

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Пермский национальный исследовательский политехнический университет»

На правах рукописи



МУСЕЕВ Николай Александрович

**ГЕРМЕНЕВТИКА ПОЭТИЧЕСКОГО ТЕКСТА:
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Специальность 09.00.13 – Философская антропология,
философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук, профессор
Железняк Владимир Николаевич

Пермь 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИЯХ БЫТИЯ ИСКУССТВА	31
1.1 Экспликация методологических оснований критической онтологии в контексте философской антропологии и философии события.....	31
1.2 Язык в современном гуманитарном знании и культуре: концептуализация в междисциплинарном дискурсе исследования.....	65
1.3 Искусство в свете экзистенциально-антропологической проблематики	76
ГЛАВА 2. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ СОБЫТИЯ «ЗАХВАЧЕННОСТИ» ПОЭТИЧЕСКИМ ТЕКСТОМ	96
2.1 Пространство событийной «захваченности» в дискурсе онтогерменевтики	96
2.2 Интерпретация основных понятий сферы событийной «захваченности» поэтическим текстом	109
2.3 Пространство и время в событии поэтической «захваченности»	131
2.4 Антропология поэтического бытия.....	153
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	171
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	176

ВВЕДЕНИЕ

Тема диссертационного исследования соответствует следующим пунктам паспорта специальности «09.00.13 – философская антропология, философия культуры»: 2.14. Экзистенциальная антропология; 2.28. Модерн и постмодерн в исследовании феномена человека; 2.3. Человек как особый род сущего; 3.31. Герменевтические проблемы исследования культуры.

Актуальность темы исследования. Вопрос о сущности человека является одним из самых проблемных в философском знании, он возникает как актуальная попытка установить собственное место в мире, ответить себе и для себя на вопрос о границах собственных возможностей и, более того, о границах ответственности перед Другим. «С незапамятных времен человек знает о себе, что он – предмет, достойный самого пристального внимания, но именно к этому предмету во всей целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить»¹, пишет Мартин Бубер. Слова эти обретают особую значимость в периоды потрясения основ общественной жизни, в эпохи «переоценки ценностей» и трансформации культурных ориентиров, поскольку вопрос о человеке есть также вопрос о существенных чертах самой культурно-исторической ситуации, о современности как таковой. Исследования природы человека, возникающие в напряженные моменты движения культурных тектонических плит, обретают глубокое экзистенциальное значение. Обилие работ, появляющихся сегодня в мировом интеллектуальном пространстве, свидетельствует о некоей внутренней растерянности человека перед самим собой, говорит об актуальности вопроса о человеческой «природе». Эта растерянность многолика, она проявляется и в пространстве этики подлинности, и в юридической практике, и в индивидуально-массовом нежелании мыслить, своеобразном бытийном конформизме «одномерной культуры». За герметизацией культурных дискурсов (политического,

¹Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 203.

экономического, социального и др.), по-своему истолковывающих «субъекта» действительности, обнаруживается весьма отчетливая задача – *поставить вопрос о «человеке», соответствующий современной ситуации*. В этом заключается общий смысл актуальности темы исследования и реализованного в нем подхода.

Множественность толкований понятия «человек», многомерность и вариативность использования данного термина, свидетельствует об активном исследовательском интересе, однако свидетельствует она и о главной трудности на исследовательском пути, заключающейся в существовании множества несоизмеримых моделей понимания данного феномена.

Радикальная трансформация фундаментальных положений философствования, отмеченная острым переживанием кризиса метафизики, усложнила задачу понимания природы человека. Антиспекулятивная направленность современной мысли, выражающаяся в трансформации философского вопрошания от субстанциальной проблематики к конечному существу, деструкции онтологических категорий, а также в фиксации экзистенциального опыта вне его метафизической «обустроенности», привели к деконструкции базовых понятий, определяющих внутреннее содержание феномена «человек». Разрушение прежней картины реальности, в которой действовал человек «большой культуры» (иерархический мир божественного творения, гармоничный и упорядоченный космос), отнюдь не означает, что человек перестает активно действовать в мире. Однако отсутствие бытийного критерия выбора, фундированного во внутреннем единстве человеческого опыта (понятого как опыт «души» или «внутренний голос» гения), приводит к экзистенциальному сомнению во всяком возможном действии. В свете поиска сущностных черт человеческого существования гносеологический аспект уступает место вопросу о конкретном содержании *опыта человеческого бытия в мире*, этот опыт не может быть отделен от индивидуальной жизни, то есть не может иметь чисто теоретический характер. Необходимость сведения онтологических, гносеологических и культурологических подходов к феномену

человека в единый комплекс философско-антропологического знания – другой важный аспект актуальности темы исследования.

Учитывая особенности современной историко-культурной ситуации, актуальным путем исследования человека становится *осмысление способов его бытия в мире*. В данном контексте представляется необходимым изучение доменов изначальной укорененности человека в пространстве культурной традиции, а также рассмотрение конкретных точек доступа к реальности (фундированных в индивидуальном экзистенциальном опыте). Актуальность для современного философского знания проблемы реальности, телесности, эстетики и др. оказалась напрямую связана с переосмыслением культурной ситуации и способов бытия в ней.

Подходя к постижению сущности человека с позиций экзистенциально-феноменологического подхода, вопрос об экзистенциальном (имманентном) опыте может быть поставлен вне обращения к классическим метафизическим категориям. Следует подчеркнуть, что специфика данного подхода предполагает погружение в *пространство экзистенциально-антропологической проблематики*. Учитывая многообразие сфер возможного опыта (религия, политика и др.), мы предлагаем рассмотреть реализацию экзистенциального опыта на материале искусства, *понятого как «медиум» сущностных, бытийных характеристик человека*. Эстетический опыт, в рамках данного исследования, понимается как исконный способ выражения специфически человеческой реальности, а «эстетика» в ее лосевском толковании – как учение о выразительных формах бытия.

Актуальность темы, представленной в данном исследовании, таким образом, заключается в самом подходе к исследованию феномена человека, реализующегося в форме *погружения в онто-антропологическую проблематику* на материале поэтического текста (и конкретного опыта, спровоцированного инерцией поэтического образа). Что предполагает специфический методологический подход, «обратную перспективу» в реконструкции способов бытия человека в мире. Такой подход обуславливает и

внутреннюю логику работы, заключающуюся в поступательном движении от герменевтики события «захваченности» поэтическим текстом к герменевтике поэтической «захваченности» событием – к *антропологии поэтического бытия*. Сначала необходимо реконструировать внутреннюю структуру события, реализуемого в поэтическом произведении (с целью выявить специфические особенности имманентного опыта и пространства его реализации), а затем, обратным ходом, выявить специфику самого *способа бытия человека* (очерк результатов такой антропологии поэтического бытия представлен в заключительном параграфе работы). Данная логика продиктована самой историко-культурной ситуацией и направлена на постановку вопроса о *природе человека* в возможной полноте и строгости. Именно в опыте конкретного отношения к действительности проблема человеческого существования обретает свою бытийную звучность. В попытке создания антропологии поэтического бытия и заключается – в конкретном, концептуальном выражении – актуальность данной работы.

Степень разработанности научной проблемы. Учитывая специфику исследовательского подхода к избранной проблематике, предполагающую последовательное постижение способа человеческого бытия, базирующегося на материале герменевтического прояснения опыта погружения в пространство поэтического текста, мы можем условно выделить соответствующие группы исследований, затрагивающие рассматриваемую предметную область:

1. Проблема человека в философско-антропологическом контексте.

Проблема человека в философской рефлексии возникает уже в античной мысли. Каждая последующая историческая эпоха вносит свой вклад в решение основных вопросов, отвечая на них в контексте своего времени. Мартин Бубер, рассматривая проблему человека в контексте ее исторического развития, обозначает ключевые имена – Аристотель, Августин, Паскаль, Кант («Лишь у

Канта впервые появляется критическое осмысление антропологической проблематики»²), Гегель и Маркс, Фейербах и Ницше.

Проблемы, поднятые в философии А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, З. Фрейда, К. Маркса, отчетливо продемонстрировали необходимость создания неклассической философской антропологии. Современные поиски в философском осмыслении сущности человека, вызванные перманентным культурным кризисом, берут свое начало, как отмечает М. Бубер, в мысли М. Хайдеггера и М. Шелера. Эти поиски формируются как преодоление тенденций трансцендентализма.

Поскольку особую исследовательскую и экзистенциальную остроту проблема человека обретает в XX веке (что связано с радикальным изменением самой бытийной ситуации существования человека), преимущественный интерес вызывают исследования представителей философской мысли прошлого столетия, а также творчество ученых начала XXI века.

В рамках обзорной экспозиции современного состояния антропологической проблематики среди западных исследователей, анализирующих вопросы сущности и состояния человека и общества (в условиях глобальной историко-культурной трансформации) в ключе посттрансценденталистского осмысления, наряду с М. Шелером и М. Хайдеггером, можно отметить М. Бубера, К. Вульфа³, Х.-Г. Гадамера, А. Гелена⁴, Э. Кассирера⁵, Э. Левинаса⁶, К. Лёвита⁷, Х. Плеснера⁸, П. Рикера⁹, П. Тиллиха и др.

² Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 221.

³ Вульф К. Антропология. История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: СПбГУ, 2008. 280 с.

⁴ Гелен А. О систематике антропологии. URL: <http://www.musa.narod.ru/gelen1.htm> (дата обращения: 14.03.2015).

⁵ Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос / Пер. А.Н. Малинкина. СПб.: Университетская книга, 2000. 654 с.

⁶ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. с франц. А.В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. 265 с.

⁷ Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.

Неклассический подход в современной отечественной философии присутствует в работах Ф.И. Гиренка¹⁰, В.Д. Губина¹¹, П.С. Гуревича¹², Д.Ю. Дорофеева¹³, И.И. Евлампиева¹⁴, А.С. Колесникова¹⁵, Комарова С.В.¹⁶, Б.В. Маркова¹⁷, В.А. Подороги¹⁸, Я.А. Слинина¹⁹, Спириной Э.М., С.Н. Ставцева, Г.Л. Тульчинского²⁰, С.С. Хоружего²¹ и др. Отметим, что переход к неклассической антропологии настойчиво демонстрирует необходимость осмысления конкретных культурно-антропологических практик («забота о себе», «культура себя») в контексте конкретных «телесных» форм деятельности, практик встраивания в мир и пространство культурного ареала. Феноменология тела представлена в исследованиях сектора аналитической антропологии В.А. Подороги. С.С. Хоружий концентрируется на исследовании антропологических ресурсов телесных практик исихазма (синергичная антропология). Г.Л. Тульчинский, исходя из междисциплинарного

⁸ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. URL: <http://www.musa.narod.ru/ples1.htm> (дата обращения: 11.05.2016).

⁹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.

¹⁰ Гиренок Ф. И. Пато-логия русского ума. Картография дословности. М.: «Аграф», 1998. 416 с.

¹¹ Губин В. Д. Проблема человека в современной философии. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1990. 83 с.

¹² Гуревич П. С. Философская антропология: исторический очерк и актуальные проблемы: монография. Germany, Saarbrücken: LAP LAMBER Academic Publishing, 2011. 434 с.

¹³ Дорофеев Д. Ю. Под знаком философской антропологии. Спонтанность и суверенность в классической и современной философии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 464 с.

¹⁴ Евлампиев И. И. Метафизика человека в русской и западноевропейской философии конца XIX – начале XX века: автореф. дис. ... доктора филос. наук. СПб, 2000. 327 с.

¹⁵ Колесников А. С., Ставцев С. Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 112 с.

¹⁶ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007. 736 с.

¹⁷ Марков Б. В. Знаки бытия. СПб: Наука, 2001. 568 с.; Он же. Культура повседневности. СПб, 2008. 352 с.

¹⁸ Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 339 с.

¹⁹ Слинин Я. А. Феноменология интересубъективности. СПб.: «Наука», 2004. 355 с.

²⁰ Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб: Алетейя, 2002. 677 с.

²¹ Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005. 448 с.

пространства мысли, предлагает осуществить исследовательский синтез западных и восточных традиций, выстраивая своеобразный проект постчеловеческой персонологии. Всесторонний анализ изучения человека в свете религиозно-философской антропологии (на материале неоортодоксии XX века) представляет А.В. Ворохобов. Отметим, что оригинальные идеи о человеке и «трансформирующем» *эстетическом* воздействии высказывал уже о. П. Флоренский²². Искусство в контексте «эстетической антропологии» выступает сегодня объектом исследования Т.А. Кругловой, В.В. Савчука, М.Н. Щербинина и др.

В этой связи подчеркнем, что философская антропология может быть истолкована в русле «онтологического поворота» как *онто-антропология*. Программа онто-антропологического подхода исходит из системы *человек-мир*, она фиксирует медиальность положения тела, являющегося условием существования и изменения человека. В данном случае, тело выступает как граница, предел, по отношению к которому возможно трансцендирование.

Проблема онто-антропологического истолкования бытия человека (в различных топологических измерениях его существования) рассматривается в трудах как отечественных, так и зарубежных авторов. Исходная постановка вопроса в работах М. Хайдеггера, Е. Финка и М. Шелера нашла продолжение в исследованиях Агамбена Дж.²³, Гумбрехта Х.У.²⁴, Слотердайка П.²⁵, Фуко М.²⁶

²² Концептуализация антропологической мысли о. П. Флоренского представлена в статье Н. К. Бонечкой: «Homofaber» и «homoliturus» (Философская антропология П. Флоренского) URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=114 (дата обращения 20.07.2017).

²³ Агамбен Д. Открытое / Пер. с итал. И нем. Б. М. Скуратова. М.: РГГУ, 2012. 112 с.; Он же. Человек без содержания / Пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 160 с.

²⁴ Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.; Он же. Похвала красоте спорта. / Пер. с англ. В. Фещенко. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 176 с.

²⁵ Слотердайк П. Сферы. Плюральная сферология. Том 3. Пена. СПб.: Наука, 2010. 923 с.

²⁶ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Колеж де Франс в 1981-1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.

Антропологические и социокультурные основания индивидуальности и человеческой автономности раскрываются в работах Бутовской²⁷ М.Л., Быховской И.М., Вольф Е.Ф., Круткина В.Л., Смирнова С.А., Трубиной Е.Г., Хвостовой К.В., Хесле В.

Программа нового натурализма в изучении человека и общества представлена в исследованиях Ж.-М. Шеффера²⁸. Философ исходит из отрицания «тезиса о человеческой исключительности» (что предполагает крику интроспективных методов «самообоснования духа»), стремится воссоединить естественные и социально-гуманитарные науки в рамках целостного взгляда на человека и культуру.

Рассматривая систему «человек-мир» в их обоюдной связи, имеет смысл обратиться к работам представителей *акторно-сетевой теории*²⁹ (ANT): Каллону М., Латуру Б. и Ло Дж. Авторы данного подхода стремятся к равноправному описанию функционирования актантов мира (человека, вещей, художественных миров и т.д.), рассматривают их взаимное участие в конструировании модели реальности.

2. Философско-антропологическое и онтологическое осмысление искусства.

В текущей историко-культурной ситуации *искусство* (в частности, поэзия) все в большей степени претендует на роль универсального источника, метода и языка познания мира³⁰. Об искусстве сегодня говорится в различных

²⁷ Бутовская М. Л. Язык тела. Природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004. 437 с.

²⁸ Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.

²⁹ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.; Он же. Об интеробъективности / пер. с англ. А. Смирнова; под научн. ред. В. С. Вахштайна // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. С. Вахштайна. М: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 169—199.; Law J. «After ANT: Complexity, Naming, and Topology» In Actor Network Theory and After, edited by J. Law and J. Hassard. Malden, MA: Blackwell. P. 1–14.

³⁰ Ямпольский М. Б. Из хаоса. (Драгомощенко: поэзия, фотография, философия). СПб.: Порядок слов, 2015. 280 с.; Железняк В. Н. Художественная феноменология М. Пруста //

смыслах, художественный опыт анализируется в разнообразных исследовательских программах. Расширение роли и значения современного искусства, с одной стороны, заявление о его преодолении и смерти³¹, с другой, а также процесс «эстетизации»³² реальности, разворачивающийся в настоящий момент, определяют специфическую черту современных подходов к искусству, заключающуюся в значительном расширении тематического круга исследований.

Учитывая впечатляющее разнообразие существующих направлений, мы исходим из следующей логики рассмотрения материала: во-первых, речь пойдет о положении сферы искусства в той или иной теории/исследовательской программе, во-вторых, о месте, занимаемом в данной теории сферой литературного творчества (поэтического в частности) и, в-третьих, об исследовании внутреннего содержания этого опыта в свете экзистенциально-антропологической проблематики.

Философские учения, раскрывающие *онтологические* и *антропологические* аспекты искусства и эстетической деятельности (прошедшие процедуру строгой систематической рефлексии), представлены уже в фундаментальных теориях XVIII-XIX вв. – у И. Канта, Ф.В.И. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля³³.

Вестник Пермского Университета. 2010. Вып. 3(9). С. 110–115.; Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.

³¹ Ямпольский М. Б. Никакого искусства не существует, есть разные антропологические практики постижения мира. URL: <https://postnauka.ru/talks/48454> (дата обращения: 30.04.2016); Кошут Дж. Искусство после философии. URL: http://contemporary-artists.ru/art_after_philosophy.html. (дата обращения: 11.03.2017).

³²Под «эстетизацией» мы понимаем процесс масштабной трансформации, в результате которой происходит принципиальное изменение в установках культуры и масс – прежде всего, изменение отношения человека к миру и самому себе, изменение роли чувственности и телесности в социо-культурной реальности, расширение поля феноменального опыта (в связи с развитием новых медиа и др.).

³³ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т.4: Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения». М.: Наука, 2001. 1120 с.; Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства. М.: Мысль, 1999. 608 с.; Гегель Г. В.Ф. Лекции по эстетике. Кн.1-3. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938, 1940, 1958. 472, 363, 440 с.

Известная попытка постановки вопроса о природе искусства, осуществленная в русле аналитической философии, принадлежит американскому направлению *антиэссенциализма* (Вейц М., Зифф П., Кенник В., Мандельбаум М.)³⁴. Последовательная деструкция эстетики как теоретической дисциплины, предпринятая представителями данного направления, стала исходным пунктом для построения *символической теории* искусства Н. Гудмена³⁵ и *институциональной теории* Д. Дики³⁶. Следует подчеркнуть, что особенность американского подхода к анализу мира искусства заключается в весьма ощутимом социологизаторском начале (здесь также можно отметить подход П. Бурдьё, вводящего понятие «эстетическое поле»³⁷), «герменевтическая» же проблематика отдается на откуп кураторам, критикам и «спонтанным интерпретаторам» (зрителям). Особняком стоят работы А. Данто³⁸ и Т. де Дюва³⁹, сочетающих социологическую проблематику с глубокой философской традицией.

