе, но не в качестве темы, а в качестве того, кто совершает акт тематизации, как то, *исходя из чего* любая вещь может быть зафиксирована идентичным образом; но оно заявляет о себе и своим присутствием в том, что заявляет о нем; при этом оно не только заявляет о себе, но и говорит; оно — лицо»<sup>36</sup>. В самом событии «объективации истины», таким образом, всякая вещь выступает вместе со своим «исходя из чего», иными словами — в неразрывной связи со своим трансцендентным (бесконечным) истоком. Событийная природа этого истока (сама по себе не подлежащая объективации, обобщению, смысловой «консер-

---

<sup>35</sup> Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / пер. с фр. И. С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. : СПб. : Университет. книга, 2000. С. 127.

<sup>36</sup> Там же. С. 127.

вации») как раз и наделяет вещь (так же, как и слово, которым она именуется) свойством *единственности*. Это свойство в равной мере относится и к дереву, которое каждое утро встречает меня во дворе, и к звездному небу, которое, вопреки всей кажущейся регулярности движения светил, всякий раз новое, и к человеку, не вмещающемуся ни в какие рубрики, превосходящему их той непостижимой глубиной, из которой вырастает все, *что есть*.

Эта необобщаемость вещи и слова в пространстве веры предполагает еще одно важное следствие: невозможность отчуждения слова-знака от живого единства смысла своей оборотной стороной имеет отсутствие какой-либо нужды в демонстративности. В то время как истощение вещи в «общем» слове, строго говоря, не оставляет иной возможности для самоосуществления, кроме имитации последнего посредством знаков, неразрывное единство слова и вещи в акте веры делает эту имитацию не только невозможной, но и бессмысленной. Сама по себе демонстративность всегда есть следствие разделения — прежде всего разделения, раскола внутри «я», предъявляющего знаки существования как самому себе (той части «себя», которая погружена в сферу «общего»), так и другим, также обитающим в этой сфере.

Напротив, исходное единство «субъекта» веры делает слово не «одеждой» или «этикеткой» вещи, но ее *выражением*. Последнее же в силу своей неотчуждаемости от события мира неизбежно оказывается всегда новым и поэтому непредсказуемым. То, *что* вещь говорит в этом событии — мне и другим — невозможно ни предугадать, ни концептуализировать, ни тем более сымитировать. Здесь теряют силу любые закономерности, позволяющие выстраивать «внутримирные» иерархии и вообще те или иные устойчивые системы различий. Тем самым устраняется всякая возможность распознавать ту или иную вещь (или явление) в соответствии со знаком. В этом отношении та демонстративность, которая отличает движения против устоявшегося порядка существования (например, молодежные движения второй половины XX столетия — хиппи, панков и т. п.), оказывается всего

лишь зеркальным отражением этого порядка: длинные волосы, брюки клеш, «хаер» на голове и пр. оказываются здесь в том же измерении бытия, что и знаки власти и богатства, например, дорогие часы или автомобиль. В конце концов и монашеское одеяние вместе с нательным крестом грозит превратиться в пустой безразличный знак, а иногда — и в прямую противоположность своему «означаемому».

Иначе говоря, в точке-границе мира отменяются какие бы то ни было устойчивые связи, говоря словами М. Фуко, *слов и вещей*. Применительно к вышеописанным тенденциям сегодняшнего дня, связанным с ростом демонстративности и растущим влиянием всевозможных симулякров, это означает такую черту современной онтологической ситуации, которую можно было бы назвать *невидимостью подлинного*. Речь в данном случае вовсе не идет о том, что это подлинное прячется, предохраняя себя от профанации. Дело именно в вышеописанной *единственности* связи вещи и слова в событии рождения-принятия мира, препятствующей выставлению этой связи на всеобщее обозрение. Увидеть эту связь невозможно иначе как внутренним зрением, то есть «изнутри» события (акта) веры. В этой ситуации сам по себе знак, оторванный от «означающего», действительно может означать *все, что угодно*. Но именно поэтому он теряет способность означивания. Вещь как лицо мира не маркируется, она всегда характеризуется «лица необщим выраженьем».

Нетрудно заметить, что здесь мы вновь встречаемся с той полярностью «оно» — «ты», о которой говорилось выше и которая характеризует, по Хайдеггеру, собственный и несобственный модусы бытия. Воспринимая вещь в ее отдельности, оторванности от трансцендентного истока, мы уже оказываемся на пути к выхолащиванию вещи, превращению ее в пустой знак. Напротив, встреча с вещью в событии (акте) веры не позволяет ограничить вещь внешними контурами, превращающими ее в «препарат жизни», но всегда открывает вещь как манифестацию Целого, или мира: «человеческое существо, чистое присутствие, узнает

себя только в согласии мира, через понимающее приятие Целого, до чего ни в какое соглашение вступить не может иначе как условно, ничему не скажет безусловного “да”, заранее чувствуя, что ровни ему среди отдельных вещей мира нет. Это значит, что и человеческому объекту он никогда не может сказать по-настоящему “да”. Отсюда условность всех договоров, их, так сказать, игрушечность. Только условно, только от и до человек может дать согласие чему бы то ни было, кроме согласия мира»<sup>37</sup>.