Особое место в вопросе герменевтического исследования искусства и литературы занимают *семиотические штудии*⁴⁰ (Барт Р., Бразговская Е.Е.,

³⁴ Замечательным введением в проблематику американских течений может служить хрестоматийный сборник под редакцией Б. Дземидока и Б. Орлова: *Американская философия искусства: основные концепции второй половины XX века – антиэссенциализм, перцептуализм, институционализм. Антология* / Под ред. Б. Дземидока, Б. Орлова. Екатеринбург: «Деловая книга», Бишкек: «Одиссей». 1997. 320 с.

³⁵ Goodman N. *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, NY: The Bobbs-Merrill Company, inc 1968. 277 p.; Он же. *Способы создания миров*. М.: Идея–Пресс, Логос, Праксис, 2001. 376 с.

³⁶ Dickie G. *The Muth of the Aesthetic Attitude*. // *The American Philosophical Quarterly*. Vol. 1. № 1 (January, 1964); Он же. *Evaluating Art*. Philadelphia: Temple University Press, 1988. 193 p.

³⁷ Бурдьё П. Исторический генезис чистой эстетики // *Новое литературное обозрение*, 2003. № 60. С. 22.; Он же. *Поле литературы* // *Новое литературное обозрение*. 2000. №45. С.22–87.

³⁸ Данто А. *Что такое искусство?* / Пер. с англ. Е. Е. Курова. М.: Ad Marginem, 2018. 168 с.

³⁹ Де Дюв, Т. *Именем искусства. К археологии современности* / пер. с фр. А. Шестакова; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 192 с.

⁴⁰ Барт Р. *Мифологии*. М.: Академический проект, 2017. 351 с.; Он же. *Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ.ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова*. М.: Прогресс, 1989. 616 с.; Ханзен-Леве Оге А. *Интермедальность в русской культуре. От символизма к авангарду*. М.: РГГУ, 2016. 450 с.; Эко У. *Роль читателя. Исследование семиотики текста*. М.: АСТ, 2016. 640 с.; Он же. *Отсутствующая структура. Введение в семиологию*. СПб.: Симпозиум, 2004. 544с.; Лотман Ю. М. *Избранные статьи в трех томах. Т.1*. Таллин: Александра, 1992. 478 с.; Он же. *Семиосфера*. СПб.: Искусство–СПБ, 2000. 704 с.;

Кристева Ю., Лотман Ю.М., А. Ханзен-Лёве А., Эко У.). В данном направлении искусство рассматривается в контексте различных пространств (семиосферы) культуры. Миры литературных и поэтических текстов рассматриваются здесь в контексте исследований механизмов включения искусства в общие процессы сигнификации и смыслопорождения (в русле как континентальной, так и аналитической традиций).

Об искусстве речь идет в школе *постфрейдистской мысли (психоанализ)*⁴¹. К представителям данного направления можно (зачастую условно) отнести Гваттари Ф., Лакана Ж. Метца К., Митчелл Дж., Юнга К.Г. и др. Подчеркнем, что исследования в данной области отнюдь не исчерпываются терапевтической практикой, категории и приемы искусства (эстетической теории) соотносятся здесь с психоаналитическими категориями, проясняющими механизмы работы бессознательного. Ж. Лакан, соединивший фрейдизм и учение Ф. де Соссюра о языке⁴², оказал мощное влияние на гуманитарное знание (в частности, на *критическую и феминистическую*⁴³ теории).

*Психология*⁴⁴ (Арнхейм Р., Выготский Л.С., Кляйн М., Леонтьев Д.А., Мэй Р., Ранк О. и др.) внесла важнейший вклад в изучение человеческого существования, форм его познавательной и деятельной активности,

Бразговская Е. Е. В лабиринтах семиотики. Очерки и этюды по общей семиотике и семиотике искусства. М.: Кабинетный ученый, 2018. 224 с.

⁴¹ Юнг К. Г. Психология и поэтическое творчество // Самопознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М.: Политиздат, 1991. с. 103–118.; Он же. Феномен духа в искусстве и науке. М.: Ренессанс, 1992. 314 с.; Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / Пер. с франц. и послесл. В. Е. Лапицкого. СПб.: Москва: Machina, 2004. 128 с.; Метц К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 334 с.

⁴²Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном // Современная литературная теория. Антология / Сост. И. В. Кабанова. М.: Флинт: Наука, 2004. С. 134–155.

⁴³Шоуолтер Э. Наша критика // Современная литературная теория. Антология / Сост. И. В. Кабанова. – М.: Флинт: Наука, 2004. С. 314–333.

⁴⁴Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства. Пер. с англ. М.: Прометей, 1994. 352 с.; Выготский Л. С. Психология искусства / Под ред. М. Г. Ярошевского. М.: Педагогика, 1987. 344 с.; Леонтьев Д. А. Введение в психологию искусства. М.: Издательство Московского университета, 1998. 111 с.; Мэй Р. Мужество творить. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2008. 160 с.

воображения, а также мыслительных процессов и памяти в их отношении к *универсальности* и *целостности* человеческого опыта в искусстве.

Очерк был бы неполным, если бы мы обошли линию мысли об искусстве и эстетическом, представленную в *марксизме*⁴⁵, а также в его (пост)версиях. Краткий очерк предполагает здесь различие на а) отечественный («марксистско-ленинскую эстетику») и б) западный марксизм.

Ярким примером отечественной мысли являются работы М.А. Лифшица. Философ рассматривает диалектику исторической трансформации искусства, вооружившись ленинской теорией отражения. Оригинальные идеи на поприще марксистской мысли высказывал Э.В. Ильенков, В.Ф. Асмус, А.В. Цветков.

Западная линия представлена в эстетических штудиях Д. Лукача. В его работах дано фундаментальное рассмотрение категории мимесиса в сфере творческой и рецептивной эстетической деятельности, рассмотрена проблема эмоций и т.д. В пространстве неомарксистской мысли проблемами культуры и литературы занимались, в частности, Ф. Джеймисон и Т. Иглтон.

В действительности же, это отдельный разговор, который мог бы быть развернут в контексте отношения эстетики и идеологии (политики)⁴⁶, эстетики и экономики (культурная индустрия)⁴⁷, искусства и производства⁴⁸.

Говоря о состоянии современной философской теории искусства в целом, следует отметить неоднородность концепций и мнений, представленных сегодня в специальной литературе. Однако общим является преобладание

⁴⁵ Лифшиц М. А. Вопросы искусства и философии. М.: Художественная литература, 1935. 320 с.; Он же. В мире эстетики. М.: Изобразительное искусство, 1985. 320 с.; Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.; Тросби Д. Экономика и культура. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. 256 с.; Машре П. К теории литературного производства // Транслит. 2014. №15-16. С. 7–26.; Иглтон Т. Теория литературы: Введение. М.: Территория Будущего, 2010. 296 с.

⁴⁶Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб.статей. М.: РГГУ, 2012. 288 с.; Он же. Краткая история фотографии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 168 с.

⁴⁷Хоркхаймер М. Культурная индустрия: просвещение как способ обмана масс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 104 с.

⁴⁸Добренко Е. А. Политэкономика соцреализма. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 592 с.

интереса к частным вопросам: проблеме репрезентации, интертекстуальности, полистилистики, археологии поэтики.

Важными являются исследования «новой литературной критики», льезвской школы, Бланшо М., Полана Ж.⁴⁹, работы «постструктуралистов» и «постмодернистов»⁵⁰: Делёза Ж., Деррида Ж., Жижека С., Лиотара Ф., Фуко М. и др. *Постметафизический дискурс* интерпретации представлен в работах Х. Блума, П. де Мана, Дж. Хартмана, развивающих традицию «деконструкции».

Работы отечественных философов, теоретиков и практиков искусства занимают важное место в исследовании эстетической и герменевтической проблематики. Отметим, что если советский период был представлен фундаментальными исследованиями исторического характера, мощной теоретической проработкой конкретных аспектов «классической» теории (Аверинцев С.С.⁵¹, Бахтин М.М.⁵², Лосев А.Ф.⁵³, В.П. Шестаков⁵⁴ и др.), то современность добавляет к этим исследованиям опыт актуального искусства, междисциплинарный подход. Среди современных философов, чьи работы посвящены полю искусства и, в частности, антропологическим и онтологическим аспектам: Автономова Н.С.⁵⁵, Богатов М.А.⁵⁶, Бычков В.В.⁵⁷,

⁴⁹Полан Ж. Тарбские цветы, или террор в изящной словесности. СПб: Наука, 2002. 250 с.

⁵⁰Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб: Алетейя, 1999. 190 с.; Он же. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб.: Machina, 2011. 176 с.; Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. 495 с.; Он же. *Acts of Literature*. Ed. by Derek Attridge. N.Y.; L.: Routledge, 1992. P. 33–75; Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. 237 с.; Лиотар Ж.-Фр. Постмодерн в изложении для детей: Письма 1982-1985. М.: РГГУ, 2008. 145 с.; Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сад, 1994. 408 с.

⁵¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. 343 с.

⁵² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 543 с.

⁵³ Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.; Он же. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.

⁵⁴ Шестаков В. П. Эстетические категории: Опыт сист. и ист. исследования. М.: Искусство, 1983. 358 с.

⁵⁵ Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008. 704 с.

Губин В.Д.⁵⁸, Железняк В.Н.⁵⁹, Коломиец Г.Г.⁶⁰, Лишаев С.А.⁶¹, Логинова М.В.⁶², Мамардашвили М.К.⁶³, Маньковская М.М.⁶⁴, Подорога В.А.⁶⁵, Эпштейн М.Н.⁶⁶

Современная мысль об искусстве представлена в философских проектах «пост-постмодернизма»: в *дигимодернизме* А. Кирби⁶⁷, *метамодернизме* Т. Вермьюлина⁶⁸, *перформатизме* Р. Эшельмана⁶⁹. Авторы отмечают возрастание

⁵⁶ Богатов М. А. Искусство бытия. М.: Скимень, 2008. 272 с.; Он же. Три базовых предрассудка эстетики: особенность новоевропейского проекта // Вестник развития науки и образования. 2018. №8. С.36–42.

⁵⁷ Бычков В. В. Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 784 с.

⁵⁸ Губин В. Д. Истоки языка: эхо, поэзия, память // Теория и практика преподавания языков и культур: философские и методологические аспекты. Материалы II Международной научно-практической конференции. 2017. С. 213–223.

⁵⁹ Железняк В. Н. Сериальная строфика в поэзии И. Жданова // Филологические студии. Скопье – Пермь – Любляна – Загреб, 2007. С. 39–45; Он же. Вечно другой // Я и другой в пространстве текста: сб. науч. трудов. Пермь – Любляна, 2009. С. 110–116; Он же. Герменевтика поэтического текста М. Хайдеггера // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура. История. Философия. Право. 2013. № 8. С. 68–71.

⁶⁰ Коломиец Г. Г. Вдохновение в искусстве как «узрение» истины // Поиск истины и правда жизни в пространстве современной культуры. Сборник научных статей. Под редакцией О. Д. Маслобоевой. Санкт-Петербург, 2018. С. 171–175.

⁶¹ Лишаев С. А. Эстетика Другого. СПб.: СПбГУ, 2008. 380 с.

⁶² Логинова М. В. Методологическое значение онтологического подхода для философии искусства // Вестник Новосибирского государственного педагогического университета. 2018. Т. 8. №1. С. 124–137.

⁶³ Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. СПб.: РХГИ, 1997. URL: <http://philosophy.ru/library/mmk/topology.html>. (дата обращения: 30.06.2016).

⁶⁴ Бычков В. В., Иванов В. В., Маньковская Н. Б. Триалог. Первый разговор об эстетике, современном искусстве и кризисе культуры. М., 2007. 239 с.

⁶⁵ Подорога В. А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Том 1. Н. Гоголь, Ф. Достоевский. М.: Культурная революция, Логос, 2006. 688 с.

⁶⁶ Эпштейн М. Н. Стихи и стихия. Природа в русской поэзии, XVIII–XX вв. Самара: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2007. 352 с.; Он же. Поэзия и сверхпоэзия: О многообразии творческих миров. СПб.: Азбука, 2016. 480 с.

⁶⁷ Kirby A. The Death of Postmodernism And Beyond // Philosophy Now. A magazine of ideas. Issue 58. Now/Dec 2006. URL: http://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond (дата обращения: 29.05.2016).

⁶⁸ Vermeulen T, van den Akker R. Notes on metamodernism // AESTHETICS & CULTURE, Vol. 2, 2010. URL: www.aestheticsandculture.net/index.php/jac/article/view/5677/6306 (дата обращения: 26.11.2015).

⁶⁹ Eshelman R. Performatism, or the End of Postmodernism // Anthropoetics 6, no. 2 (Fall 2000 / Winter 2001). URL: www.anthropoetics.ucla.edu/ap0602/perform.htm (дата обращения: 20.07.2016).

роли визуального начала, указывают на трансформацию культуры вследствие всепроникающего действия медиа.

3. Рассматривая *актуальные методологические и практические исследования по герменевтическому и антропологическому прояснению мира искусства и литературы*, можно отметить, что философская мысль сегодня стремится открыть и описать те формы *опыта*, которые артикулируются в процессе эстетической коммуникации.

Отмеченная выше неоднородность концепций и мнений обнаруживает, тем не менее, общую направленность исследования, а именно – стремление «онтологизировать» герменевтическую и эстетическую проблематику. В ситуации «онтологического поворота», определяющее место занимают *событийные онтологии*. Тема события присутствует в онтологии М. Хайдеггера, концепции К. Ясперса, философии поступка М.М. Бахтина⁷⁰, на событии фиксировал свое внимание А. Уайтхед⁷¹. О событии как безличной и доиндивидуальной сингулярности писал Ж. Делёз⁷², эта проблема занимает важное место в философском проекте А. Бадью⁷³ и концепции Ж. Деррида.

Понимание специфической роли эстетического опыта (открывающегося в искусстве, в эстетическом отношении к миру: факту, вещи, сущему), присутствует в исследованиях М. Хайдеггера⁷⁴, отмечавшего уникальное значение художественного творения в деле раскрытия бытия. Трансформация эстетики в глубинный раздел современной (критической) онтологии не чуждо и линиям Э. Левинаса, с одной стороны, и Ж.-П. Сартра, с другой.

⁷⁰ Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. 263 с.

⁷¹ Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 720 с.; Он же. Process and Reality. New York: The Free Press, 1929/1978. 413 p.

⁷² Делёз Ж. Логика смысла. М.: Изд. Центр «Академия», 1995. 304 с.

⁷³ Badiou A. Being and Event, Translated by Oliver Feltham, Continuum, 2005. 526 p.

⁷⁴ См.: Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. М.: Академический проект, 2008. 528 с.

Традиция фундаментальной онтологии представлена в работах Х.-Г. Гадамера⁷⁵, Жана Бофре, Ф. Фейхе и др. Согласно исследованиям линии философской «поэтической герменевтики», искусство, имеющее дело с истиной, относится к сфере именно онтологии. Данный подход можно обнаружить в исследованиях отечественных ученых – в работах Бибикина В.В.⁷⁶, Бычкова В.В.⁷⁷, Губина В.Д.⁷⁸, Железняк В.Н., Седаковой О.А.⁷⁹. На сложные отношения, выстраиваемые между человеком и миром в ходе эстетической коммуникации, указывали так же Гиренок Ф.И., Иванов В.В., Маньковская Н.Б., Мартынов В.И., Успенский Б.А. В данных исследованиях искусство предстает в качестве сложной символической системы, возникающей в процессе творческой деятельности человека.

Огромное значение в современной философии имеет *феноменология*⁸⁰. Так В.Л. Лехциер отмечает, что актуальная философия искусства «возможна как феноменологическая онтология, как перевод искусства на язык события, как феноменологическое описание того многообразия опыта, который свершается в искусстве»⁸¹.

⁷⁵Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.; Он же. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.; Он же. *Gesammelte Werke*. Tübingen, 1993: *Ästhetik und Poetik*. 1 *Kunstals Aussage*. 451 s.

⁷⁶Бибикин В. В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. 389 с.; Он же. Слово и событие. Писатель и литература. М.: Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 416 с.

⁷⁷ Бычков В. В. Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства, М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 784 с.

⁷⁸ Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. 264 с.

⁷⁹Седакова О. А. Четыре тома. Том III. *Poetica*. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2010. 581 с.; Она же. Путешествие с закрытыми глазами. Письма о Рембранте. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. 120 с.

⁸⁰ (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. 288 с.; Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента, 1999. 608 с.

⁸¹Лехциер В. Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара: Самарский «университет», 2000. С. 23.

Исходными работами являются исследования Э. Гуссерля⁸² и М. Хайдеггера, получившие последующее развитие в трудах Башляра Г., Гадамера Х.-Г., Гартмана Н., Мариона Ж.-Л., Мерло-Понти М., Ришира М., Сартра Ж.-П. М. Мерло-Понти, в частности, рассматривает творчество как первичную работу прояснения человеческого дорефлексивного присутствия в мире. В отечественной науке проблематика феноменологической методологии и феноменологии искусства рассматривается в трудах: Долгова К.М., Инишева И.Н., Кормина Н.А., Куренного В.А., Молчанова В.И., Подороги В.А., Разеева Д.Н. и других. Следует подчеркнуть, что мощным эвристическим потенциалом обладает феноменологическая эйдология А.Ф. Лосева⁸³. Среди периодических изданий можно отметить тематические выпуски философско-литературного журнала «Логос», журнал «Horizon. Феноменологические исследования», представляющие научному сообществу актуальные исследования авторов, работающих в рамках феноменологической философии, а также коллективную монографию «Феноменология искусства»⁸⁴ (ИФ РАН).

В работе «Актуальность прекрасного» Х.-Г. Гадамер подчеркивает ту генетическую связь феноменологии и герменевтики, которую открывает М. Хайдеггер, указавший на «догматический предрассудок» Э. Гуссерля («чистое» восприятие данности). Герменевтическое измерение – «постижение нечто как нечто» – как высшая форма духовной деятельности, покоящаяся *на* слое феноменов чувственного восприятия и появляющаяся у Гуссерля «во вторую очередь», оказывается первичной интенцией «истолкования» феноменов. Гадамер отмечает, что Гуссерль «не задумывался над тем, насколько тесно само понятие феномена сопряжено с “истолкованием”»⁸⁵, поскольку видение, в действительности, и есть уже «постижение нечто». Говоря об исследованиях

⁸²Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.; Он же. Phänomenologische Psychologie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 244 s.

⁸³Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.

⁸⁴Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996. 263 с.

⁸⁵Гадамер Г.-Г. Философия и литература // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 126.

избранного предметного поля, следует отметить, что «онтологизация» мысли в актуальной исследовательской ситуации предполагает обращение не столько к классическому герменевтическому методу интерпретации, сколько к генетическому продолжению философской герменевтики в *онто-герменевтике*. Онто-герменевтическая программа исследования, в данном случае, предполагает, что проблема понимания приобретает онто-антропологический статус (исследование характеристик человеческого существования). Это «экзистенциальное прояснение присутствия, так как здесь раскрывается его место в экзистенциальной раскладке *Dasein*»⁸⁶. Гадамер подчеркивает: «понимание является способом бытия человека»⁸⁷. Эта проблематика предполагает, в частности, исследование роли традиции (и ее критическое переосмысление), междисциплинарный анализ феноменов культуры⁸⁸, особое понимание языка. Программу «герменевтического» прояснения, получившего название «деконструкция», предлагает Ж. Деррида⁸⁹. Проект событийной герменевтики сегодня представляет К. Романо⁹⁰, проблема понимания в экзистенциальном дискурсе представлена в работах Е.В. Бакеевой⁹¹.

Отметим, что оригинальное прочтение поэтических текстов в бытийном аспекте присутствует в работах Хайдеггера М., Лаку-Лабарта Ф.⁹², Седаковой О.А., Железняк В.Н.

⁸⁶ Малкина С. М. Деконструкция и интерпретативные стратегии постметафизического мышления. Саратов : Изд-во Саратов. Ун-та, 2011. С. 29.

⁸⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 311.

⁸⁸ В данном контексте крайне продуктивным оказался междисциплинарный проект «*Poetik und Hermeneutik*» (Констанцкий университет), объединивший крупнейших ученых гуманитарного направления мысли (философия, теология, филология, история и др.) с целью объединить литературоведческие и лингвистические структурные исследования текста и интертекстуальности с интерпретацией смысла (условий его генезиса и рецепции).

⁸⁹ Дж. Капуто отмечает, что несмотря на известную критику Гуссерля и Хайдеггера, Деррида является продолжателем их «герменевтического проекта». Caputo J. P. *Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction and the hermeneutical project*. Bloomington, 1987. IX. 319 p.

⁹⁰ Романо К. *Авантюра времени*. пер. с фр. М.: РИПОЛ классик, 2017. 220 с.

⁹¹ Бакеева Е. В. *Понимание как экзистенциальная проблема*. Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2002. 169 с.

⁹² Лаку-Лабарт Ф. *Поэзия как опыт* / пер. с франц. Н. Мавлевич; пер. с нем.; послесл. Е. Петровская. М.: Три квадрата, 2015. 192 с.

В отечественной мысли опыт исследования герменевтики как философской дисциплины и методологии прояснения феноменов культуры представлен в работах Вольского А.Л., Грякалова А.А., Кузнецова В.Г., Маркова Б.В., Михайлова А.В., Столбовой Н.В., Сулимы И.И. и других. Богатый исследовательский материал представлен в сборниках «Герменевтика и деконструкция»⁹³, «Герменевтика в России»⁹⁴.

Среди диссертационных исследований, близких своим методологическим аппаратом и предметным полем, отметим следующих авторов Апаева А.Ю.⁹⁵, Богатов М.А.⁹⁶, Политов А.В.⁹⁷, затрагивающих проблемы герменевтического исследования бытия искусства, способов человеческого существования в современном мире.

Исследования поля искусства и литературы, представленные в различных направлениях и программах, включают в себя серьезные работы как по истории и теории, так и по актуальной практике искусства, *однако проблема события, и та форма экзистенциального опыта, которая артикулируется в нем, не всегда соотносится с текущей, критической ситуацией в гуманитарном знании. Именно поэтому в настоящем исследовании особое внимание уделяется трудам тех философов, которые стремятся объединить проблематику искусства (поэзии в частности) и художественного опыта с онтологической и антропологической проблематикой.*

Объектом исследования выступает современный человек, погруженный в поэтический текст, который схватывается и изучается в экзистенциально-антропологическом ключе.

⁹³Герменевтика и деконструкция / под.ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. В. Маркова. СПб.: 1999. 256 с.

⁹⁴ Герменевтика в России: сб. науч. трудов. Выпуск 1. Воронеж: изд. Воронежского гос. ун-а МИОН, 2002. 272 с.

⁹⁵Апаева А. Ю. Онтология произведения искусства. Интерпретация поэзии у Мартина Хайдеггера: дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2015. 211 с.

⁹⁶ Богатов М. А. Мышление в эпоху техники: аспект временности: дис. ...канд. Филос. наук: 09.00.01. Саратов, 2005. 162 с.

⁹⁷ Политов А. В. Историко-философский анализ концепций хронотопа А. А. Ухтомского и М. М. Бахтина: дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03. Пермь, 2016. 155 с.

Предметом исследования является *событие «захваченности»* поэтическим текстом как основание для антропологического и герменевтического истолкования сущностных характеристик человека.

Цель работы состоит в герменевтическом прояснении опыта событийной «захваченности» поэтическим текстом, а также в последующем осмыслении способа «поэтического» бытия человека.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **исследовательские задачи**:

1. Выявить специфику экзистенциально-антропологического и феноменологического подходов в исследованиях бытия и искусства (в свете философии события и философской антропологии).

2. Охарактеризовать ситуацию концептуализации языка и текста в современном гуманитарном знании (в дискурсе междисциплинарного исследования бытия человека в культурной традиции).

3. Установить методологические особенности антропологического и герменевтического подхода к истолкованию события «захваченности» поэтическим текстом.

4. Провести анализ основных понятий сферы событийной «захваченности» поэтическим текстом.

5. Описать пространственно-временную структуру опыта, артикулируемого в событии поэтической «захваченности».

6. Представить способ «поэтического» бытия в мире (в контексте существующих форм бытия и мышления в современной культурно-исторической ситуации).

Методология и методы исследования. При решении поставленных задач важную роль играли идеи и положения, представленные в трудах В.В. Биbihина, Х.-Г. Гадамера, В.Д. Губина, В.Н. Железнякa, С.В. Комарова, М.К. Мамардашвили, М. Хайдеггера, М. Шелера, М. Фуко. Само исследование включает в себя движение в дискурсе континентальной постметафизической философии.

На формирование и спецификацию практического метода постижения поэтического текста оказал влияние *экзистенциально-феноменологический подход*, систематический и понятийный аппарат которого служит основой для настоящего исследования. Данная методологическая парадигма ориентирует исследовательское внимание на дорефлексивный опыт, первичность охватывающего человека события бытия. Стремление к пониманию происходящего через его переживание позволяет рассматривать проблему художественного (эстетического) события в аспекте непосредственного опыта «захваченности»⁹⁸. Обращение к понятию события оказывается необходимым при решении проблем прояснения бытия поэтического текста (*онто-герменевтический аспект*) и самого способа бытия человека в событии поэтической «захваченности» (*антропологический аспект*).

Теоретико-методологической основой исследования события «захваченности» поэтическим текстом выступает *онто-герменевтика*. Герменевтический подход, базирующийся на положениях фундаментальной онтологии М. Хайдеггера (развитой Х.-Г. Гадамером) и философской антропологии М. Шелера, объединенных в единый концептуальный узел исследованием субъективности, предложенным М. Фуко. Онтологическая проблематика в аналитике событийной «захваченности» художественным произведением с необходимостью предполагает антропологическое исследование состояния «субъекта захваченности», постижение способов его существования в различных бытийных регистрах. Учитывая сущностное различие подходов Хайдеггера и Шелера, общая направленность к преодолению трансцендентализма метафизической традиции позволяет объединить их в свете идеи Фуко о преобразующем влиянии культурных практик на бытие «субъекта»⁹⁹ в мире.

⁹⁸ «Захваченность» понимается как пребывание внутри события, спровоцированного бытийными операторами искусства; определенность «субъекта» внутренними структурами события, реализующимися в пространстве поэтического текста.

⁹⁹ Проблема трансформации категории «субъекта» и «субъективности» в европейской философской традиции представлена в работе: Комаров С. В. Метафизика и феноменология

Истолкование феномена «захваченности» (как основания сущностного прояснения способа «поэтического» бытия человека) осуществлялось с учетом 1) фиксации «субъекта захваченности» в событийном пространстве произведения, 2) динамического аспекта его «трансформации» в процессе «захваченности», 3) неустранимой укорененности «субъекта обращения» в мире. В этой связи использовалась феноменологическая герменевтика М. Хайдеггера¹⁰⁰, а именно метод *феноменологической конструкции*, а также «классические» методы *феноменологии* (редукция естественной установки, дескрипция феноменов, описание отдельных регионов бытия и их интерпретация). Для построения модели «поэтического» бытия человека в мире была необходима *деструкция* усредненной формы существования в повседневности (противопоставленная «захваченности» миром поэтического произведения), и последующее *конструирование* способа бытия «человека» в свете раскрытых «избыточных» и «инореальных» способностей (реализуемых в событийном опыте).

Необходимым в работе оказалось обращение к методу *сравнительного анализа*, позволяющего зафиксировать центральные смысловые компоненты анализируемых понятий и подходов. Также отметим метод *мысленного эксперимента*, обуславливающего моделирование примеров значимых экзистенциальных ситуаций (сыгравшего важную роль в связи с герменевтической ориентацией на интуитивное понимание реальности).

Логика представленного исследования реализована также благодаря использованию общенаучных методов (анализ, синтез, дедукция, индукция, конкретизация, систематизация имеющегося историко-философского материала, аналогия).

Научная новизна результатов исследования:

субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007. 736 с.

¹⁰⁰ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.

1. Сформулирован авторский концепт «поэтической захваченности», позволяющий исследовать антропологическую и онтологическую проблематику в экзистенциальном опыте, обусловленном внутрисобытийным «хронотопом».

2. В свете экзистенциально-антропологического подхода к эстетическому опыту как средству доступа к подлинному бытию человека, поэтический текст рассмотрен в качестве «экзистенциально напряженной формы», доказывающей его автономный бытийный характер (и отвергающей его понимание как простой предикации авторского опыта).

3. В работе интерпретированы ключевые понятия сферы событийной «захваченности» поэтическим текстом – «автор», «читатель», «вещь», «поэтическое слово». Учитывая специфику подхода, полагающего интерпретацию данных феноменов *изнутри* встречи с поэтической реальностью, отметим следующие особенности рассматриваемых понятий. «Автор» представляет собой медиальное суб-бытие ситуации (мира произведения), воплощенное в настроении, охватывающем «читателя» в событии «захваченности». «Читатель», понимаемый как «обращенный субъект» поэтического события, выступает источником реализации экзистенциально напряженной формы, он актуализирует мир произведения энергией собственного существования. «Поэтическое слово» рассматривается как каркас бытия-ситуации мира произведения («свет»), «поэтическая конструкция» вмещает в себя пространство экзистенциального диалога, провоцирует эйдетическую явленность «вещи» в форме имени. «Вещь», явленная в пространстве «захваченности» поэтическим текстом, истолкована как «насыщенный феномен», выступающий в своей эйдетической полноте («вещности» и «истинности»).

4. Осуществлено онто-антропологическое истолкование внутрисобытийного пространства и времени, что позволило выявить антропологическую структуру опыта поэтической «захваченности».

5. Прояснена и истолкована специфика повседневного и «поэтического» бытия человека в современной культурной ситуации.

На защиту выносятся следующие основные положения:

1. Современная философия представляет собой критическое движение мысли, направленное на постижение бытия в его *динамическом аспекте*. Эмансипация чувственного опыта и пересмотр базовых положений классической метафизики актуализируют проблему *события*. На этой базе оказывается возможной событийная антропология. В свете данного подхода эстетический опыт рассматривается как конфигурация границы между онтологическим и онтическим измерениями бытия. Утверждая наличие неустранимой связи между человеком и миром, экзистенциально-антропологический подход позволяет рассмотреть искусство в качестве *медиального феномена*, дающего непосредственный доступ к событийной реальности.

2. Концепт «поэтической захваченности», сконструированный с учетом особенностей бытийной и антропологической проблематики, предполагает погружение в событие поэтического произведения. Поэтическая «захваченность» понимается как пребывание внутри события, спровоцированного онтологическими операторами искусства, а также как определенность «субъекта захваченности» внутренними структурами события. Антропологические и герменевтические техники истолкования «захваченности» представляют собой модификацию феноменологической дескрипции (последовательного описания структуры экзистенциального опыта, реализованного в процессе «бытийного обращения» «субъекта захваченности»).

3. В свете актуальной экзистенциально-антропологической проблематики язык понимается как *онтологический феномен*. Жизнь человека в культурной традиции есть жизнь в языке, им задается экзистенциальная и семантическая система координат понимания и существования. Поэтический текст, реализующийся в опыте событийной «захваченности» как «экзистенциально напряженная форма», представляет собой автономный

бытийный феномен. Именно поэтому он может играть роль «медиума» человеческого бытия. Мир поэтического произведения есть конкретная бытийная ситуация, разворачивающая собственное пространственно-временное содержание в экзистенциальном опыте.

4. Антропологическое прояснение сферы событийной «захваченности» предполагает исходное усмотрение дополнительного *живого* акта, возникающего в пространстве конкретно-понятийного устройства произведения. Событийный мир экзистенциально напряженной формы есть мир ситуации, наполненный живым опытом пребывания в ней. Участниками экзистенциального диалога выступают «автор», «читатель» и «вещи». В ситуации «захваченности» их общение оборачивается кардинальной трансформацией «субъективности» человека. «Автор» есть источник возможного бытийного опыта, воплощенного в поэтике конкретного произведения, он открывает пространство бытийной разомкнутости силой собственного трансцензуса. В событии поэтической «захваченности» «вещь» выступает в своей эйдетической и онтологической полноте как бытийный феномен («самое само») – больший, нежели сумма потенциальных восприятий, длящихся во времени повседневного восприятия.

5. «Захваченность» поэтическим текстом, рассматриваемая как пребывание в уникальном событии произведения, предполагает трансформацию повседневной пространственно-временной структуры. Темпорально-топическая структура художественного опыта, артикулируемого в пространстве поэтического текста, раскрываются в *настроении* присутствия и в его *экстатическом времени*.

6. Пребывание в событии поэтической «захваченности» «изымает» человека из мира повседневного существования, трансформирует его «субъективность» таким образом, что встреча с «подлинной реальностью» (инобытием) оборачивается выстраиванием уникальной жизненной траектории, противостоящей «проективной модели судьбы». В силу своего «телесного» (материального) устройства произведение выступает *онтологической*

«смычкой» между внутренней реальностью событийной «захваченности» и телом человека, встроенным в «жизненный мир» культуры. Искусство, выступая органом, экзистенциально напряженной формой, способно провоцировать переключение бытийных регистров присутствия, осуществляя разомкнутость, необходимую для человеческого самоопределения в полноте опыта. «Поэтическое бытие», таким образом, есть сохранение человеческого бытия как выстраивание индивидуальной линии судьбы в мире господства формально-технического существования. Роль искусства в бытийной судьбе современного человека заключается в предоставлении ему уникальной возможности *сбыться*.

Теоретическая и практическая значимость работы заключается в систематизации и концептуализации положений современного философского дискурса в исследованиях искусства и конкретных способов человеческого существования, а также в критическом историко-герменевтическом анализе оснований современной онтологии. Учет выявленных особенностей и спецификаций дает возможность для онтологического и антропологического исследования структур художественного опыта в современной философии. В работе представлена интерпретация смыслового содержания ряда классических и неклассических категорий в свете онто-антропологического исследования событийной «захваченности».

Работа может стать основанием для дальнейшего исследования актуальных проблем современной философии, философской антропологии, культуры и искусства. Результаты, полученные в ходе исследования, могут быть использованы в учебном процессе, при разработке и чтении учебных курсов «Философия», «Философия культуры», «Философская антропология», цикла искусствоведческих дисциплин, а также при разработке специальных курсов, связанных с проблематикой данного исследования. Кроме того, практическое значение полученных в ходе исследования результатов заключается в том, что они могут, с одной стороны, способствовать обретению устойчивого экзистенциального основания для совершения поступка, с другой,

играть важную роль в прояснении собственного места в мире культуры. Содержание сформулированных в исследовании положений может быть применено к анализу актуальных процессов современной культурной и общественной жизни.

Апробация результатов исследования. Основные выводы исследования были представлены на шести конференциях всероссийского и международного уровня (г. Санкт-Петербург, г. Пермь):

XVIII Международная научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Человек в мире. Мир в человеке: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии». Посвященная 100-летию Пермского государственного университета (29-30 октября 2015, г. Пермь, ПГНИУ);

Всероссийская научно-практическая конференция «Образ инженера XXI в.: вызовы технотронной цивилизации» (16-17 декабря 2014, г. Пермь, ПНИПУ);

IV Международная научно-практическая конференция «Инновационные процессы в исследовательской и образовательной деятельности» (21 апреля 2015, г. Пермь, ПНИПУ);

II международная научно-практической конференции «Образ инженера XXI в.: социальная оценка техники и устойчивое развитие». (6-8 декабря 2016, г. Пермь, ПНИПУ);

XIV Всероссийская научно-практическая конференция «Формирование гуманитарной среды в вузе, техникуме, школе: инновационные образовательные технологии, компетентностный подход» (25-26 апреля 2016, г. Пермь, ПНИПУ);

VII Студенческие смольные чтения с международным участием «Мультидисциплинарность в науке и искусстве: тенденции и перспективы» (19-21 апреля 2018, г. Санкт-Петербург, СПбГУ).

Результаты исследования докладывались и обсуждались на научных семинарах в «Пермском национальном исследовательском политехническом

университете» (кафедра философии и права), где автор проходил обучение в аспирантуре, а также в «Пермском государственном национальном исследовательском университете» (кафедра истории философии). Основное содержание работы изложено в 15 научных публикациях автора, 3 из которых опубликованы в научных журналах, входящих в перечень рецензируемых изданий ВАК, а одна публикация является главой в коллективной монографии.