Вера и есть то, что открывает дорогу этому согласию, *прилагающему* друг к другу все, что есть, собирающему это «все» воедино. Именно это согласие делает видимым лицо мира, поступающее в каждой вещи. Точнее, речь здесь идет уже не о видимости, но о *чувствуемости*: распознать в вещи «ты» можно только, открыв в себе единое начало всего — путем переживания этого единства. Поэтому движение навстречу Другому, «ты», потенциально способному быть воплощенным в любом существе, всегда есть одновременно движение к подлинному *себе*. Очередной виток мысли, стало быть, возвращает нас к неуместности выражения «вера в...»! Вышеописанная «невидимость» подлинного бытия вещи означает невозможность *веры в вещь*. Верить можно только самой вещи — постольку, поскольку эта вера есть одновременно доверие миру и его трансцендентному истоку.

Возвращаясь к собственному необъективируемому началу, «субъект» веры встречается там со всеми вещами в их *живом настоящем*. Именно переживание этого единого истока всего, роднящего меня со всем существующим, порождает то ощущение ложности любой «изреченной мысли», которое с такой силой выражено в известных тютчевских строках. Это ощущение действительно можно назвать трансверсальным (поперечным) по отношению к привычной для объективированного мира системе координат. Оно всегда ускользает от этой системы (как и от любой системы вообще), оставаясь в измерении *невидимого*.

---

<sup>37</sup> Бибихин В. В. Мир. Томск : Водолей, 1995. С. 122–123.

Эта невидимость связана именно с точечностью события веры: акт, разрывающий кажущуюся непрерывность «ткани мира», можно представить как поперечное сечение горизонтальных связей «внутримирного сущего». Точка этого сечения и есть та граница, которая одновременно принадлежит и не принадлежит миру. Принадлежит — потому что только на этой невидимой точке удерживается вся масса вещей мира. Не принадлежит — потому что это точка разрыва, отталкивания от мира, высвобождающего не замутненный никакой «вещностью» смысл.

Вещь открывается тому, кто решается на такое отталкивание. Поэтому бессмысленно вгрызаться в толщу мира сугубо познавательным усилием — смысловое ядро всего, что *есть*, не ждет впереди, но всегда оказывается позади, в том таинственном импульсе, который инициирует это усилие. Проникнуть к глубине вещи означает поэтому вернуться к подлинному *себе*, подобно тому как кэрролловская Алиса попадает в вождеденный сад только в возвратном движении.

Это движение в конечном счете есть не что иное, как манифестация *веры в веру*, выступающей, как об этом говорилось выше, единственным «безосновным основанием» веры как таковой. Но это означает, в свою очередь, что «субъект» веры никогда не может *знать*, что откроется ему в качестве «объекта», выступающего одновременно носителем смысла и единственным заданием. Поэтому никакая попытка удержать ускользающую подлинность «вещей мира» не может быть успешной: интуиция симулятивного характера реальности, характерная для жизнеощущения современного человека, оказывается онтологически адекватной состоянию мира, оторванного от своего трансцендентного истока. Вещей как таковых и в самом деле нет — бесполезно цепляться за остатки реальности либо в попытке «защитить природу», либо в отстаивании «традиционных ценностей» или в любом другом действии, направленном на ту или иную «внутримирную» данность. Вдохнуть жизнь в реальность можно только парадоксальным образом — полностью *отпуская* ее

в акте веры, оставляя на волю Безусловного. Речь при этом отнюдь не идет о проповеди бездействия: напротив, только чистое (ничем не обусловленное) действие, отталкивающееся от всего, что встроено в мир, и наделяющее это «все» чистым (невещественным) смыслом, в состоянии возратить реальность во всей ее неотменимости и полноте. «Вера в веру» оказывается тем ключом, которым открывается дверь в реальный мир. Неожиданность, непреходящая новизна этого мира неизбежны именно в силу абсолютного характера акта веры: только готовность принять все, «что день грядущий нам готовит», наделяет существование подлинностью. Выступая чистым «содержащим» по отношению к возможному содержимому, «субъект» веры должен держать место «вещи» *пустым*, открытым навстречу абсолютному «могу», и только в этом случае вещь как единица существования выступит выражением этого «могу», то есть откроется в своей подлинности, не требующей никаких доказательств.

В этом безразличии по отношению к любым внутримирным порядкам и иерархиям вещь действительно рискует утонуть в море хаоса и утратить даже смутные, приблизительные границы, отделяющие ее от *иного*. Однако только в этом отказе от вписанности в миропорядок, грозящий вещи гибелью, она обретает шанс возродиться к настоящей, ничем не обусловленной жизни. «Объектом» веры вещь становится только тогда, когда лишается «внутримирного» основания, но и наоборот: только *прыжок веры* открывает тому, кто его совершает, саму вещь — в ее *единственности* и *единстве* с миром. Для этого прыжка нет и не может быть никаких причин, однако нет и никаких препятствий: «объект» веры есть то, что *всегда ожидает* этого безосновного жеста.





## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Задача, сформулированная во введении, — обрисовать контуры веры как онтологического феномена негативным образом, очерчивая этот феномен как *отсутствующее должное*, — обернулась, как нетрудно заметить, неожиданным следствием. Вера как манифестация абсолютной возможности так и осталась неуловимой, невидимой, однако в попытке сфокусироваться на самом акте наделения смыслом и действительностью всего, что *есть*, открылся новый ракурс осмысления этого «всего». Произошло своего рода «перемагничивание» (В. В. Биbihин) отношения чистого «могу» и мира, или абсолютной и относительной возможности. Суть этой трансформации заключается в смещении центра тяжести вышеупомянутого отношения: данный центр локализуется теперь в виртуальной точке сечения горизонтальной плоскости «внутримирного» порядка вертикальным движением веры, отстраняющейся от этого порядка и вновь принимающей его. Но это означает, в свою очередь, что всякий миропорядок всегда остается *вторичным*, то есть выступает в качестве «подставки для смысла», как об этом говорилось выше.

Это означает, помимо прочего, что ответ на вопрос, поставленный в начале нашего исследования («каким должен быть мир, чтобы мое действие было действительным?») оказывается парадоксальным — «никаким» или «любым», что как раз и соответствует пониманию мира как «неопределенного и незавершен-

ного поля сил». Иными словами, центр тяжести, смещающийся к полюсу веры — это и есть искомое *должное*, свободное от мира, то есть от содержания или устройства последнего. Мир всегда оправдывается «задним числом», в акте *уже осуществленной* веры.

Тогда все приметы современности, описанные выше и охарактеризованные как свидетельства онтологической «поврежденности» мира, открываются в ином свете. Хаотичность, фрагментарность, бессмысленность мира как «всего, что случается» (Л. Витгенштейн) оказываются тогда неотъемлемой принадлежностью того, что можно было бы назвать «миром на вырост». Рост, предполагающийся этим миром, не может быть чем-то иным, нежели возрастанием в вере, ничем не обусловленной и не подкрепляемой. Ничем — даже (а может быть, в первую очередь) идеей Бога. Или, согласно беспощадно точному выражению Дитриха Бонхеффера, «рабочей гипотезой о Боге»: «Так наше совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации перед Богом. Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога. Бог, который с нами, есть Бог, который хочет, чтобы мы жили без рабочей гипотезы о Боге»<sup>1</sup>.

Иначе говоря — без каких бы то ни было подпорок и костылей, рано или поздно становящихся именно тем, что парализует всякое действие. Мир действительно становится *заданием*, но заданием, направленным не столько на сам мир, сколько на действие, его собирающее и восполняющее. Это задание неизмеримо усложняется по сравнению с онтологической ситуацией «метафизической» эпохи с ее иллюзией гармонично, «ладно» устроенной реальности. Отношение «субъекта» и «объекта» веры как вариация отношения «человек — мир» отличается максимальной поляризованностью: оно соответствует онтологической ситуации, обозначаемой Г. Зельдмайром как «утрата середины»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. М. : Прогресс, 1994. С. 264.

<sup>2</sup> Sedlmayr H. Verlust der Mitte. Salzburg : Otto Müller Verlag, 1983. 267 s.

Эта середина, традиционно заполняемая устойчивыми «внутримирными» связями и закономерностями, обеспечивающими некоторую степень устойчивости мира вне зависимости от утверждающего действия веры, превращается теперь в «пустое место», которое должно быть заполнено. Это «должно» есть полная противоположность любому принуждению: оно сопряжено с абсолютной свободой. И вместе с тем свобода здесь оказывается тем, что обладает максимальной силой принуждения (свобода принуждает *категорически*, если воспользоваться термином И. Канта). Неумолимость свободы связана с тем, что в зазоре, возникающем в момент *отталкивания* от разваливающегося на куски, обесмысленного мира, она открывается как единственный непреложный *факт*: «факт разума — свобода. <...> То есть единственная идея разума, которая одновременно является и *фактом*. Свободная убежденность и полное в своей свободе чувствование. Но чтобы вместить, нужно развиться (нас в каком-то смысле загоняют на древо эволюции)»<sup>3</sup>.

«Вместить» здесь означает увидеть мир в его отделенности от всех и всяческих оценок, от «хорошо» и «плохо», от «прекрасно» и «безобразно». Именно в этом зазоре между миром и его смыслом обретает полную силу Спинозовский завет: «не плакать, не смеяться, не проклинать, но понимать». Понимание или осмысление и есть действие веры, *внешнее* по отношению к миру и именно поэтому абсолютно свободное. Принятие мира уже встроено в него, но не как безвольное или безразличное согласие на все, что происходит в мире, включая все его ужасы и безобразия. Акт веры принимает мир не как данность, но именно как *задание*, предполагающее «миродицею» (М. К. Мамардашвили). Речь идет о *действенном* мирооправдании, не отворачивающемся от ужасов мира, но и не парализуемом ими.