Основой **достоверности** выводов, полученных в ходе исследования, является апробация результатов и публикация основных положений в научных изданиях. Также достоверность исследования подтверждается обоснованной теоретико-методологической базой и обращением к обширному кругу задействованной философской литературы.

Структура и объем работы. Диссертационная работа состоит из введения, двух глав, включающих семь параграфов, заключения и списка литературы объемом 251 наименование. Общий объем диссертационного исследования составляет – 194 страницы.

ГЛАВА 1. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИЯХ БЫТИЯ ИСКУССТВА

1.1 Экспликация методологических оснований критической онтологии в контексте философской антропологии и философии события

1.1.1 Трансформация философского знания в свете культурно-исторической ситуации начала XX века

Культурно-историческая ситуация начала XX века, обозначившая радикальный шаг по направлению к критической философии, определила доминантный подход к исследованию феноменального поля реальности. В сущности, модификации этого подхода и по сей день определяют (хотя окончательно и не исчерпывают) логику познавательного отношения к человеку и миру в перспективных программах исследования. Отрицание исходных постулатов европейской метафизики Нового времени, неприятие самой возможности строить систему философии на основе дедукции к базовым категориям аксиоматическим методом, привели к поискам нового, адекватного исторической ситуации, метода и языка философствования.

Герменевтическое прояснение специфики интеллектуальной жизни в первую четверть XX века позволяет обнаружить (под слоем историко-политических и экономических перипетий) процесс напряженного, «экспрессионистического» поиска новых методологических оснований: неокантианский методологизм подвергается критике феноменологией Э. Гуссерля, историческая теология отступает перед диалектической, радикальное усвоение и переосмысление историзма В. Дильтея¹⁰¹ открывает реальность философии, получившей (ввиду мощной волны увлечения С. Кьеркегором)

¹⁰¹ «Историзм» как осознание трансформации духовных формообразований и установок, открывает проблему релятивизма, решаемую В. Дильтеем при помощи построения типологической матрицы системы «мировоззрений». Эта концепция послужила базой для возникновения других типологических систем у Т. Литта, Э. Йенша, Э. Кречмера и др. Впоследствии М. Хайдеггер и Х.-Г. Гадамер откажутся от модели осмысления бытия через призму «мировоззрения», обнаружив в данном подходе безапелляционное утверждение субъективистского начала.

название «экзистенциальной». Эти и иные процессы интеллектуальной жизни конца XIX – начала XX века подтачивают фундамент не критических «догматических» подходов, а вместе с ними – университетской послегегелевской философии, позитивизма и неопозитивизма, неокантианства и иных систем мысли в целом. Следует подчеркнуть, что эти изменения не были односторонней деструкцией основ философии, напротив, сама философия начинает пониматься как *реальная философия*, как экзистенциально напряженный диалог, как продумывание исконного опыта мира в его полноте и очевидности. Этот диалог разворачивается в пространстве уже критического (осознающего фундаментальность отношения мышления и говорения) видения. Это диалог¹⁰², разворачивающийся в пространстве мысли о бытии, диалог, осуществляющийся в едином герменевтическом горизонте мысли, сопрягающем различные исторические эпохи.

Х.-Г. Гадамер, говоря об интеллектуальных истоках современной мысли, выделяет три ключевые «пресуппозиционные» положения «идеалистической» философии, на развенчание которых направлено критическое мышление первой половины XX века¹⁰³:

Во-первых, «*наивность полагания*» (восходящая к логике, построенной на понятии *apophansis*, т.е. высказывании-суждении). Обоснованная Аристотелем приоритетность «суждения» в сфере логики, последующее дополнение чистого высказывания идеей чистого восприятия, на поверку предстали хрупкими абстракциями, не сумевшими противостоять феноменологической критике¹⁰⁴. Развенчание данной «наивности» послужило,

¹⁰² С. М. Малкина отмечает: «Для большинства концептуальных систем современности это просто необходимая и неизбежная часть, ведь многие из них как бы прописывают себя на полях предшественников. Современная философия принципиально диалогична, она строится в диалоге с текстами Платона и Гегеля, Декарта и Маркса». Малкина С. М. Деконструкция и интерпретативные стратегии постметафизического мышления. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2011. С. 5.

¹⁰³ Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 16–25.

¹⁰⁴ Сугубо искусственный характер абстракции чистого восприятия показал М. Шелер в работе «Формы знания и общество», критика чистого высказывания представлена в работе Г. Липпса «Исследования по герменевтической логике».

в частности, мощным толчком для развития, с одной стороны – философской герменевтики и философской антропологии, с другой – неклассической аксиологии.

Во-вторых, «*наивность рефлексии*» (гегелевское понятие абсолютного знания, мыслящее реализацию у-себя-бытия духа в качестве наивысшего способа наличного бытия и присутствия, вследствие феноменологической критики наивности полагания, оказалось подорванным). В сущности, речь идет о том, что не всякая рефлексия осуществляет объективирующую функцию, т.е. превращает в предмет то, на что она направлена, есть рефлексивные акты иного характера, схватывающие также сам процесс собственной реализации, здесь справедливо аристотелевское положение: *aesthesis est aesthesis aestheseos*¹⁰⁵. «Осуществляющийся акт есть всегда уже акт, а это значит, что он с самого начала есть нечто, в чем жизненно налично мое собственное осуществление...»¹⁰⁶. К. Ясперс, в частности, противопоставит мироориентации (рациональному, «принудительному» знанию) высвечивание экзистенции, проступающей в пограничных ситуациях знания, в которых это знание натывается на собственные пределы и границы¹⁰⁷.

И, в-третьих, «*наивность понятия*». Данное положение обращено к прояснению ситуации догматизации мышления в метафизике, гипостазирующей используемые ею термины и, как следствие, представлению о том, что философия есть конструирование дефиниций. Способность к такой самореализации, согласно представлениям, очарованным этой наивностью, и составляет суть человеческого мышления (строго говоря, такое представление сводится к чистому вербализму, учению об имплицитных дефинициях и т.д.). Развенчание данной пресуппозиции восходит к осознанию того факта, что язык

¹⁰⁵ Любое восприятие есть, в сущности, восприятие и воспринимаемого, и самого воспринимаемого, и не включает в себе рефлексии в современном смысле этого слова.

¹⁰⁶ Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 21.

¹⁰⁷ Сам Ясперс особо выделяет ситуацию смерти и вины, в которых человек всецело отброшен к самому себе, и где обнаруживается его «содержание», скрытое в повседневном, утилитаристском существовании. Эти ситуации противостоят опредмечивающей рефлексии, поскольку научное знание не способно схватить это самоосуществление экзистенции.

представляет собой способ мироистолкования, предваряющий любую рефлексию, своего рода «каркас» реальности. «Мышление всегда движется в колее, пролагаемой языком»¹⁰⁸, и в этом смысле оно определяется диктуемыми языком возможностями и границами, оно есть мышление историческое.

Следует подчеркнуть, что философская ситуация, восходящая к критике понятия сознания (и иных понятий, фигурирующих в великих метафизических системах прошлого), начатая философами неклассического мышления раннего модерна (в первую очередь радикально настроенным Ф. Ницше), не имела единого разрешения, но характеризовалась общей интенцией выхода к реальности, вещи, сущему. Это интенция практического (praxis) осуществления истины философии. Подчеркнем, что философствование, вновь «открывшее» связь мышления с языком, предопределило пути развития новых подходов и направлений в гуманитарном знании. Философское сознание, будучи сознанием единичным, вплетено в язык, который есть ни что иное как диалог, язык беседы, разворачивающейся между философом¹⁰⁹ и вещами мира. Сфера языка и есть тот предмет, или пространство, где осуществляется встреча знания и опыта уникальной человеческой жизни.

Открытие сферы реального опыта, в частности опыта искусства, нареченного философами романтизма «органом философии», определило судьбу прежней системы метафизики, ее исход оказался предрешен самой жизнью: ее многомерностью, парадоксами и проблемами, не находящими разрешения и последующей нейтрализации в перспективе последовательного постижения законами «методичной научности».

Подчеркнем, что указанные выше положения исключали построение критической философии, поскольку, во-первых, не учитывали конкретный экзистенциальный опыт становящегося в мире субъекта истории, во-вторых,

¹⁰⁸ Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 24.

¹⁰⁹ В равной мере этот диалог совершается между поэтом (художником) и вещами, поскольку сам модус мышления, открывающий бытийный горизонт за сущими мира, является инвариантным как для художника, так и для философствующего ума.

покоились на спекулятивных шасси классической гносеологии (все настойчивее требующей «онтологического обращения») и, в-третьих, не позволяли разрешить проблему интерсубъективности. Сама культурная ситуация требовала прояснения основ новой жизни, с ее растущими темпами промышленного производства, унификацией и нивелированием индивидуальности, потерей экзистенциального основания и чувства подлинности, недоверием к научному (рациональному) знанию, страхом гибели «высокой культуры» и ощущением *fin de siècle*.

Трансформация философского знания, перенос акцентов с «диалектики» на саму жизнь (присутствие в мире), отмеченное трудами М. Хайдеггера, М. Шелера, Н. Гартмана, К. Ясперса, Г. Марселя, Х. Ортеги-и-Гассета, Л.С. Франка, Л. Шестова и других философов, развивалось на фоне крепнущей мысли о том, что истина открывается отнюдь не в общих понятиях и высказываниях, но в непосредственности и неповторимости собственной экзистенции: «...познание является лишь одной из многих связей сознания с окружающим миром. Реагирование, действие, любовь и ненависть являются другими, параллельными трансцендентными отношениями, и притом первичными, тогда как познание вторично и во временном отношении образуется также лишь в зависимости от них»¹¹⁰.

1.1.2 Исходная постановка вопроса о бытии и сознании в феноменологическом проекте Э. Гуссерля

Выход к критической философии XX века (прежде всего в континентальной мысли) определяется *феноменологическим движением*, начатым Э. Гуссерлем.

Стремление построить критическую философию в качестве строгой науки открывает проект феноменологии как учения о предметах сознания. Понятая в качестве фундаментальной философской науки, феноменология обретает свое обоснование как учение о сущностях, но не о «фактах» (подобно т.н.

¹¹⁰ Гартман Н. Старая и новая онтология. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/gartman-n/staraya-i-novaya-ontologiya> (дата обращения: 09.04.2016).

эмпирическим наукам). Говоря о радикальном пересмотре методологии классической философии, Ж.-П. Сартр отмечает: «Большого и не нужно для того, чтобы положить конец изнеженной философии имманентности, где все решается с помощью компромисса, протоплазменного обмена, с помощью вялой клеточной химии. Философия трансцендентности выводит нас на широкую дорогу, бросает в гущу опасностей при ослепительном свете»¹¹¹. Феноменология обнаруживает мир активного сознания, строит особый тип рациональности, освободившейся от психологии и некритических допущений.

Исходным принципом феноменологического исследования становится «основополагающее сущностное различие между *бытием как переживанием* и *бытием как вещью*»¹¹², основная мысль здесь заключается в том, что непосредственным образом человек может познавать единственно деятельность своего собственного сознания. Следует подчеркнуть, что реальный мир (как *он есть сам по себе*) не выступает в качестве *предмета* феноменологии, поскольку дается лишь как переживание, однако речь не идет об отрицании реального, но об особой роли идеального.

Гуссерль устанавливает «принцип» феноменологического метода: «любое дающее из самого первоисточника созерцания есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает»¹¹³. Следует подчеркнуть, что любые реальные единства, встречающиеся на его (феноменолога) пути, есть «единства смысла», предполагающие существование инстанции «наделяющего смыслом сознания».

Значимые смысловые единства соединяются с «чистым» трансцендентальным сознанием субъекта, наделяющим эти единства смыслом

¹¹¹ Сартр Ж.-П. Главная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000069/> (дата обращения: 12.02.2017).

¹¹² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I. М.: ДИК, 1999. С. 91.

¹¹³ Там же. С. 60.

и подтверждающим их значимость. Феноменологическое исследование (на первых ступенях своего развития) ставит перед собой только одну задачу, а именно, задачу *дескриптивного анализа*. Вопрос о бытии предмета, таким образом, снимается, реален он или нет (воспринимается он или представляется) уже не важно, поскольку все это, в сущности, модусы человеческого сознания. Феноменолога интересует само *сознание*, понятое как акты чистой дорефлексивной направленности (интенциональность сознания), его интересует сознание, явленное в ноэмо-ноэтической структуре.

Рассматривая то, каким образом «смысл» сознания подступает к предмету (который есть его предмет и который в различных актах разнообразного ноэматического содержательного наполнения может оставаться «тем же самым»), Гуссерль отмечает, что «содержанием» ноэмы является *эйдос*, и приближение «смысла» сознания к своему предмету рассматривается здесь в связи с эйдетической *интуицией*. Сущности инвариантны и открываются посредством метода эйдетического варьирования (*вариации*). В общем же, необходимо подчеркнуть, что феноменологическая редукция, направленная на выявление сущности, *эйдоса* предмета, не отсылает к платоническим интерпретациям, но содержит в себе интенцию критического подхода.

Ответ на вопрос – как конструируются первичные смыслы, через которые открывается доступ к реальности, обусловлен процедурой трансцендентальной редукции: открытием структуры *чистой субъективности*. Рассматривая ноэмо-ноэтическую структуру как онтологическую конститутивную структуру сознания, анализируя сознание как переживание, феноменологу открывается явленность сознания самому себе (как тождество бытия и сознания). Движение к установлению тождества *наличного сознания (=) наличного бытия (=) Dasein*, открывает экзистенцию как здесь-и-сейчас бытие. Сознание, таким образом, предстает в качестве *феномена* – т.е. само себя через себя показывающее¹¹⁴.

¹¹⁴ О различии между феноменом (явлением) у Канта и Гуссерля Морис Натансон пишет: «Для Гуссерля феномен не есть кантовское явление. Гуссерлевский феномен не имеет позади себя вещи в себе; феномен, скорее, дается как то, что прямо себя обнаруживает благодаря

Подчеркнем, феномен *переживается*, толкуется как *бытие*. Настройка¹¹⁵, нацеленная на поиск онтологической априори сознания, открывает феномен *Bewußtsein* как *осознанное бытие*. Редуцировав эмпирическое содержание сознания (взятое уже в качестве нозмы, то есть как *Da-ist*), «Я» открывается как монада («мое-я»).

Истолкование «трансцендентального ego» (*cogito*) приводит к важному следствию: *сознание открывается как сознательное бытие* (сознание-бытие). Трансцендентальное ego предстает как чистая структура, как здесь и сейчас существующее сознание, *das Dasein* (*Bewußtsein als Dasein*). Понятое как процесс, т.е. осуществляемое во времени, трансцендентальное сознание предстает как *время* (*Bewußtsein als Zeit*). Это время есть ***время становления сознания***, не сознание разворачивается во времени, но время в сознании¹¹⁶. Сознание есть временность: «Такое сознание есть время, а механизмы конструирования сознания есть синтезы времени»¹¹⁷.

Теперь мы получили доступ к временности, а также – к историчности сознания, и фиксируем, что оно обладает определенным нарративом, то есть историей («мифом») самого себя. Это летопись осуществления в бытии, определяемого в свете *событий*, являющих и воздвигающих человеческое «Я».

Э. Гуссерлю принадлежит кардинальный поворот в понимании сознания, раскрывающегося в движении от *логического понятия* к *процессу*, дорефлексивное *cogito* (действительный синтез) предстает отныне как чистое становление. В этой чистой стихии сознания осмысляются вещи мира.

«Генетическая феноменология», характеризующая заключительный этап в творчестве Э. Гуссерля, истолковывается как поворот к проблеме «жизненного мира» (*Lebenswelt*) и историчности. Новые идеи феноменологии

акту сознания». Maurice Natanson. *Literature, Philosophy and Social Sciences. Essays in Existentialism and the Phenomenology*. The Hague, 1962, p. 10.

¹¹⁵ Феноменология есть конкретная практика, позволяющая настроить сознание, для того, чтобы оно открылось как феномен.

¹¹⁶ Гуссерль Э. *Феноменология внутреннего сознания времени*. М.: Гнозис, 1994. 162 с.

¹¹⁷ Комаров С. В. *Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания*. СПб.: Алетейя, 2007. С. 461.

получили выражение в трактате «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», Гуссерль подчеркивает, что естественные науки и объективистская философия ошибочно полагают, что внешний мир непосредственно дан нашему сознанию: корни математического объективизма науки (Галилей) и «трансцендентального субъективизма» философии (Декарт) лежат в европейском нововременном жизненном мире.

«Жизненный мир» – это, в сущности, «горизонт всех горизонтов», конкретный мир, реальность, которая нас окружает и включает в себя. Это та почва бытия и осуществления, в пространстве которой разворачивается горизонт как для до-теоретической, так и для теоретической практики. Сам мир, таким образом, есть место («простор») и горизонт существования и понимания: «раньше, чем мы задумаемся о понятии, мы уже имеем дело с миром...»¹¹⁸. С.В. Комаров подчеркивает: «"жизненный мир" как развертка субъективности выступает как "здесь-бытие". Выделенные горизонты являются результатами пассивных и активных синтезов самой субъективности как временной развертки присутствия»¹¹⁹.

Жизненный мир имеет структуру, которую можно представить в трех «формах» («слоях») отношения и осознания. Во-первых, «Мир как Другое», мир премордиальных предметов (потока переживаний), *Lebenswelt* предстает здесь как телесный опыт (кинестетика, данная в модусах а) *Leib* и б) *Korp*). Во-вторых, мир как intersубъективный мир иных «Я». И, в-третьих, *Lebenswelt* предстает как Природа, понятая в качестве объекта научного исследования. Для Гуссерля «жизненный мир» и есть мир всех его, конституированный как «объективный мир» сам по себе. Мир отныне предстает не просто как здесь сущий, но *сущий как горизонт именно моего бытия*, моего осуществления и присутствия, моего жизненного мира.

¹¹⁸ Бибихин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 5.

¹¹⁹ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007. С. 510.

Следует подчеркнуть, что «жизненный мир» всегда предстает в облики культурно-исторической традиции, он соотнесен с конкретным сообществом и явлен в сложных формах объективированных данностей культуры (определяемой историческими координатами системы ее типологических категорий). М. Бубер подчеркивает: «Гуссерль говорит... что сущность человека следует искать не в изолированных индивидах, ибо ей соответствует связь человеческой личности с её поколением и её обществом; если мы хотим познать его сущность, мы должны познать и сущность этих связей»¹²⁰. Единство истории, согласно Гуссерлю, постигается интуитивно и образовано intersубъективностью, «скрытым единством интенциональной внутренней сферы» людей¹²¹. Трансцендентальное сознание конституирует смыслы вещей, институтов, ситуаций и поступков, помещая субъекта (понятого уже как временность) в здесь–и–сейчас бытие «жизненного мира».

Утверждая феноменологический метод в качестве универсального, Гуссерль отмечал, что он способен вполне продуктивно уживаться с другими философскими и естественнонаучными направлениями мысли, использовать арсенал их понятий в качестве дескриптивных инструментов. Положения «классической» феноменологии получают развитие как самостоятельные направления исследования в «региональных феноменологиях», «интенциональной психологии», «генетической эгологии», «экзистенциальной феноменологии самопознания» и т.д. Феноменологическая «школа»¹²² мысли уже при жизни ее основоположника приобретет множество ответвлений, ряд из которых, по мнению Гуссерля, окажется несоответствующим изначальным посылам и постулатам метода. М. Мерло-Понти отмечал, что феноменология это такая философия «для которой мир всегда “уже тут”, до рефлексии, как

¹²⁰ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 250.

¹²¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 105.

¹²² Следует подчеркнуть, что как таковой «школы» не возникло, так как не был обозначен единый набор базовых тезисов, разделяемых всеми феноменологами, однако взятая в кавычки, она представляет собой определенное движение мысли.

некое неустранимое присутствие, и все её усилия, следовательно, направлены на то, чтобы отыскать наивный контакт с миром, чтобы придать ему наконец философский статус»¹²³, это критическое движение к миру, а в нем, к самому себе и вещам¹²⁴.

Рассматривая становление и последующее развитие феноменологии, можно условно выделить два ключевых направления: а) идеалистическую и б) реалистическую мысль. И если к первой относится сам основоположник метода, то ко второй можно отнести М. Хайдеггера и М. Шелера.

Подчеркнем, что своеобразное разрешение противоречий, препятствующих построению «критической метафизики», нашло воплощение в «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, открывшего и утвердившего поле чистой феноменальности (присутствия Dasein) и обозначившего онтико-онтологическое различие, а также в концепции «сущностной феноменологии человека» М. Шелера, дающей подступы к исследованию «прирожденных» свойств и «тонких» областей человеческого существования. Это истинно феноменологические пути постижения бытия в русле провозглашенного Гуссерлем «нового начала» философии и философствования¹²⁵.

1.1.3 Принцип «избыточности» в проекте «сущностной феноменологии человека» М. Шелера

Макс Шелер отмечал, что сущностным «нервом» его исследовательских поисков всегда было создание философского учения о человеке. В своем рукописном наследии он говорит не столько о философской антропологии,

¹²³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента, 1999. С. 5.

¹²⁴ Это направление не чуждо и отечественной философской мысли начала XX века, к примеру, исследованиям А. Ф. Лосева. В работе «Самое само» он пишет: «самое главное это – сущность вещей, самость вещи, ее самое само. Кто знает сущность, самое само вещей, тот знает все... Если данная вещь действительно есть она сама, то она есть некая не сводимая ни на что другое абсолютная индивидуальность... самое само вещей есть вышеосмысленный, абсолютно неразличимый принцип их раздельного и осмысленного, конкретно-индивидуального существования». Лосев А. Ф. Самое само. М.: Мысль, 1999. С. 425, 445, 452.

¹²⁵ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 19.

сколько о замысле «сущностной феноменологии человека»¹²⁶. Н.В. Бердецкая справедливо отмечает: «философское учение о человеке является не “опровержением” и не “поворотом” от того, что было сделано философом прежде, но именно закономерным этапом пути»¹²⁷.

«Прикладная феноменология» М. Шелера весьма гармонично дополняла и проясняла положения «классической» гуссерлевской феноменологии, при этом, своеобразие и оригинальность шелеровской мысли, позволили ему выйти к предметным областям, отличным от «научных» интересов Э. Гуссерля. Шелер подчеркивал, что значительным пунктом феноменологии является «прояснение искусства, религии, этоса»¹²⁸. Говоря о методе, он указывал на отличие феноменологии от иных философских систем, толкуя её как: «живейший, интенсивнейший и непосредственнейший, происходящий в переживании *контакт с самим миром* – т.е. с теми вещами, с которыми в том или ином случае имеют дело»¹²⁹.

Важным положением шелеровской «прикладной феноменологии» выступает признание «моральной предпосылки» как изначальной позиции феноменолога, методологическая основа исследования связана с самим существом человека. Это *особая техника*, исходящая из постулата настройки «правильной позиции» по отношению к вещам, необходимая для того, чтобы они могли «показать себя» в своей подлинности, в полной мере. Это, в сущности, требование уже не методологического, но этического (и даже аксиологического) характера. Согласно Шелеру, при исследовании возникает необходимость «духовно-нравственной настроенности, пронизанной любовью

¹²⁶ Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. С. 169.

¹²⁷ Бердецкая Н. В. «Сущностная феноменология человека» М. Шелера: Этапы пути // Культурология: Дайджест / РАН ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. Культурологии; Ред. кол.: Галинская И. Л., гл. ред., и др. М.: ИНИОН, 2013. С. 236.

¹²⁸ Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 199.

¹²⁹ Там же. С. 199.

к бытию, милосердием ко всему сущему...»¹³⁰. Это – категорически важная составляющая самого метода исследования, поскольку данная посылка полагает «обращенный» субъективный опыт пребывания в мире. Мы уже исходим из некоего «морального ерoсe», открывающего доступ к таким тонким областям человеческого опыта – как религия, этика или искусство. Только в рамках такого «преображения» интенции-взгляда-присутствия открывается возможность подступиться к ценностным феноменам, возможность превращения их «факты» человеческого мира.

Феноменологический подход Шелера позволяет открыть значимый элемент сущностного содержания человека, который он именует *«избытком»* (*Überschuß*) уникальных способностей и сил. Открытие интенциональных актов, требующих «коррелята в области определенных сущностных содержаний, которые отличны от всяких возможных синтезов возможного опыта мира»¹³¹, обнаруживает силы и способности, ненужные и необъяснимые с позиции повседневной прагматики. Более того, не реализуемые при повседневной трудовой и, сверх того, познавательной деятельности человека. Следовательно, человек имеет предназначение (*Bestimmung*), изымающее его из круга повседневного существования и обыденной суеты. Эта посылка, открытая на этапе проработки «сущностной феноменологии религии», была включена в антропологический проект. «Избыточность» человеческого существа связывается Шелером с инстанцией «духа» (*Geist*), присутствующего в человеке, а также с *порывом* (*Drang*), дающему «духу» силу. В результате данного истолкования, человек предстает как вечно стремящийся «прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и “окружающего мира”, в том числе и наличную действительность собственного Я»¹³². Интенция стремящегося к бесконечности разума (желающего осуществить полный синтез)

¹³⁰ Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А. В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 394.

¹³¹ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Berlin: der Neue Geist Verl., 1933. S. 552.

¹³² Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 199.

присутствовала уже в системе И. Канта, однако не находила разрешения, застывая в антиномиях. Открытая и феноменологически зафиксированная данность «духа» имеет вполне «практическую» реализацию в жизни, поскольку несет в себе силу (*potentia*) для исцеления от ressentimenta и т.д.

Вопрос о «реальности», о своеобразном *a priori*, предшествующем мышлению и воле, Шелер решает в рамках аксиологии, отмечая, что то, «что мы называем “реальным”, действительным прежде всего предполагает акт реализующего воления некоторого субъекта, а данный акт воления – предшествующую ему, дающую ему направление и содержание любовь. Итак, любовь всегда пробуждает к познанию и волению, более того, любовь – мать самого духа и разума»¹³³, это *царство любви* (*ordo amoris*) объективно и имеет свою структуру, более того, оно не определено волей и разумом, но является их основой, пространством их осуществления. Утверждение «*ordo amoris*» в качестве *a priori* всякого акта мышления обуславливает критику Шелером учения об априоризме И. Канта (формалистском, субъективистском и трансценденталистском). Шелер не принимает кантовского отождествления а) априорного с формальным и б) априорного с рациональным (а, соответственно, апостериорного с чувственным), показывая также, что «априорное не конструируется субъектом на основании его способностей, но улавливается им в “данности” созерцания»¹³⁴. Речь идет о том *как* и *что* дается в «данности». Шелер указывает на «обратную перспективу» разворачивающихся актов: «...тяга и толчки, исходящие от вещей – а не от Я, в отличие от так называемых актов внимания, они ощущаются и даже подвергаются повторному упорядочению и ограничению согласно потенциально действующим установкам интереса и любви, переживаемых как готовность к соприкосновению, определяет не только то, что он замечает, на что обращает

¹³³ Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А. В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 351.

¹³⁴ Столбова Н.В. Шопенгауэровско-ницшеанская модель сборки европейской духовности и ее преобразование в философии Макса Шелера // *Культурология: Дайджест* / РАН ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. Отд. Культурологии; Ред. кол.: Галинская И.Л., гл. ред., и др. М.: ИНИОН, 2013. С. 246.

внимание, – но уже и материал того, что возможно заметить и принять во внимание»¹³⁵. Эта установка еще раз подчеркивает необходимость особой (в действительности, первичной и естественной) *настройки присутствия*, его изначальной структуры бытия (в мире) в соответствии с «*ordo amoris*».

Способ существования человека, разворачивающийся в мире как любовь, связан с реализацией избыточных сил, направленных на «духовный порыв», вводит в систему бытия фигуру «неокончательного Бога»¹³⁶. Бог, полнота бытия, конструируется в сердце человека, действующего и выбирающего себя в пространстве любви, но также и в пространстве повседневного поступания. Данная метафизика «предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*. Поэтому вполне понятно, что в человек лишь в ходе своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию своего соратничества, соучастия* в появлении “божества”»¹³⁷.

Обозначенные идеи определяют как антропологическую, так и социальную проблематику, проблематику присутствия деятельного человека в интерсубъективном пространстве *Lebenswelt*. Выстроенный и структурированный «ценностный мир», предпосылаемый актам познания и воления, позволяет открыть личность как «горизонт ценностно окрашенных интенциональных актов»¹³⁸, за каждым из видимых соответствующих фактов морального действия и воления открывается основная нравственная формула, являющаяся монограммой моральной жизни конкретного субъекта действия.

Открытие «*ordo amoris*», возможность прояснения прежде затемненных областей опыта и способностей, вплоть до построения иерархизированной

¹³⁵ Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А. В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 343.

¹³⁶ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П. С. Гуревич; Общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 94.

¹³⁷ Там же. С. 94.

¹³⁸ Столбова Н. В. Шопенгауэровско-ницшеанская модель сборки европейской духовности и ее преобразование в философии Макса Шелера // *Культурология: Дайджест* / РАН ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. Культурологии; Ред. кол.: Галинская И.Л., гл. ред., и др. М.: ИНИОН, 2013. С. 247.

структуры моральной жизни конкретного субъекта истории, проведенных с терпеливым феноменологическим упорством, предполагает построение программы критики и пересмотра понимания бытия культуры в рамках «кризисных» моделей модерна (подвергающих фундаментальные основания ревизии и переоценке). Эта интенция «перетолкования» несет в себе идею возвращения «преображенного» (установкой на принятие мира в любви) субъекта в повседневную реальность. Возвращение маркируется способностью ответственного поступка и решительностью действия, обусловленного «моральной монограммой» его (субъекта) самости. Строго говоря, уже сам метод переходит в *жизненное устроение*, поскольку всматривание в «тонкие» структуры вот-бытия предполагает «моральное ероче», т.е. «преображение» субъекта всматривания. В этом смысле, философия Шелера – это реальная философия, конкретный способ бытия.

Общество, объединенное духовным единством, обладает огромным потенциалом, поскольку культивирует силу «жизненного порыва», направленного на обновление и поддержание жизни во всей ее полноте. Познание в этом мире, есть взаимная любовь Бога и человека, поскольку Бог выступает началом и концом всякого познания, бытием, в котором разворачивается мир. Шелер отмечал, что утрата живого опыта переживания бытия и последующее выхолащивание «духовных» практик в структуры застывшей морали, восходит к Новому времени, подчинившему любовь и волю Ratio. Все это приводит к распаду целостности личности, в методологическом же плане обуславливает поиск нового языка и метода постижения реальности, позволяющих разрешить существующие проблемы.

Общая интенция феноменологической философии, постоянная «десимволизация» мира, поиск бытия как оно есть «в самом себе», выводит М. Шелера к наличию вот-бытия, позволяет обнаружить субъекта как *динамическую структуру*, обладающую «избыточными» силами и способностями, направленными на прорыв повседневной модификации бытия. «Сущностная феноменология» рассматривает человека как в самом себе

созидающего «неокончательного Бога», в этом смысле, решительного и сильного, поскольку он становится в изначально незавершенном бытии, участвует в его завершении (динамике его осуществления). Шелер открывает человека как существо, выходящее из сферы повседневности и возвращающееся в реальность обыденного для совершения морального, ценностно окрашенного поступка.

Категорически важно подчеркнуть, что выход к бытию находит у Шелера весьма своеобразное толкование, этот прорыв открывает не «голые», дистиллированные структуры категориальной схемы, человек оказывается в пространстве объективных ценностей, *постигаемых в эмоционально-интуитивной активности*. Мир чувств абсолютно легитимен, «эмоциональная составляющая духа, то есть чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля имеют *изначальное априорное* содержание, которое у них нет нужды одалживать у “мышления” и которые этика должна раскрыть совершенно независимо от логики»¹³⁹, эти «чувства» понимаются отнюдь не в психологическом, но в *онтологическом* смысле. Шелер показывает, что априорные отношения раскрываются как иерархия ценностных модальностей и мир, в этом смысле, дается человеку как *расширенный* и *окрашенный* в настроении, диктуемом «ordo amoris». Человек, и в этом обнаруживается сходство с исследовательскими интенциями М. Хайдеггера, бытийствует в мировом *настроении*, и в этом настроении «прорывается» за пределы утилитарного, прагматического бытия в повседневности.

1.1.4 Интерпретативные стратегии герменевтического исследования бытия и события в онтологическом проекте М. Хайдеггера

Фундаментальное значение в развитии бытийной проблематики, развернувшейся в современной интеллектуальной ситуации, имеет философия М. Хайдеггера, во многом определившего пути дальнейшего философствования. Постановка проблемы смысла бытия, осуществленная в

¹³⁹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 282.

«Бытии и времени»¹⁴⁰, констатирует необратимый шаг в сторону «современной философии».

Движение по направлению к новой онтологии, фундировало в себе весь пафос современной Хайдеггеру критической мысли. Были не только установлены системы заграждения в форме «методологических табу» (невозможность двигаться в сторону а) высших метафизических ценностей (трансцендентного объекта – субстанции, материи, абсолюта), и б) к трансцендентальному субъекту – картезианского, кантовского или гуссерлевского типа), но и проторены пути иного методического и методолгического постижения Бытия (*das Sein*) и сущего (*das Seiende*).

Рассматривая содержание феноменологического метода, Хайдеггер показывает, что «...и феноменологическое исследование тоже не свободно от влияния старой традиции – и именно там, где речь идет об изначальном определении ее специфической темы – интенциональности. Феноменология, вопреки фундаментальному внутреннему принципу, определяет специфический тематический предмет, исходя не из самих вещей, но из традиционного, хотя и ставшего в высшей степени самопонятным, предрассудка, смысл которого как раз-таки делает невозможным изначальный доступ к интендированному тематическому сущему. Поэтому в том, что касается фундаментальной задачи определения её специфического поля, феноменология оказывается *нефеноменологичной!* – т.е. *лишь мнимо феноменологичной!*»¹⁴¹. Следовательно, необходимо поставить вопрос о бытии интенционального, о бытии самого сознания. В данном случае надлежит вести речь не о трансцендентальной субъективности (понятой как сознание-бытие), но о «бытии самой субъективности, различая само сознание как присутствующее и его существование, сам феномен и его бытие»¹⁴². Данная постановка вопроса,

¹⁴⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М. Ад маргинем, 1997. 452 с.

¹⁴¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей», 1998. С. 138.

¹⁴² Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007. С. 555.

таким образом, выводит нас на вопрос о смысле самого бытия. Выход из феноменологической установки возможен только в «одну сторону» (остаться в «сознании» более нельзя, поскольку вся «Ich-problematik» на рубеже веков дискредитировала себя). Необходимо выйти в *мир*, в самую реальность, прежде заключенную в «еросхе». Сознание оказывается «нейтрализованным» таким образом, что выступает уже чистым *явлением бытия*, его реальностью. Строго говоря, в таком случае мы находим обращенное («нейтрализованное») сознание лежащим на границе феноменального мира, оно выступает *медиумом бытия*. Таким образом, сам *мир* предстает в качестве различия и дается непосредственно в опыте присутствия. Однако необходимо учитывать, что «бытие медиумом» есть также «установка сознания», но теперь *феноменология сознания* сменяется *феноменологией бытия*¹⁴³. Н.В. Мотрошилова в работе «Принципы и противоречия феноменологической философии» отмечает, что «в довоенной европейской философии был один человек, который распознал действительный смысл и внутренние тенденции развития феноменологии раньше и четче, чем Гуссерль. Это был ассистент Гуссерля Мартин Хайдеггер»¹⁴⁴.

Выход за пределы гуссерлианской феноменологии сознания требует от Хайдеггера проведения демаркационного различия в самом бытии, между: а) бытием специфического сущего (*das Dasein*) и б) смыслом самого бытия (*das Sein*). Здесь и обнаруживаются «метафизические» основания феноменологии. Хайдеггер показывает, что Гуссерль работает в рамках аристотелевской традиции понимания *бытия как сущего*, здесь смысл бытия задается видом сущего (оно получает свой «статус» в зависимости от родов сущего), бытие и есть сущее, соответственно, способы бытия отличаются друг от друга в зависимости от регионов сущих. Хайдеггер показывает, что в «классической»

¹⁴³ Подробный анализ различия между феноменологией Гуссерля и феноменологией Хайдеггера представлен в работе Херрманн Фр. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн.: Пропилеи, 2000. 192 с.

¹⁴⁴ Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1968. С. 9.

феноменологии «...бытие не проясняется сообразно его смыслу, и о нем даже не ставится вопрос»¹⁴⁵, проблема, таким образом, заключается в непроясненности смысла бытия. *Прояснение смысла бытия* и открывает замысел проекта «фундаментальной онтологии». Онтологии как единственно возможной философии.