В акте веры открывается *единственность* мира, что означает, помимо прочего, ту банальную истину, что другого мира нет

---

<sup>3</sup> Мамардашвили М. К. Из архива. С. 496.

и не будет. Перед лицом этой истины непреложность свободы открывается как необходимость сказать «да» бытию. Это «да» не может быть обставлено никакими условиями: оно *безусловно*. Иными словами, это «да» не имеет альтернативы в виде «нет», в том числе и в виде карамазовского «возврата билета» Богу. Подобный возврат именно в силу своего *реактивного* характера всегда оказывается «внутримирным» действием, то есть частичным, окрашенным пассивностью. Выход в точку-границу мира не оставляет иной возможности, кроме абсолютного «Могу», нацеленного на мир.

Мы оказались, таким образом, в исходной точке нашего пути: отталкиваясь от ситуации «паралича действия», связанной с нехваткой веры, мы вернулись к вере же, будучи вынужденными признать ее свободный характер. Стоило ли в таком случае предпринимать это путешествие? Что мы приобрели, вернувшись в точку начала? Если здесь и можно говорить о приобретении, то только отрицательного свойства. Речь идет об окончательном признании невозможности восполнения нехватки бытия путем апелляции к *миру*. Чаемая полнота смысла и бытия может быть найдена только в «себе» — в том таинственном «себе», которое выступает зазором, впускающим в мир абсолютное «Могу».



# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Августин Блаженный.* Об истинной религии : Теологический трактат / Августин Блаженный. — Минск : Харвест, 2011. — 1280 с. — ISBN 978-985-18-0060-1.

*Анри М.* Материальная феноменология / Мишель Анри ; пер. с фр. Г. В. Вдовиной. — Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитар. инициатив, 2016. — 208 с. — ISBN 978-5-98712-638-7.

Апокалипсис смысла : Сборник работ западных философов XX–XXI веков / Москва : Алгоритм, 2007. — 272 с. — ISBN 978-5-9265-0427-6.

*Аполлонов И. А.* Проблема оснований социокультурной идентичности в контексте глобализации / И. А. Аполлонов, И. Д. Тарба // Вопросы философии. — 2017. — № 8. — С. 30–42.

*Аршинов В. И.* От смыслопрочтения — к смыслопорождению / В. И. Аршинов, Я. И. Свирский // Вопросы философии. — 1992. — № 2. — С. 145–152.

*Ахутин А. В.* Античные начала философии / А. В. Ахутин. — Санкт-Петербург : Наука, 2007. — 783 с. — ISBN 5-02-026918-2.

*Ахутин А. В.* Поворотные времена / А. В. Ахутин. — Санкт-Петербург : Наука, 2005. — 741 с. — ISBN 5-02-026872-0.

*Ахутин А. В.* Эксперимент и природа / А. В. Ахутин. — Санкт-Петербург : Наука, 2012. — 659 с. — ISBN 978-5-02-025444-2.

*Бадью А.* Манифест философии / Ален Бадью ; пер. с фр. В. Е. Лапцкого. — Санкт-Петербург : Machina, 2003. — 184 с. — ISBN 5-901410-29-7.

*Башляр Г.* Новый рационализм / Гастон Башляр ; пер. с фр. Ю. П. Сенокосова, Г. Я. Туровера. — Москва : Прогресс, 1987.

*Бауман З.* Текущая современность / Зигмунт Бауман ; пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. — Санкт-Петербург : Питер, 2008. — ISBN 978-5-469-00034-1.

Бахтин: pro et contra : антология : в 2 т. Т. 2 / Санкт-Петербург : Изд-во РХГИ, 2002. — 712 с. — ISBN 5-88812-127-4.

*Бахтин М. М.* Дополнения и изменения к «Рабле» / М. М. Бахтин // Вопросы философии. — 1992. — № 1. — С. 134–164.

*Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. / М. М. Бахтин. — Москва : Худож. лит., 1990. — 543 с. — ISBN 5-280-00710-2.

*Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. — Москва : Совет. писатель, 1963. — 364 с.

*Бахтин М. М.* Работы 1920-х гг. / М. М. Бахтин. — Киев : Next, 1996. — 383 с. — ISBN 5-88316-019-1.

*Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — Москва : Искусство, 1986. — 444 [1] с.

*Бергсон А.* Творческая эволюция / Анри Бергсон ; пер. с фр. В. А. Флёровой. — Москва ; Жуковский : Кучково поле, 2006. — 384 с. — ISBN 5-86090-198-4.

*Бибихин В. В.* Витгенштейн / В. В. Бибихин. — Санкт-Петербург : Наука, 2019. — 612 с. — ISBN 978-5-02-039633-3.

*Бибихин В. В.* Мир / В. В. Бибихин. — Томск : Водолей, 1995. — 144 с. — ISBN 5-7137-0025-9.

*Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / В. В. Бибихин. — Санкт-Петербург : Наука, 2012. — 390 с. — ISBN 978-5-02-037126-2.