М. Мерло-Понти отмечает, что философская программа Хайдеггера, представленная в «Бытии и времени», исходит из «одного положения Гуссерля и есть не что иное, как разъяснение “*natürlichen Weltbegriff*” [естественного понятия мира] или “*Lebenswelt*” [жизненного мира], каковые Гуссерль под конец жизни считал главной темой феноменологии...»¹⁴⁶. Кардинальная интенция мысли, заключавшаяся в феноменологическом постижении бытия, *сформировала* совершенно новое *проблемное поле*. Хайдеггер начинает радикальную критику (деструкцию) метафизики Нового времени, приведшую бытие в фазу радикального «забвение».

Немецкий философ проводит онтико-онтологическое различие, показывая необходимость различать бытие и сущее (о бытии которого вообще может идти речь). Хайдеггер говорит: сущее *есть*, это *есть* сущего и есть *само бытие*. Такое бытие не определяется терминологически, поскольку оно не есть «логическое понятие» традиционной философии, оно само выступает как условие всякого сказывания о существующем и, в этом смысле, «философия не является наукой, поскольку наличие у науки предмета уже спровоцировано действием вполне определенной и весьма ограниченной объективирующей *бытующее в предмет установки*»¹⁴⁷. «Подступ» к бытию открывается только *в особой модификации опыта*, но не в самой предметности наличного сущего.

Решение проблемы поиска смысла бытия Хайдеггер находит в истолковании сути бытия через время. Введение проблематики темпоральности

¹⁴⁵ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей», 1998. С. 138.

¹⁴⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента, 1999. С. 5-6.

¹⁴⁷ Богатов М. А. Критика «естественной установки» в философии М. Хайдеггера // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. 2010. № 2 (12). С. 6.

в пространство онтологического рассмотрения позволяет впервые (вне «традиционного» метафизического дискурса) обрести конкретный ответ при вопрошании смысла бытия¹⁴⁸: «В экспозиции проблематики темпоральности впервые дается конкретный ответ на вопрос о смысле бытия»¹⁴⁹.

Выделяя время в качестве основополагающего горизонта всякого осмысления и понимания бытия (которое само с необходимостью совершается во времени), Хайдеггер показывает, что то особое сущее (*Dasein*), чьим способом существования является забота о собственном бытии, и которое единственно и может мыслить и постигать бытие, также оказывается временностью. Концептуализируя онтико-онтологическое преимущество *Dasein*, Хайдеггер подчеркивает, что конститутивными характеристиками последнего является вопрошание о своем бытии, интенция к бытию, вслушивание в его «зов». *Dasein* есть *присутствующее* в «здесь» ситуации вопрошания, оно есть «здесь-бытие». Присутствие не есть бытие, но сущее, способом бытия которого становится *быть* при сути явления. Учитывая формальность самой структуры вопроса о бытии, отметим, что *Dasein* не несет в себе антропологических характеристик. «Присутствие есть сущее, которое ...онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии. К этому бытийному устройству присутствия однако тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию. ...Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. *Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия*. Онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует онтологично*»¹⁵⁰, пишет Хайдеггер.

¹⁴⁸ Следует подчеркнуть, что фундаментально-онтологическое понятие времени в философии Хайдеггера необходимо отличить от понимания «времени» в традиционной концепции времени от Аристотеля до Бергсона. Показательно понимание трансцендентальной идеальности времени в «Критике чистого разума» И. Канта, где время лишается связи как с предметами самими по себе, так и с их возможным смыслом-значением.

¹⁴⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ад маргинем, 1997. С. 19

¹⁵⁰ Там же. С. 12.

Подчеркнем, что Dasein существует, набрасывая себя к своему бытию, экзистирюя (трансцендируя). Способы отношения к своему бытию в «фундаментальной онтологии» раскрываются через «экзистенциалы» (но не категории, принадлежащие сфере гносеологии). Трансцендируя к себе мы существуем, конституируя самое себя в переходах от одной явленности Dasein к другой.

Важно указать на ту методологическую особенность феноменологии Хайдеггера, позволяющую «схватить» бытие через бытие Dasein (позволяющую бытию *светиться*, проступить в конечном сущем). Поскольку смысл феноменологической дескрипции заключается в *толковании*, то, строго говоря, *феноменология бытия* превращается здесь в *герменевтику бытия* – все поле феноменальности Dasein обращается в открытое поле истолкования того, что проступает и просвечивает в (и на) его границах.

В «Бытии и времени» М. Хайдеггер досконально исследует способы существования сущего Dasein, разворачивая перспективы бытия-в-мире и его временные корреляты (экстазы времени): 1. Расположенность (экстаз прошлого); 2. Понимание (экстаз будущего); 3. Истолкование (экстаз настоящего). Также обстоит дело с модусами существования, имеющими смысловую структуру – заброшенностью, расположенностью, открытостью. Временные структуры проступают и в структуре *заботы*: «ужас» (фактичность), «смерть» (возможность), «совесть» (действительность). Так, экзистенциальный ужас, охватывающий присутствие (озаренное Ничто, отмечающим границы «человеческого» бытия), открывает *фактичность* нашего бытия-здесь. Совесть, обнаруживающая «зов» (*der Ruf*) бытия, обращена к нам и призывает к осуществлению, она прорывает «болтовню» повседневности глубоким *молчанием*: «Погруженные в шум повседневной “болтовни”, многоликой и двусмысленной, мы можем вдруг услышать некий зов, как будто кто-то *окликнул* нас... Если это случилось, то происходит существенная модификация экзистенциала понимания: сущее обнаруживает

свое собственное “бытие” вне сферы Man (Man-selbst)»¹⁵¹. Этот выход за пределы повседневности оборачивается *радикальным преобразованием субъекта*, а вместе с тем – трансформацией способа его существования.

Проблема *события* (бытия как события, открытости бытия в событии) оказывается интенцией последующей мысли философа, при этом Хайдеггер отходит от феноменологии Dasein, выходя к иным горизонтам постижения бытия и бытия сущего¹⁵². В.В. Биbihин отмечает, что на экземпляре «Письма о гуманизме», адресованного Ж. Бофре, есть весьма показательная маргиналия: «После 1936, Ereignis – слово, которое движет мою мысль»¹⁵³. Следует отметить, что «событие» появляется уже в «Бытии и времени», однако оно фигурирует здесь еще как das Geschehen, т.е. как событие человеческой жизни, имеет онтический смысл. Das Ereignis же имеет корневую привязку к бытию и толкуется уже на онтологическом уровне. Событие есть раскрытость и непотаенность как истина в греческом смысле слова ἀλήθεια. Оно – вместилище бытия вместе с протяженностью времени¹⁵⁴. Говоря о событии в свете онтологии, подчеркнем, что способ бытия события несводим к способу бытия вещей в мире¹⁵⁵, как несводимы мирское и мировое время их проявления (однако имеющих один бытийный источник).

Этимология Ereignis, восходит к ergon – делу, действию. Оно приходит с новым и как новое, неожиданное¹⁵⁶. В искусстве, спровоцированное образом или метафорой, событие разворачивается, подобно молнии (поскольку оно есть выражение становления, проявление живого единства бытия в динамическом

¹⁵¹ Железняк В. Н. Мышление и воля. Принцип тождества мышления и воли в классическом рационализме и его историческая эволюция. Пермь: Изд-во Перм. нац. исслед. политехн. ун-та, 2015. С. 512.

¹⁵² Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.

¹⁵³ Биbihин В. В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» URL: <http://bibikhin.ru/Hydegger#p1107> (Дата обращения: 02.05.2017).

¹⁵⁴ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 391–406.

¹⁵⁵ Романо К. Авантюра времени. М.: РИОПЛ классик, 2017. С. 40–41.

¹⁵⁶ Примером может служить преобразование апостола Павла в «прямом обращении», замечательным образом представленное в новозаветном послании и в работе Караваджо «Обращение Савла».

аспекте). С.В. Комаров пишет: «Событийность означает тождество бытия и времени: бытие и время исчезают в событии, в котором они соответствуют друг другу и таким образом обретают собственность»¹⁵⁷.

Мыслить событие – значит выйти к новой топике мышления. Построение статичной «системы» невозможно, остается лишь попытка «ухватить» и «выразить» динамику происходящего бытия: «Понятия теперь высвечиваются (вспыхивают) по мере разрастания всеопределяющего события, Ereignis, которое из-за своей сущностной новизны исключает систему, куда его можно было бы вписать. Всем правит безусловное первое начало. Три главных аспекта Ereignis, а именно озарение (настоящая этимология, от das Auge), возвращение к своему собственному (народная этимология через das Eigene) и полнота (совершенство события) тоже не образуют структуры типа гегелевской триады; это троица тождественных, потому что открытие собственно того самого есть вместе озарение и полнота»¹⁵⁸.

Строго говоря, понятие события, введенное Хайдеггером в пространство его философской мысли, направлено на преодоление классического метафизического дискурса. Мысль Хайдеггера после «поворота» 30-ых гг., в особенности его событийная онтология, утверждают конец рефлексивной философии, впрочем, как и феноменологии. Выход к новой логике и языку философствования (представленным в мифопоэтике таких текстов как «Das Ding»), делают невозможным возврат к метафизике Нового времени (системам представления, а не присутствия), открывают поле построения новых, критических, но, в сущности, также «метафизических» систем. *Событие как различение*, представленное в философском учении Хайдеггера, указывает на необходимость нового мышления, нового начала, способного «открыть» бытие в областях, чуждых прежней онтологии, например, в искусстве.

¹⁵⁷ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007. С. 629.

¹⁵⁸ Бибахин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» URL: <http://bibikhin.ru/Hydegger#p1107> (Дата обращения 02.05.2017).

Задача «нового начала» отнюдь не абстрактна, поскольку прозвучавшие вопросы обращены к актуальной ситуации и затрагивают саму жизнь индивида в эпоху «постава» (Gestell). Это время мобилизации господства техники и машинерии (Machenheit), время тотальной потери подлинности и судьбы (все это Хайдеггер рассматривал в контексте реализации нововременного проекта). Выйти из данного положения дел возможно лишь в мышлении, реализуемом в философии и искусстве.

Таким образом, движение к событию в философском постижении смысла бытия, в сущности, есть «неметафизический дискурс», направленный на «новое начало мысли», постигающей событийность (процессуальность) бытия. Эта мысль направлена на устранение «привычной» работы рассудка, «видение» бытия «через» сущее. Это значит увидеть не вещи, а события – временность проявление вещей, увидеть феноменологический арпюп вещей, увидеть присутствие самого себя и вещей в пространстве мирового пространства-времени. Для этого необходим «прыжок» (Urschprung), переход от сущего к самому бытию. Это различие, впоследствии, обнаружится в философских проектах исследователей, работающих и в иных традициях – с него (события как различия) начнет Ж. Делез¹⁵⁹, им закончит Ж. Деррида («набросив» принцип различания на все существующее как принцип его существования). Сам же Хайдеггер подчеркивает: «Нужно, чтобы не подражали мне, а ставили свои собственные вопросы... Нужно или развивать мою проблематику в других направлениях, или же возражать ей»¹⁶⁰, что сегодня и реализуется в проектах интерпретативных стратегий деконструкции и онтогерменевтики.

¹⁵⁹ Философ отмечает, что пересмотр платонизма означает главным образом замену сущностей на события.

¹⁶⁰ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высш. шк., 1991. С. 154.

1.1.5 Основания событийной антропологии в свете критической онтологии и философии события

Следует еще раз обозначить смысл приведенной историко-философской экспозиции, поскольку эти очерки на первый взгляд могут показаться подобранными произвольным образом. Суммируя ключевые стороны предшествующего изложения, (в обобщенной форме) обозначим существенные черты того методического и методологического поля исследования, на котором развернется исследование избранной проблематики. Внутренняя связь выбранных философских систем, эксплицированная в свете критического отношения к предшествующей метафизической традиции, позволяет прояснить фундаментальный поворот в мысли, обозначивший основательный (обращенный к основанию) вопрос ко всякой «науке о бытии», строящейся на фундаменте «классической» метафизической парадигмы.

Глубинная взаимосвязь между представленными системами мысли выступает именно тогда, когда те анализируются в свете проблемы феноменологического поиска утраченной очевидности, вопроса о смысле человеческого бытия и бытия как такового. Прояснив замысел «фундаментальной онтологии», заключающейся в герменевтическом постижении способа существования особого сущего *Dasein*, открываются исходные посылки метода. Последующее движение к событию обуславливает радикальный шаг к новому языку и новой топике мышления. Каждая из рассмотренных систем мысли имеет оригинальный взгляд на бытие, человека и мир, но, взятые в поступательном движении подходов и тем, они позволяют обнаружить логику развития континентальной философии в XX веке.

Рассматривая классическую метафизику как философское учение о предельных, сверхопытных началах и принципах бытия, знания и культуры, следует указать на метод, характеризующий данное познание. Классическая метафизика опирается на интеллектуальное созерцание, умозрительное открытие сущности вещи, оторванное от чувственного созерцания самого

сущего (в этом смысле ясна изначальная этимологическая интенция *ta meta ta physika*). Однако эмансипация чувственного опыта (открытие экзистенциальной глубины человеческого существования в мире) актуализирует прежде затемненные регионы бытия, показывает усеченность бытийной схематика классической метафизической традиции и способа ее мышления.

Теперь становится понятно радикальное отличие современной мысли от философии классики: в рациональном опыте мышления классической философии явлена рациональная же структура Бытия – выраженная через *представления*. В экзистенциальном опыте современной философии явлена структура здесь-бытия, выраженная через *смыслы переживаний*. Уже Гуссерль показывает, что «вещи» открываются человеку как «вещи опыта»: «лишь опыт предписывает им их *смысл*»¹⁶¹.

Однако следует подчеркнуть, что эмансипация опыта глубинных переживаний отнюдь не означает отказ от «онтологической экзегезы» в пользу некоей «психологии» существования. Установка на допредкативность присутствия (*Dasein*), переформулирует вопрос прежней онтологии, позволяет – возможно, впервые – поставить вопрос о бытии во всей строгости и полноте.

Понимание философии как критического движения, направленного на постижение бытия (исходящего из представления о его динамическом становлении, проступающем в конкретном опыте (*Erfahrung*) «человеческого» бытия-экзистенции), связано с концептуализацией *события* как различая, дающего бытию «просвет» для явленности в мире конечного сущего. Заметим, что, вообще говоря, «событийная онтология (*event ontology*) по сути дела является возможностью понять онтологическую разницу как онтологическую идентичность бытия и сущего в событии. Событийность является

¹⁶¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I. М.: ДИК, 1999. С. 103.

конфигурацией границы между онтологическим и онтическим»¹⁶². В общих чертах обозначим онтологическую схематику новой «метафизики».

Вопрос о метафизике в современной ситуации восходит к тому, каким образом сущее приводится к наличествованию, как осуществляется онтологическое различие, позволяющее бытию просвечивать в *как* бытии сущего. Все про-исходит, согласно формуле *ex nihilo nihil est*, из того, что ему предшествует. Но что предшествует сущему в онтологической метафизической схеме? Не-сущее и не-бытие. Наличное сущее, таким образом, есть из не-сущего, а бытие – из не-бытия. Однако это не-бытие есть само бытие, взятое как отсутствие первого, то есть как то, что еще не получило смысл и статус бытия. Это смысловой горизонт бытия, который дан вместе с бытием, но по смыслу ему «предшествующий». Можно обозначить этот горизонт как Ничто. Но это Ничто всегда дано вместе с бытием: «Это иное бытия, как само бытие есть иное сущего. Само различие между не-сущим и сущим, между сущим и бытием, между бытием и не-бытием есть такое событие развертывания и выхода в присутствие из непотаенности, горизонтом которого является Ничто»¹⁶³. Это не-бытие есть иное бытия, присутствующее как его возможность, *присутствующее отсутствие*. Это Ничто всегда присутствует как аура бытия, поскольку само бытие в своем мерцании – и есть, и не есть, но становится. Это семантический горизонт бытия некоего сущего, который всегда оказывается нетематизируемым горизонтом, т.е. событием. Слэш между не-бытием/бытием в динамике становления является временем события (временностью как таковой). Само же различие, высвечивающее бытие и его механику, связано с определенными *бытийными операторами*, размыкающими «створки» не-бытия/бытия в присутствии. Таким оператором, в

¹⁶² Романенко Ю. М., Лебедев С. П. Актуальность событийной онтологии. URL: http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/fik/2015-6/philosophy/romanenko-lebedev.pdf (дата обращения: 31.03.2016).

¹⁶³ Комаров С. В. «Хитрость» инженерного разума: постав и изытость // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, история, философия, право. 2015. № 2. С. 34.

рамках данного исследования, может выступать поэтическое или иное произведение искусства.

Н. Гартман отмечал: «Наше время стоит перед воротами новой метафизики – совсем другой, правда, как и старая, отрезвившейся, не спекулятивной, ставшей очень осведомлённой, но всё-таки по содержанию проблем настоящей метафизики»¹⁶⁴. Рассматривая представленные выше системы мысли, нельзя не отметить, что это, конечно, *метафизика*, однако, метафизика, обращенная к здесь-присутствию. Метафизика событийная, поскольку всякое обнаружение пограничности (в форме охватывающего присутствие ужаса, любви, вины и т.д.) выступает *событием*, проступанием горизонта временности, преобразованием «субъекта» экзистирования. Связанный неразрывной связью с «трансцендентным» (проступающим на внутренней/внешней/как-таковой границе здесь-бытия), преображенный субъект, выбирая себя в бытии, должен совершать поступок. Свобода действия в перспективе высветления потаенного «само-бытия» не может разрешиться замороженным всматриванием в открывшуюся самость здесь-присутствия. Субъект, изъятый событием из мира, неизменно возвращается в него как новое, деятельное существо, созерцающее мир в его эстетическом про-исхождении и являющее себя в *поступке*. Это не спекулятивная, но «конкретная метафизика», стремящаяся выйти в мир, вообще говоря, у нее нет иного выхода, поскольку бытие конечного сущего с необходимостью есть бытие-в-мире.

Решение проблем, намеченных в приведенных системах, впоследствии найдет выражение в различных школах мысли, обративших пристальное внимание на мир культуры, к тем «зияниям», которые открывают операторы события (искусство, политическое и религиозное действие и др.), к тому опыту, который в нем артикулируется. Разумеется, рассмотренные системы не исчерпывают всей плеяды философских имен, так, в начале XX века в России

¹⁶⁴ Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. СПб.: Азбука, 2001. С. 270.

появляются, к примеру, самостоятельная система А.Ф. Лосева, оригинальные онтологические системы С.Л. Франка и Л.П. Карсавина, и др.