*Бибихин В. В.* Узнай себя / В. В. Бибихин. — Санкт-Петербург : Наука, 1998. — 575 с. — ISBN 5-02-026791-0.

*Библер В. С.* М. М. Бахтин, или Поэтика культуры / В. С. Библер. — Москва : Прогресс, 1991. — 176 с. — ISBN 5-01-003633-9.

*Бодрийяр Ж.* Прозрачность Зла / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской. — Москва : Добросвет, 2000. — 258 с. — ISBN 5-7913-0028-X.

*Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. С. Н. Зенкина. — Москва : Добросвет, 2000. — 389 с. — ISBN 5-7913-0047-6.

*Бодрийяр Ж.* Система вещей / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. С. Зенкина. — Москва : Рудомино, 1999. — 224с. — ISBN 5-7380-0038-2.

*Бонхеффер Д.* Сопrotивление и покорность / Дитрих Бонхеффер ; пер. с нем. А. Б. Григорьева. — Москва : Прогресс, 1994. — 344 с. — ISBN 5-01-004204-5.

*Бонхеффер Д.* Этика / Дитрих Бонхеффер. — Москва : Изд-во ББИ, 2016. — 501 с. — ISBN 978-5-89647-347-3.

29. *Брайант Л.* Демократия объектов / Леви Брайант ; пер. с англ. О. С. Мышкина. — Пермь : Гиле Пресс, 2019. — 320 с. — ISBN 978-5-6041044-9-1.

*Витгенштейн Л.* Философские работы : (Часть 1) / Людвиг Витгенштейн ; пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. — Москва : Гнозис, 1994. — 612 с. — ISBN 5-7333-0485-6.

*Выготский Л. С.* Мышление и речь: сборник / Л. С. Выготский. — Москва : АСТ : Астрель, 2011. — 637 [3]с. — ISBN 978-5-17-074544-9.

*Вэйз Дж. Э.* Времена постмодерна / Джин Эдвард Вэйз ; пер. с англ. Е. Терёхина. — Москва : Фонд «Лютеран. наследие», 2002. — 240 с. — ISBN 1-58712-084-4.

*Горичева Т.* Ужас реального / Т. Горичева, Н. Иванов, Д. Орлов, А. Секацкий. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2003. — 288 с. — ISBN 5-89329-624-9.

*Гребер Д.* Утопия правил : О технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии / Дэвид Гребер ; пер. с англ. А. Дунаева. — Москва : Ад Маргинем Пресс, 2016. — 224 с. — ISBN 978-5-91103-315-6.

*Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Эдмунд Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. — Москва : Дом интеллект. кн., 1999. — 336 с. — ISBN 5-7333-0192-9.

*Джеймс У.* Воля к вере / Уильям Джеймс ; пер. с англ. — Москва : Республика, 1997. — 431 с. — ISBN 5-250-02658-3.

*Делёз Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Жиль Делёз ; пер. с фр. Я. И. Свирского. — Москва : ПЕР СЭ, 2000. — 351 с. — ISBN 5-9292-0001-7.

*Делёз Ж.* Логика смысла / Жиль Делёз ; пер. с фр. Я. И. Свирского. — Москва : Академ. проект, 2011. — 302 с. — ISBN 978-5-8291-1251-6.

*Делёз Ж.* Различие и повторение / Жиль Делёз ; пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. — Санкт-Петербург : Петрополис, 1998. — 384 с.

*Делёз Ж.* Спиноза и проблема выражения / Жиль Делёз ; пер. с фр. Я. И. Свирского. — Москва : Ин-т общегуманитар. исслед., 2014. — 320 с. — ISBN 978-5-88230-387-6.

*Деррида Ж.* Голос и феномен / Жак Деррида ; пер. с фр. Н. В. Суллова, С. Г. Кашиной. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. — 208 с. — ISBN 5-89329-171-9.

*Деррида Ж.* О грамматиологии / Жак Деррида ; пер. с фр. Н. Автономовой. — Москва : Ad Marginem, 2000. — 511 с. — ISBN 5-93321-011-0.

*Деррида Ж.* Письмо и различие / Жак Деррида ; пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — Москва : Академ. проект, 2000. — 495 с. — ISBN 5-8291-088-6.

*Деррида Ж.* Поля философии / Жак Деррида ; пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — Москва : Академ. проект, 2012. — 376 с. — ISBN 978-5-8291-1413-8.

*Деррида Ж.* Позитии / Жак Деррида ; пер. с фр. В. В. Бибикина. — Москва : Академ. проект, 2007. — 160 с. — ISBN 978-5-829-0896-0.

*Деррида Ж.* Эссе об имени / Жак Деррида ; пер. с фр. Н. А. Шматко. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — 192 с. — ISBN 5-89329-105-0.

*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 6. Преступление и наказание / Ф. М. Достоевский. — Москва : Наука, 1973. — 426 с.

*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 8. Идиот / Ф. М. Достоевский. — Москва : Наука, 1973. — 514 с.

*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 14. Братья Карамазовы. Кн. 1–10 / Ф. М. Достоевский. Москва : Наука, 1976. — 514 с.