В данном случае онтологическое исследование исходит из феноменологии, осуществляется как движение от сознания к бытию (в более широком смысле – от сущего к бытию). Это выход из «сознания» в мир, выход к вещам, в чистое пространство явления, к смыслу вещей как таковых (и к бытийному горизонту, проступающему за ним). Уроки феноменологической школы мысли показали, что Бытие является только «преобразованному» сознанию, открывшему наличное бытие ситуации как пространство деятельного самоопределения. Бытие выступает в событии «преображения».

В контексте обозначенной проблематики следует конкретизировать *антропологическую* составляющую.

Замысел «фундаментальной онтологии» предполагал выход к бытию (явленность бытия через сущее), а не аналитику сознания. Формальная структура вопроса о бытии, как было показано выше, фундирована в вопрошании присутствия (Dasein), уникального сущего, особым образом относящегося к своему бытию, и в этом отношении раскрывающего способ своего бытия. «Самоистолкование относится к сущности этого бытия, оно постоянно интерпретирует само себя»¹⁶⁵ и из этой самоинтерпретации конечного сущего, привилегированного онтико-онтологическим различием, открывается возможность подступить к вопросу о бытии. Невозможно мыслить о бытии вне его сущего, необходимо мыслить бытие сущего (*как* его наличествования), но человеку дано только его собственное бытие, поэтому истолкование бытия присутствия (Anwesenheit, Dasein) дает доступ к аналитике Бытия любого иного сущего. «Dasein» это, конечно, не человеческое бытие, Хайдеггер сознательно уходит от антропологической проблематики, выстраивая экзистенциальную аналитику в онтологическом ключе, описывая реальность внутримирных сущих в присутствииразмерном и

¹⁶⁵ Финк Е. Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. С.36.

неприсутствиеразмерном модусах, толкуя экзистенциалы и экстазы времени. Даже когда мы говорим: «Мы суть *свидетели своего собственного бытия*»¹⁶⁶, это «мы» носит риторический характер. Строго говоря, событие также рассматривается в онтологической перспективе как элемент бытийной схематики. И если аналитике Dasein, в принципе, все же можно придать статус *онто*-антропологического разыскания (через погруженность в пространство «заботы» и т.д.), то событию еще только предстоит стать феноменом антропологического исследования.

Отмечая разницу проектов Хайдеггера и Шелера (не останавливаясь в данном случае на их различии), следует подчеркнуть общую интенцию мысли, заключающуюся в направленности на преодоление установок трансцендентализма. Если у Шелера обнаруживается своеобразный персонализм (он помещает в «творческий» центр Бога, а не трансцендентальный субъект), то Dasein Хайдеггера, толкуемый как просвет, знак бытия (включенность в бытие – Insein), также уходит от истолкования психологии «личности». Б.В. Марков отмечает, что при всем отличии концепций данных философов, «оба мыслителя разделяют убеждение в том, что сегодня главным является вопрос, *где* мы, а не *кто* мы, т.е. вопрос о месте, а не о сущности»¹⁶⁷.

Проблема *пространства* становится здесь связующим звеном, оно выступает как *место* и сам *процесс* «формирования человека»: «Для характеристики места Хайдеггер пользуется метафорой области, определяя ее как собрание вещей в их взаимопринадлежности. “Он редуцирует” пространство к простору, месту, области... Не место располагается в пространстве, а наоборот оно само разворачивается в игре мест определенной области»¹⁶⁸. Эта игра возможна как преобразование самого способа

¹⁶⁶ Финк Е. Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. С. 41.

¹⁶⁷Марков Б. В. Антропология и онтология // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 178.

¹⁶⁸ Там же. С. 177.

существования Dasein, разворачивающего свою «заботу» в пространстве практик пребывания в мире. «Забота» опрокидывается на «землю». Вещи и собственное тело обретают значимый статус для индивидуального преобразования бытия. Вещи и тело становятся возможностью для практик, позволяющих открыть доступ *в пространство* иных регистров осуществления.

Где и кто существования, обретая философско-антропологическую, а не онтологическую развертку, проблематизируются в контексте современной ситуации «кризиса субъективности». Субъект, истина и бытие, как отмечает А. Бадью, являются главными проблемами современной философии¹⁶⁹. Собрать концепты М. Хайдеггера и М. Шелера в единый узел антропологического и герменевтического исследования позволяет истолкование концепта «заботы о себе» М. Фуко. Это «связка» позволяет, в частности, вернуть «человека» в мир культуры, не снимая при этом проблемы конкретно-метафизического способа человеческого существования, но, напротив, конкретизируя ее.

С начала восьмидесятых годов XX века М. Фуко обращается к самоопределению и самополаганию человека в контексте проблемы «субъекта и истины» (через отношения к истине посредством установок и практик «заботы о себе», «практики себя», «техники себя»¹⁷⁰). Смычка узла Хайдеггер-Шелер может быть рассмотрена в дискурсе «метафизической» трансформации человеческого бытия в свете преображающего воздействия истины. Это воздействие есть «*выход-в...*», погружение в пространство смыслов, оборачивающееся пересборкой человеческой «субъективности» с целью последующего обретения полноты существования в мире (практика «заботы» – это пересборка не только самого «себя», но и «места»). Герменевтика, в этом смысле, есть аналитика онто-антропологической структуры событийной «погруженности» в мир произведения.

¹⁶⁹ Бадью А. Манифест философии / Сост., пер. с франц. и послесловие В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2012. 190 с.

¹⁷⁰ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Колеж де Франс в 1981-1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.

Фуко, говоря о «заботе», пользуется антропологическими метафорами пробуждения ото сна или зуда¹⁷¹. Необычность подхода позднего М. Фуко заключается во введении в методологический оборот категории «духовности». Ее определение носит как метафизический, так и практический характер и тесным образом связано с категорией истины: «...я думаю, можно было бы назвать “духовностью” те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине»¹⁷². Фуко обозначает три ключевые черты «духовности». Первая заключается в том, что «субъект» как таковой не может прийти к истине (более того, не имеет право даже претендовать на нее). Вторая, истина не дается в акте познания (она не связана с когнитивной деятельностью «познающего субъекта»), и третья черта – необходимо «преображение» субъективности, субъект должен меняться, отличаться от себя прежнего. Подчеркнем, что «обращение может происходить в форме движения, которое меняет положение субъекта, изымает его из наличных обстоятельств (или возвышает сам субъект или, напротив, истина нисходит к нему и озаряет)»¹⁷³. В рамках данного исследования мы обнаружим это движение в событийном пространстве поэтического текста.

«Практики заботы» это те «машины преобразования», что позволяют создать зазоры в повседневном потоке усредненного бытия «личности» в мире. Следует обратить внимание на то, что сам Фуко концентрируется на «внутреннем мире» субъекта, на техниках медитации и аскезы (что связано с разоблачением «Декартова аргумента», при этом, философ сам остается в пространстве этого аргумента, как бы на его изнанке). Нам же надлежит сосредоточиться на бытийных операторах, разворачивающих пространство истины как несокрытости в здесь-присутствии.

¹⁷¹ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Колеж де Франс в 1981-1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2007. С. 20.

¹⁷² Там же. С. 27.

¹⁷³ Там же. С. 28.

В качестве оператора в данной работе выступает сфера эстетического опыта, реализуемого в поэтическом тексте. Процесс «преобразования» связан с «захваченностью» поэтическим текстом, изымающим читателя из мира повседневного существования. Мир поэтического произведения пронзает пространство повседневности, открывает иные модусы реализации опыта в «пространстве события». В этом просвете возможно практическое преобразование «субъективности». Фуко пишет: «Для духовности истина – это не просто то, что дано субъекту как некая компенсация познавательных усилий и как их результат. Истина – это то, что озаряет субъекта, истина это то, что дает ему блаженство, истина – это то, что приносит покой его душе. Короче, есть в истине и в приближении к истине что-то такое, что придает завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбиться или преобразует его»¹⁷⁴.

Это преобразование связано с изменением течения темпоральных токов «захваченного событием субъекта», с иной топологией разворачивающегося пространства, в котором «субъект захваченности» предстает в перспективе Мирового времени и судьбы (индивидуальной траектории сопряженности временных модусов). Истина разворачивается в событии, она оседает как экзистенциальный узел в «событийном теле»¹⁷⁵ преобразованного субъекта. Эти узлы можно сравнить с музыкальными фразами в уникальной мелодии индивидуального *τόνος'α* человека. В качестве предметного определения *τόνος'α* обратимся к В.Ф. Эрну, дающему (в рамках концепции логизма) следующее определение: «...*τόνος*, т.е. тембр внутренней напряженности – это сфера обнаружения и расцвета внутреннего своеобразия и богатства личного

¹⁷⁴ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Колеж де Франс в 1981-1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 29.

¹⁷⁵ Конструкция и внутреннее содержание концепта «событийного тела» будут представлены в заключительном параграфе, что связано с логикой избранного подхода; пока же будем понимать под «событийным телом» реальность событийного опыта, потенциально присутствующую в жизни человека, некое феноменальное поле его «души».

начала»¹⁷⁶. Симфонический ландшафт «событийного тела» человека определяет полноту его «личности», им обусловлен выбор себя в ситуации действия/бездействия – и последующий поступок, совершаемый в полноте онтологической ответственности. Само «тело», как мы увидим далее, соткано событийными узлами различной напряженности.

Отметим, что особое место в исследовании избранной проблематики имеет язык. Само мышление и сама жизнь человека есть жизнь в языке. Движение в языке есть создание определенных форм, обуславливающих возможность контакта с миром. Не следует думать, что человек пассивно движется в некоем предуготовленном ему языковом лабиринте, напротив, человек есть активный со-участник языка. Человек реализует язык, более того, через язык способен выйти к допредекативным структурам мира. Такой выход возможен в «захваченности» произведением, чья аналитика позволяет понять текст как метафизическое пространство «трансформации» повседневного существования. М. Фуко, говоря о «заботе», указывал на практику «письма» как конкретный способ обретения «себя» в мире утилитарной (следовательно, расколотой) повседневности. Продолжая диалог (уже после смерти Фуко), Пьер Адо проясняет сущность «письма» (как конкретной технологии «заботы», взятой самим Фуко из исторических исследований Адо), указывая на его укорененность в космологической картине мира стоиков и эпикурейцев¹⁷⁷.

Дальнейшее рассмотрение, таким образом, связано с герменевтическим прояснением положения языка в современном гуманитарном знании.

1.2 Язык в современном гуманитарном знании и культуре: концептуализация в междисциплинарном дискурсе исследования

¹⁷⁶ Эрн В. Г. Сковорода. Жизнь и учение // Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 348–349.

¹⁷⁷ Адо П. Размышления о понятии «культуры себя» // Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 299–309.

Смысловая трансформация стиля философствования (его формы и содержания), приобретающая в XX веке тотальный характер, тесным образом связана с актуализацией языка в программах философского исследования форм человеческого бытия и культуры. Язык, ставший фундирующей точкой междисциплинарного исследования реальности, раскрывается как сложный феномен, сопрягающий в себе проблематику различных дисциплинарных программ (собственно философии (онтологии), семиотики, лингвистики, герменевтики, антропологии и др.), полагающих его онтологической и символической средой существования человека. Во взаимодействии человека с языком, его укорененности в языковой среде культурной традиции, агенту культуры открывается многомерность мира, им (языком) задается символическая (экзистенциальная и семантическая) система координат, обуславливающая возможность понимания и существования.

Идея о том, что бытие человека, культуры и мира опосредованы языком (как «априорной» матрицей, *средой*, «внутри» которой объективируется значащий мир культуры) восходит к ситуации «лингвистического поворота», развернувшегося в гуманитарном знании в первой половине XX века¹⁷⁸. Сам поворот был окончательно констатирован одноименным сборником¹⁷⁹ Ричарда Рорти, вышедшем в 1967 году.

Ревизия «классического» философского метода постижения реальности с позиций анализа языка, последовавшая за кардинальной сменой акцента с *что-философии* (интерпретации метафизических абстракций) на *как-философию* (исследование инструментов актуализации и «конструирования» метафизических объектов), гармонично вошла в исследовательские движения, критически оценивающие базовые положения новоевропейской метафизики. Кардинальный переход от гносеологической проблематики к онтологической и антропологической, начатый в первой четверти XX в., таким образом, получил

¹⁷⁸ Поворот инициирован работами Г. Фреге, Б. Рассела, Л. Витгенштейна, Р. Якобсона, М. Шлика и др.

¹⁷⁹ Rorty Richard M. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Ed. and introduction of R. Rorty.* N.Y., 1967. 393 p.

мощный эвристический толчок со стороны наук, занимающихся языком. Огромный вклад в формирование нового интеллектуального пространства внесли Б. Уорф и Э. Сепир, чьи взгляды легли в основу гипотезы лингвистической относительности (лингвистического релятивизма), проясняющей специфическую форму отношений между мышлением, языком и миром (в частности влияния языка на формирование картины мира)¹⁸⁰.

Методологическая установка на приоритетное постижение природы и сущности языка в исследованиях социокультурной реальности (форм бытия человека и мира в целом) может быть представлена в следующем тезисе Дж. Пассмора: «Пока мы не поймем, что представляет собой наш язык, с помощью которого мы постигаем мир и без которого поэтому для нас не существует мира, до тех пор наше понимание всего остального будет неполным...»¹⁸¹. Подобное понимание роли языка является отличительной чертой современной культуры.

Аксиоматическое положение о первичности вещей, их предшествованию своей языковой актуализации, заменяется тезисом о пребывании вещей в «языковом каркасе». Дескрипция и «выкликание» вещи в актах номинации, актуализирует и позволяет ей пребывать в пространстве культуры. Мир, таким образом, – для исследователей мыслящих в данной парадигме – состоит из всего, что когда-либо было записано в виде текстов, отмечено в «словарях» и «энциклопедиях» культурной традиции и воспроизведено в актуальном опыте современности. Отметим, что когнитивно-семиотический аспект данного понимания мира (мира, визуализированного как некоторый дискурс, функционирующий по законам определенной языковой игры) допускает множественность «объективных» реальностей и известный релятивизм «истины».

¹⁸⁰ Васильев С. А. Философский анализ гипотезы лингвистической относительности. Киев: Наукова думка, 1974. 136 с.

¹⁸¹ Пассмор Дж. Современные философы. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 84.

XX век предложил новое междисциплинарное пространство для мысли, в котором лингвистические дисциплины были расширены «лингвистическими» направлениями и обращены на исследование человека (рассматриваемого в качестве если не привилегированной, то, по крайней мере, уникальной формы бытия), поскольку именно человек является той точкой приложения, в которой различные направления мысли обретают «консистентное» и непротиворечивое соединение.

Концептуализация и систематизация различных «образов» языка, представленная в современном гуманитарном знании, обнаруживает интенцию преодоления «инструменталистского» отношения. Язык рассматривается как: сущностная черта *homo sapiens*, знаковая система, ареал актуального человеческого существования, медиальное поле коммуникативных практик и практик постижения мира, «машина» производящая «картины мира» и т.д.

Возникновение и распространение метафоры «язык как среда человеческого существования», связано с методологической трансформацией исследовательской перспективы. Отныне речь идет не о постижении языка как объекта, но о помещении себя внутрь языка, где исследователь наблюдает «не только сам язык, но и свое языковое сознание. Теперь он – языковая личность, бытие которой осуществляется в среде языка»¹⁸². Подобная оптика открывает ряд концептуальных образов языка: «дом бытия» (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер), пространство и структура бессознательного (Ж. Лакан), инструмент формирования социо-культурной реальности (М. Фуко) и среда реализации, объединяющая опыт жизни и познание (К.-О. Апель, Э. Кассирер). В сущности, речь идет о том, что именно в языке человек встречается с миром, открывает его как актуальную реальность своего бытия-понимания. Отсюда следует известное положение Гадамера об *обладании языком* как обладании миром¹⁸³.

¹⁸² Бразговская Е. Е. Чеслав Милош: язык как персонаж. М.: Летний сад, 2012. С. 14–15.

¹⁸³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Учитывая тот факт, что антропологическая метафора отнюдь не исчерпывает собой всех попыток постичь сущность и природу языка, отметим, – «полное» познание языка невозможно, так как его окончательная формализация в пространстве рационалистических программ обречена на провал: будучи объектом анализа, язык выступает как а) инструмент, так и б) условие собственного познания¹⁸⁴. Однако следует подчеркнуть, что в языке присутствует само непосредственное переживание, сам опыт жизни и мышления. В рамках философии лингвистического анализа Дж. Остин предлагает концепцию речевых актов, анализируя перформативность высказываний, философ отмечает, что истина, открывающаяся в жизненном опыте, представлена в самом употреблении обыденного языка, который надлежит прояснить¹⁸⁵. Проект «лингвистической феноменологии», в этом смысле, отмечен актуальнейшей философской задачей – выходом к реальности, данной в непосредственном опыте. Попытки постижения отнюдь не являются пустым и бессмысленным стремлением, рефлексия открывает широкое проблемное поле. При этом заметим, что здесь важен не результат рефлексии (как объективированная формула), но сама рефлексия над способом нашего бытия, в коей нечто при-открывается, выходит, воспользуемся образом Хайдеггера, из «потаенности».

Отметим еще одну характерную черту современных исследований. Во-первых, в текущей интеллектуальной ситуации весьма примечательна устойчивая тенденция к концептуальному пересмотру философско-онтологических оснований лингвистической теории (А.Е. Кибрик, в частности, говорит о переходе от *что-лингвистики* (т.е. дискретной лингвистики) – к *как-лингвистике* и *почему-лингвистике*¹⁸⁶). Во-вторых, в пространстве исследования лингвистической референции обнаруживается переход от «философии языка» к

¹⁸⁴ Бразговская Е. Е. Чеслав Милош: язык как персонаж. М.: Летний сад, 2012. С. 16.

¹⁸⁵ Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов. Вып. XVII. 1986. С. 22-129.

¹⁸⁶ Кибрик А. Е. О «невыполненных обещаниях» лингвистики 50–60-х годов // Московский лингвистический альманах. М.: 1996. Вып. 1. Спорное в лингвистике. С. 230–233.

«философии текста» (В.П. Руднев, Е.Е. Бразговская). Текст здесь, конечно, не конкретный автономный текст, но часть пространства культуры (элемент семантического поля традиции).