*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 15. Братья Карамазовы. Кн. 11–12. Эпилог / Ф. М. Достоевский. — Москва : Наука, 1976. — 625 с.



*Зинченко В. П.* Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили : К началу органической психологии / В. П. Зинченко. — Москва : Новая школа, 1997. — 336 с. — ISBN 5-7301-0297-6.

*Ильин И. А.* Книга раздумий / И. А. Ильин. — Минск : Белорус. православ. церковь (Белорус. экзархат Моск. патриархата), 2012. — 1087 с. — ISBN 978-985-511-377-6.

*Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия : Эволюция научного мифа / И. П. Ильин. — Москва : Интрада, 1998. — 255 с. — ISBN 5-87604-038-X.

Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск : Водолей, 1998. — 250 с. — ISBN 5-7137-0080-1.

*Исаев А. А.* Онтология мысли: введение в философию Мераба Мамардашвили / А. А. Исаев. — Сургут : СГУ, 1999. — 102 с. — ISBN 5-89545-023-7.

*Кант И.* Критика чистого разума / Иммануил Кант ; пер. с нем. Н. О. Лосского. — Санкт-Петербург : Тайм-аут, 1993. — 472 с. — ISBN 5-85990-074-0.

*Кант И.* Лекции по этике / Иммануил Кант ; общ. ред, сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. — Москва : Республика, 2000. — 431 с. — ISBN 5-250-01790-8.

*Кант И.* Метафизические начала естествознания / Иммануил Кант ; пер. с нем. под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. — Москва : Мысль, 1999. — 1712 с. — ISBN 5-244-00943-5.

*Комаров С. В.* Метафизика и феноменология субъективности: исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания / С. В. Комаров. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. — 731 с. — ISBN 978-5-903354-68-9.

*Комаров С. В.* Современная зарубежная философия. Некоторые онтологические концепции XXI века / С. В. Комаров. — Пермь : ПГНИУ, 2021. — 160 с. — ISBN 978-5-7944-3625-9

Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили / Москва : Прогресс — Культура, 1994. — 240 с. — ISBN 5-01-004439-0.

*Котелевский Д. В.* Вера как онтологический феномен / Д. В. Котелевский // Эпистемы. 2013. — Вып. 8. Проблемы современной онтологии :

сб. науч. ст. / под ред. О. Н. Томюк, А. Г. Кислова. — Екатеринбург : Ажур, 2013. — С. 75–82.

Кризис сознания : сборник работ по «философии кризиса» / Москва : Алгоритм, 2009. — 272 с. — ISBN 978-5-9265-0685-0.

*Кьеркегор С.* Болезнь к смерти / Сёрен Кьеркегор ; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. — Москва : Академ. проект, 2012. — 157 с. — ISBN 978-5-8291-1357-5.

*Кьеркегор С.* Наслаждение и долг / Сёрен Кьеркегор ; пер. с дат. П. Ганзена. — Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. — 416 с. — ISBN 5-222-00327-2/

*Кьеркегор С.* Повторение / Сёрен Кьеркегор ; пер. с дат. П. Ганзена. — Москва : Лабиринт, 2008. — 208 с. — ISBN 978-5-87604-201-9.

*Кьеркегор С.* Страх и трепет / Сёрен Кьеркегор ; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. — Москва : Академ. проект, 2011. — 154 с. — ISBN 978-5-8291-1317-9.

*Кузанский Н.* Об ученом незнании. О предположениях / Николай Кузанский. — Сретенск : [Б. и.], 2000. — 248 с. — ISBN 5-80222-090-2.

*Кузанский Н.* Сочинения : в 2 т. / Николай Кузанский. — Москва : Мысль, 1979–1980. — Т. 1. — 488 с. — Т. 2. — 471 с.

*Лакан Ж.* О бессмыслице и структуре Бога / Жак Лакан // Метафизические исследования. — Вып. 14. Статус Иного. — Санкт-Петербург : Лаборатория метафизич. исслед. : Алетейя, 2000. — С. 218–231.

*Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эммануэль Левинас. — Москва : Санкт-Петербург : Университет. книга, 2000. — 416 с. — ISBN 5-7914-0083-5.

*Лошаков Р. А.* Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике. (Августин — Декарт — Паскаль) / Р. А. Лошаков. — Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та, 1999. — 120 с. — ISBN 5-88086-179-1.

*Лошаков Р. А.* Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р. А. Лошаков. — Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербур. ун-та : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2007. — 233 с. — ISBN 978-5-288-04272-0.

*Лошаков Р. А.* Смысл как метафизическое основание научного знания / Р. А. Лошаков // Вестник РХГА. — 2007. — № 8 (1). — С. 76–82.

Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само / А. Ф. Лосев. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2016. — 576 с. — ISBN 978-5-903525-20-1.

Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. — Москва : АСТ, 2003. — 759 [9] с. — ISBN 5-17-018452-2.

Лютер М. Избранные произведения / Мартин Лютер. — Санкт-Петербург : Фонд христиан. наследия, 1997. — 430 с. — ISBN 5-89254-006-5.

Л. Витгенштейн: pro et contra / Санкт-Петербург : РХГА, 2019. — 1055с. — ISBN 978-5-88812-820-6.

Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель / сост. В. П. Руднева / Москва : Прогресс — Культура, 1993. — 352 с. — ISBN 5-01-003863-3.

Мамардашвили М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии : (Опыт физической метафизики) / М. К. Мамардашвили. — Санкт-Петербург : Азбука : Азбука-Аттикус, 2012. — 320 с. — ISBN 5-7784-0021-7.

Мамардашвили М. К. Введение в философию / М. К. Мамардашвили. — Москва : Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. — 656 с. — ISBN 978-5-9905505-4-4.

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — Москва : Прогресс — Культура, 1990. — 363 [1] с. — ISBN 5-01-002570-1.

Мамардашвили М. К. Кантианские вариации / М. К. Мамардашвили. — Москва : Аграф, 1997. — 320 с. — ISBN 5-7784-0032-2.

Мамардашвили М. К. Картезианские размышления / М. К. Мамардашвили. — Москва : Прогресс — Культура, 1993. — 352с. — ISBN 5-01-003997-4.

Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. — Москва : Логос, 2004. — ISBN 5-8163-0065-2.

Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. — Москва : Аграф, 1997. — 320 с. — ISBN 5-7784-0021-7.

Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. — Москва : Прогресс — Традиция : Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. — 584 с. — ISBN 978-5-89826-333-1.

*Мамардашвили М. К.* Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. — Санкт-Петербург : Изд-во РХГИ : Журн. «Нива», 1997. — 570 с. — ISBN 5-88812-049-9.

*Мамардашвили М. К.* Символ и сознание : (Метафизические суждения о сознании, символикe и языке) / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. — Москва : Прогресс — Традиция : Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. — 288 с. — ISBN 5-89826-313-6.

*Мамардашвили М. К.* Стрела познания / М. К. Мамардашвили. — Москва : Школа «Языки рус. культуры», 1996. — 304 с. — ISBN 5-88766-034-1.

*Мамардашвили М. К.* Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. — Москва : Моск. шк. полит. исслед., 2000. — 416 с. — ISBN 5-93895-002-3.

*Марсель Г.* Метафизический дневник / Габриэль Марсель ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова. — Санкт-Петербург : Наука, 2005. — 587 с. — ISBN 2-07-024177-7.

*Марсель Г.* Опыт конкретной философии / Габриэль Марсель ; пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина. — Москва : Республика, 2004. — 224 с. — ISBN 5-250-01887-4.

*Марсель Г.* О смелости в метафизике / Габриэль Марсель ; пер. с фр. В. П. Визгина. — Санкт-Петербург : Наука, 2012. — 411 с. — ISBN 978-5-02-037119-4.

*Мейясу К.* После конечности / Квентин Мейясу ; пер. с фр. Л. Медведовой. — Екатеринбург : Москва : Кабинетный ученый, 2015. — 196 с. — ISBN 978-5-7525-3069-2.

*Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / Жан-Люк Нанси ; пер. с фр. В. В. Фуре. — Минск : Логвинов, 2004. — 272 с. — ISBN 985-6701-30-9.

*Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество / Жан-Люк Нанси ; пер. с фр. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. — Москва : Водолей, 2009. — 208 с. — ISBN 978-5-91763-086-1.

*Ницше Ф.* Избранные произведения : в 2 кн. Кн. 2 / Фридрих Ницше. — Москва : Сирин, 1990. — 416 с. — ISBN 5-8230-0020-0.

*Полани М.* Личностное знание / Майкл Полани. — Москва : Прогресс, 1985. — 344 с.

*Поппер К.* Логика и рост научного знания / Карл Поппер. — Москва : Прогресс, 1983. — 605 с.

*Померанц Г.* Работа любви / Григорий Померанц, Зинаида Миркина. — Москва, Санкт-Петербург : Центр гуманитар. инициатив, 2013. — 360 с. — ISBN 978-5-98712-119-1.

*Померанц Г. С.* Собрание себя / Г. С. Померанц. — Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитар. инициатив, 2013. — 143 с. — ISBN 978-5-98712-145-0.

*Померанц Г.* Спор цивилизаций и диалог культур / Григорий Померанц, Зинаида Миркина. — Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитар. инициатив : Университет. кн., 2014. — 504 с. — 978-5-98712-120-7.

(Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская / Москва : Академ. проект, 2014. — 288 с. — ISBN 978-5-8291-1584-5.

Проблема реальности в современном естествознании / Москва : Канон + : РООИ «Реабилитация», 2015. — 384 с. — ISBN 978-5-88373-491-4.

*Рикёр П.* Конфликт интерпретаций : Очерки о герменевтике / Поль Рикёр ; пер. с фр. И. Сергеевой. — Москва : Academia-Центр : Медиум, 1995. — 415 с. — ISBN 5-85691-035-4.

*Рормозер Г.* Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста / Г. Рормозер // Вопросы философии. — 1991. — № 5. — С. 75–86.

*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто / Жан-Поль Сартр ; пер. с фр. В. И. Колядко. — Москва : Республика, 2000. — 639 с. — ISBN 5-250-02729-6.

*Тиллих П.* Мужество быть / Пауль Тиллих. — Москва : Модерн, 2011. — 240 с. — ISBN 978-5-94193-020-3.

*Толстой Л. Н.* Собрание сочинений : в 22 т. Т. 9 / Л. Н. Толстой. — Москва : Худож. лит., 1982. — 462 с.

*Ухтомский А. А.* Лицо другого человека : Из дневников и переписки / А. А. Ухтомский. — Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2008. — 664 с. — ISBN 978-5-89059-107-4.

*Франк С. Л.* Сочинения / С. Л. Франк. — Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2000. — 800 с. — ISBN 985-433-894-0.

Франкл В. Человек в поисках смысла / Виктор Франкл. — Москва : Прогресс, 1990. — 368 с. — ISBN 5-01-001606-0.

Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко ; пер. с фр. С. Митина, Д. Стасова. — Киев : Ника-центр, 1996. — 208 с. — ISBN 966-521-002-5.

Фуко М. Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Мишель Фуко ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — Санкт-Петербург : Наука, 2007. — 677 с. — ISBN 978-5-02-026922-4.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарного знания / Мишель Фуко ; пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. — Санкт-Петербург : А-сад, 1994. — 408 с. — ISBN 5-85962-021-7.

Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина. — Харьков : Фолио, 2003. — 503[9] с. — ISBN 966-03-1594-5.

Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина. — Санкт-Петербург : Наука, 2007. — 620 с. — ISBN 978-5-02-026925-5.

Хайдеггер М. К философии (о событии) / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. Э. Сагетдинова. — Москва : Изд-во Ин-та Гайдара, 2020. — 640 с. — ISBN 978-5-93255-589-7.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. Е. В. Борисова. — Томск : Водолей, 1998. — 384 с. — ISBN 5-7137-0102-6.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. А. В. Михайлова. — Москва : Гнозис, 1993. — 464 с. — ISBN 5-7333-0485-5.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Мартин Хайдеггер. — Москва : Высш. шк., 1991. — 192 с. — ISBN 5-06-002425-3.

Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера / Грэм Харман ; пер. с англ. А. Морозова и О. Мышкина. — Пермь : Гиле Пресс, 2015. — 152 с. — ISBN 978-5-9906611-1-0.

Чучин-Русов А. Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неoarхаика? / А. Е. Чучин-Русов // Вопросы философии. — 1999. — № 4. — С. 24–40.

*Шмидель Ф.* Воля к радости / Феликс Шмидель. — Москва : Новое лит. обозрение, 2012. — 208 с. — ISBN 978-5-86793-987-8.

*Ясперс К.* Философия. Кн. 1. Философское ориентирование в мире / Карл Ясперс ; пер. с нем. А. К. Судакова. — Москва : Канон + : РООИ «Реабилитация», 2012. — 384 с. — ISBN 978-5-88373-274-3.

*Ясперс К.* Философия. Кн. 2. Просветление экзистенции / Карл Ясперс ; пер. с нем. А. К. Судакова. — Москва : Канон + : РООИ «Реабилитация», 2012. — 448 с. — ISBN 978-5-88373-290-3.

*Ясперс К.* Философия. Кн. 3. Метафизика / Карл Ясперс ; пер. с нем. А. К. Судакова. — Москва : Канон + : РООИ «Реабилитация», 2012. — 296 с. — ISBN 978-5-88373-302-3.

*Bieri P.* Eine Art zu leben. Über Vielfalt menschlicher Würde / Peter Bieri. — München : Carl Hanser Verlag, 2013. — 382 S. — ISBN 978-344-6243-491.

*Fichte J. G.* Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre / Johann Gottlieb Fichte // Philosophisches Lesebuch. B. 3. — Frankfurt am Main : Fiescher Taschenbuch Verlag, 1989. — S. 15–37.

*Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) / Martin Heidegger // Gesamtausgabe. III Abteilung : unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge — Gedachtnes. B. 65. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2014. — 521 S. — ISBN 978-3-465-03282-3.

*Heidegger M.* Sein und Zeit / Martin Heidegger. — Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1986. — 445 S.

*Sedlmayr H.* Verlust der Mitte / Hans Sedlmayr. — Salzburg : Otto Müller Verlag, 1983. — 267 S.

*Научное издание*

**Бакеева** Елена Васильевна

**ВЕРА**  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-  
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ  
ОЧЕРК

Редактор *Е. В. Березина*

Корректор *Е. В. Березина*

Компьютерная верстка *В. К. Матвеев*





### **Бакеева Елена Васильевна**

Доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета. Автор более 70 научных работ, в том числе четырех монографий: «Понимание как экзистенциальная проблема» (2002), «Апофатическое мышление как элемент новой рациональности» (2004), «Принять парадокс, или Усилие смирения» (2009), «Инкарнация мысли: постструктурализм в контексте идей М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили» (2015). Область исследовательских интересов — экзистенциально-феноменологическая онтология.