Отнюдь не случайно, что на данном этапе развития гуманитарной мысли необычайно велик интерес к «философии, замешанной на литературе, чувствительной к художественным экспериментам и стилевым новшествам»¹⁸⁷, поскольку исследование, разворачивающееся в лоне критической теории, получившее серьезную «онтологическую прививку», позволяет рассматривать любой феномен культуры как «текст» (порожденный неумолимой инстанцией Письма¹⁸⁸), переводит, таким образом, вопрос о месте искусства и литературы в принципиально иную плоскость.

Занимаясь исследованием *границ* литературы, своеобразием литературной деятельности автора и читателя, интертекстуальности, полистилистики и т.д., философия и дисциплины, восходящие в своей генеалогии к дискурсам языкознания (лингвистике, семиотике и др.), сегодня задаются вопросом не конкретной художественной практики (индивидуальной поэтики и т.д.), но вопросом самого способа бытия культуры (и бытия в культуре) как реализации *Письма* (Ж. Деррида), метафорического *Следа*, разворачивающегося в пространстве культурной традиции. Искусство и литература проясняют топографию регионов культуры, ее границы, способы актуализации и репрезентации, они проясняют способы бытия человека в мире. «Вполне возможно, что современная литература – это нечто большее, нежели один из многих способов письма, что это своего рода путеводная нить, предоставляющая доступ в общие законы текста... То, что происходит с языком в литературе, открывает не только ей, литературе, присущую власть, власть, которую она до определенной степени разделяет, например, с языком права; в нашей исторической ситуации литература дает нам нечто большее –

¹⁸⁷ Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОСПЭН, 2008. С. 355–356.

¹⁸⁸ Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.

знание “сути” письма вообще, учит нас философскому и научному (например, лингвистическому) пониманию границ письма»¹⁸⁹. Подчеркнем, что «кризис идентичности» в философской рефлексии ознаменован движением к философии языка и текста¹⁹⁰. Генетическая связь искусства и философии, которая была четко обозначена в работах Х.-Г. Гадамера¹⁹¹ и его учеников, сегодня «практически» представлена в произведениях В. Андоновского, Х.-Л. Борхеса, И. Бродского, Ю.В. Мамлеева, Ч. Милоша, М. Павича и ряда других авторов. Эта связь реализуется не столько в форме строгого академического исследования (с его объектно-предикативной логикой, тематическими и теоретическими границами), сколько в форме конкретной художественной деятельности, где идиомы и концепты академического дискурса получают образное, «эпифаническое» воплощение в художественном произведении¹⁹².

Разговор о границах выводит нас к самой сердцевине событийной онтологии, поскольку именно граница предстает точкой *различания* (*Differance*), до-структурным и невыразимым основанием сущего. Эта мысль движется по поверхности, она не идет в аксиоматически постулируемую «глубину», не «раслаивает» бытие на дифференциалы и степени. Это скольжение, по выражению А.К. Секацкого, «трансцендирует вбок», конституируя поле «горизонтальной» экстерриториальности¹⁹³.

¹⁸⁹ Derrida J. *Acts of Literature*. Ed. by Derek Attridge. N.Y.; L.: Routledge, 1992. P. 71–72.

¹⁹⁰ Бразговская Е. Е. Референция и отображение (от философии языка к философии текста): монография. Пермь: Перм. гос. пед. ун-т, 2006. 191 с.; Руднев В. П. Словарь культуры XX века. URL: <http://lib.ru/CULTURE/RUDNEW/slowar.txt> (дата обращения: 14.11.2018).

¹⁹¹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.; Он же. Игра искусства / Пер. с нем. А. В. Явецкого // Вопросы философии, 2006. № 8. С. 164–168, и др.

¹⁹² Бразговская Е. Е. Чеслав Милош: язык как персонаж. М.: Летний сад, 2012. 176 с.; Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.

¹⁹³ В качестве примера такого подхода можно привести программу нео-реалистов (Д. Протеви, М. ДеЛанда, А. Каплан), исследующих интер-бытийное пространство «человеческого» пребывания – в местах переходов (промежутков), в точках концентрации (еще не объективированных системой) силовых полей. «Главная цель нео-реалистов не постепенное изменение, и даже не преобразование системы, но увеличение её частот и промежутков, не производство продуктов в рамках системы, а разворачивание манёвров, открывающих потенциальную возможность существования *inter-esse* вне пределов системы». Цырлина Я. Э. Возможность интер-медальности в нео-реализме // Я и другой в пространстве текста: сб. науч. трудов. Пермь – Люблина, 2009. С. 109.

Такова стратегия мысли Жака Деррида. В беседе по поводу определения статуса собственных сочинений Деррида отвечает: «Я пытаюсь держаться возле *границы* философского дискурса... по-настоящему, вы знаете, надо прежде всего читать и перечитывать тех, в след кому я пишу, те “книги” где на полях и между строк я прорисовываю и разгадываю некий текст, который одновременно очень похож и совсем другой... я пытаюсь как можно строже соблюсти внутреннюю и упорядоченную игру этих философов или эписем, давая им скользить, без искажения, вплоть до точки их иррелевантности, их исчерпания, их закрытия»¹⁹⁴.

Онтологические границы непреодолимы, человек конечен, «мирской мир» разворачивается только до горизонтов онтической исчерпанности. По ту стороны лежит только смерть (*der Tod*), Ничто. Определенность человеческого бытия-экзистенции сопряжением темпоральных токов может быть представлена в образе перманентного движения к границе и последующего возвращения к точке первичных протуберанцев «озабоченности» собственным существованием. Онтико-онтологическая привилегированность, тем не менее, содержит возможность опыта границы (*бытия-на-границе*). В этом выходе (всегда *потенциальном*, поскольку фиксация его как актуального акта и непосредственная рефлексия над ним представляется задачей весьма сложной), в собственно экзистенциальном опыте бытия-на-границе, нечто способно явиться. Хайдеггер назовет этот акт стоянием в «просвете бытия», возможным выходом за пределы вопрошания о сущем (что-бытие) к феноменальному слою вопрошания о становлении и существовании (как-бытии).

Слова Л. Витгенштейна, заключающие «Логико-философский тракт»¹⁹⁵, не означают невозможности философии как таковой, но указывают на то, что *за пределами* Нечто (пусть и в форме продуцирующего инобытие Ничто) что-то все-таки есть – иначе зачем вводить императив молчания (как некоего

¹⁹⁴ Деррида Ж. *Позиции*. М.: Академический проект, 2007. С. 12–14.

¹⁹⁵ «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Витгенштейн Л. *Избранные работы*. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 219.

апофатического горизонта высказывания)? Проблема в том, что это Нечто – невыразимо для предикативной логики языка. Это предел для что-философии (языка фактов и наличного сущего), но не для как-философии. В поздних работах Витгенштейна намечаются иные области философского вопрошания (эстетика, этика, религия) как то, что лежит в ином направлении прежнего философствования¹⁹⁶. Философ будет говорить о расширении границ мира, опосредованного расширением осваиваемых человеком языков. Язык искусства, в данном случае, не является исключением.

То, что лежит в осуществлении искусства как его истина, есть тот источник, живая «форма», в которой Бытие дается в своем присутствующем отсутствии (как слэш в онтологической формуле становления: не-бытие/бытие). Это след, шифр, считываемый в коммуникативном акте, спровоцированном «захваченностью» произведением. Событие искусства – это коммуникация, диалог и, в конце концов, провокация скрытых в рутинном растворе повседневности возможностей человеческого существования к осуществлению.

Общим положением становится мысль о том, что к опыту искусства (и его последующей объективирующей рефлексии) ближе всего стоят поэты, но не академические философы (однако именно последним дано рефлексивно прояснить внутреннее содержание опыта). В.В. Бибихин справедливо отмечает: «Всего ближе к существу языка поэты, не обязательно те, кто пишет стихами»¹⁹⁷, дополнение весьма показательное, поскольку поэт здесь не только тот, кто пишет, но и тот, кто видит вещь такой, какой она является в своей подлинности. Вещь в искусстве предстает как в онтическом, так и в онтологическом измерениях, иными словами, в полноте своей явленности экзистирующему «субъекту». При этом следует подчеркнуть, что открытие инореальности доступно лишь «преобразившемуся субъекту захваченности», пребывающему в особом, событийном модусе существования.

¹⁹⁶ Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 92 с.

¹⁹⁷ Бибихин В. В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 50.

Е.Е. Бразговская подчеркивает: «Текст становится *пространством* (*курсив наш – Н.М.*), в котором идея получает становление»¹⁹⁸, это встреча (и, более того, сплав) двух типов культур, а именно – культуры присутствия и культуры значения¹⁹⁹.

Перемещая исследовательскую перспективу в онтологическую плоскость, укажем на важный методологический извод в понимании поэтического текста как бытийно-пространственной структуры. Исходным положением здесь может служить проблема двойственности герменевтического круга в трактовке М. Хайдеггера. Понимание бытия, согласно учению фундаментальной онтологии, является конституирующим для Dasein. С.М. Малкина отмечает: «для Dasein понимание является как назад-отнесеностью (как экзистенциальная понятность бытия), так и вперед-отнесеностью (как категориальная экзистенциальная раскладка бытия). Чтобы понять бытие, необходимо уже иметь какое-то отношение к бытию, но которое, однако, для нас становится видимым только после категориального понимания. Такой герменевтический круг, ставя проблему понимания смысла бытия, по сути, вносит пространство между Dasein и его экзистенцией»²⁰⁰. Соотнесенность присутствия с собственным бытием обуславливает то, что бытие уже изначально пред-понято, однако это и усложняет постановку ключевого вопроса о смысле бытия, поскольку форма очевидности человеческой причастности к бытию скрывает необходимость вопрошания как таковую. Прояснение для присутствия его бытия требует раздвигания пространства между ним (Dasein) и его экзистенцией (бытием Dasein, к которому оно уже некоторым образом отнеслось): «Это не просто раздвигание пространства для взгляда на бытие, но создание пространства, где бытие сможет проявить, казать себя, где истина будет покоиться в себе, истинствовать, где мы не насильно будем формировать

¹⁹⁸ Бразговская Е. Е. Чеслав Милош: язык как персонаж. М.: Летний сад, 2012. С. 19–20.

¹⁹⁹ Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.

²⁰⁰ Малкина С. М. Деконструкция и интерпретативные стратегии постметафизического мышления. Саратов: Изд-во Саратов. Ун-та, 2011. С. 32.

предметы с предикатами, но где феномены будут казать себя, а не скрывать, одним словом, где образуется поле феноменологической (в хайдеггеровском смысле) истины»²⁰¹. Строго говоря, это пространство разворачивается и просвечивает в эксплицитном вопрошании Dasein (то есть в экзистировании) как бытийная *разомкнутость*.

Однако само понимание экзистенциальности как бытийного устройства сущего, которое экзистировать, должно предполагать рассмотрение и тех *операторов*, что запускают эту самоотнесенность присутствия в разомкнутости. В рамках данного исследования в качестве такого оператора может рассматриваться «экзистенциально напряженная форма» поэтического текста, вторгающаяся в мир человека и запускающая «машину времени» (М.К. Мамардашвили). Встроенный в кристаллическую структуру «размыкающего пространства» произведения, читатель, застигнутый врасплох, уже неотделим от работы «темпоральной машины», порождающей новые временные токи, в течениях которых происходит его (читателя) «обращение», то есть самоотнесенность и экзистирование. Данный извод полагает переход от герменевтики текста к аналитике «метафизического» акта поэтической «захваченности».

Подчеркнем, что человек, существующий в мире языковых форм (обуславливающих восприятие предметностей мира), тем не менее, способен выйти за пределы языка. Это – выход из повседневности, путь к переживанию мира в событии, непосредственной данности мира в экзистенциальном опыте. Оператором такого «обращения» является искусство, в частности, поэтический текст.

²⁰¹ Малкина С. М. Деконструкция и интерпретативные стратегии постметафизического мышления. Саратов: Изд-во Саратов. Ун-та, 2011. С. 33.

1.3 Искусство в свете экзистенциально-антропологической проблематики

1.3.1 Непосредственность дорефлексивного опыта в искусстве

Проясняя состояние современного философского дискурса, А. Бадью пишет: «как трактовать тот факт, что Лиотар способен затронуть судьбы Присутствия, лишь комментируя живопись, что последняя большая книга Делёза посвящена кино, что Лаку-Лабарт (как в Германии Гадамер) занимается поэтическими предвосхищениями Целана, а Деррида не в силах обойтись без Жене?»²⁰². Это отнюдь не риторический вопрос, поскольку интерес к искусству и литературе является ярким маркером текущей ситуации. Более того, само эстетическое измерение в исследовательских программах различных философских направлений и школ рассматривается сегодня как релевантное основание для построения новой онтологии и антропологии. Однако для построения всякой исследовательской системы необходимо прояснить специфику базового феномена.

Морис Мерло-Понти говорит о феноменологии как философии, которая помещает сущность в экзистенцию²⁰³, что подчеркивает мысль самого Гуссерля и тех, кто работал в пространстве феноменологического исследования после него. Стремление выйти в мир, в непосредственное переживание мира, открывающее его в допредикативном восприятии, связывается с необходимым выходом из «естественной установки» сознания.

Отмеченный «идеализм» Гуссерля, работающего с предметами сознания, всегда полагал живое присутствие данности феномена (известная установка – сколько данности, столько и бытия). В самом непосредственном восприятии феномена сознанию открывается опыт мира. На прояснение структуры этого

²⁰² Бадью А. Манифест философии / Сост., пер. с франц. и послесловие В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2012. С. 10.

²⁰³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента, 1999. 608 с.

опыта и первичные конституирующие смыслы структуры сознания направлены феноменологический метод.

«Генеральный тезис естественной установки», на преодоление которого направлена процедура феноменологической редукции, представляет собой неявное представление о мире, предполагающее, что мы отождествили свои суждения о мире с реальностью. Другими словами, верим в то, что мир таков, каким он является в актах нашего восприятия. На данном представлении, к примеру, держится естественнонаучное познание, однако феноменология не принимает «естественной установки», утверждая необходимость осуществления процедуры редукции для выхода к непосредственному переживанию предмета «как такового». Важно отметить, что в феноменологии речь не идет о нейтрализации «естественной установки» (что привело бы к отрицанию существования мира и падению в дурную бесконечность солипсизма), но говорится о *преобразовании* «генерального тезиса», его «выключении» или «выведении за скобки». Гуссерль пишет: «Генеральный тезис, в силу которого реальный окружающий мир постоянно не просто вообще сознается по мере восприятия-постижения, но сознается как “действительность” здесь суцая, состоит, естественно, *не в некотором особом акте*, не в артикулированном суждении *относительно* его существования. Он есть нечто постоянно и длительно пребывающее в течение всей длительности установки...»²⁰⁴, он имплицитен любому опытному постижению и постигнутому опытом «наличному существу». «Генеральный тезис» не схватываем и, вероятно, «априорен» познанию, он выступает как некая пресуппозиция познания-восприятия.

Феноменологическая редукция (*epoché*), есть методическая операция, преобразующая «естественную установку» таким образом, что мы как бы переводим «генеральный тезис» в «состояние бездействия – мы “выключаем”

²⁰⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I. М.: ДИК, 1999. С. 70.

его, мы “вводим его в скобки”»²⁰⁵. Мы не сомневаемся в существовании мира (поскольку нельзя сомневаться в бытии и в этот же момент сознавать его в модусе «наличествования»), «генеральный тезис» продолжает работать, но «тем не менее, изменяется всё»²⁰⁶, пишет Р. Ингарден. *Erosche* не посягает на незыблемость «генерального тезиса», не выступает его антитезой и прочее, оно «просто “освобождает” познающее сознание от влияния “генерального тезиса”, вовсе не уничтожая его... мы им просто “не пользуемся”...»²⁰⁷, это его *переоценка*, осуществляемая не за счет разрушения старой установки, но за счет привнесения новой, она «примыкает», «привходит» к основному тезису.

Понимание *erosche* как «прививки» к «генеральному тезису» крайне важно, поскольку такое его прочтение открывает логику самой процедуры, направленной на достижение непосредственной данности предмета восприятию (явлению его сущности). «Генеральный тезис» не устраняется, более того, он проясняется как лежащий в основе познания, он дает познанию смысл и действительную силу. Сама же сила исходит из *естественной наличности* бытия окружающего мира, который открыт познающему сознанию и который, в свою очередь, воспринимается *непосредственно*. Эта встреча оставляет *след*, оттиск в структуре познающего сознания. Оттиск непосредственной данности мира восприятию, будучи первичным, и порождает «генеральный тезис» – «*аподиктическое утверждение наличности окружающего мира*»²⁰⁸.

Интересно то, что проводя типологическое различие самого восприятия на «допредикативное» и «предикативное», мы выходим к проблеме языка феноменологического описания (непосредственной данности, открытой в переживании). «Непосредственное» восприятие, т.е. восприятие сознания, полностью «очищенного» от эмпирических (научных или обыденных)

²⁰⁵ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I. М.: ДИК, 1999. С. 71.

²⁰⁶ Ингарден Р, Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 155.

²⁰⁷ Трунов Д. Г. Введение в феноменологию самопознания: монография. Пермь: Перм. гос. ун-т, 2008. С. 18.

²⁰⁸ Там же. С. 18.

суждений о мире, открывает данность феномена неким особым образом. Допредикативный опыт, опыт «изначальных (доксических) очевидностей», выступает основанием последующего познания, т.е. «эпистемических очевидностей», завязанных на предикации и языке. Следует подчеркнуть, что допредикативный опыт превосходит предикативный по гносеологической значимости и напряженности, словно имеется некая когнитивная «лестница» нисхождения.

Рассматривая допредикативный опыт в качестве «следа» мира в душе воспринимающего субъекта, Д.Г. Трунов²⁰⁹ выделяет 4 ключевые характеристики, которые следует отметить. Во-первых, «след» *не имеет формы* (любое оформление выступает в качестве вторичной предикации). Во-вторых, «след» *замкнут* в целокупности человеческой самости (для передачи Другому он должен быть объективирован, т.е. подвержен *вторичной предикации*). В-третьих, «след» *реактивен* (человек в непосредственном восприятии *реагирует* на мир (определяется им), а не познает его). И, в-четвертых, отпечаток мира в душе *инстинктивен* (живой отклик на воздействие побуждает к действию).

Эти характеристики подчеркивают замкнутость воспринимающего сознания на самом дорефлексивном опыте, растворение бытия-сознания в чистой стихии становящегося мира (можно провести параллель с осуществлением бытия мира, в сущности, эта корреляция еще раз откроет идентичность бытия/сознания (осознанного бытия-ситуации) в экзистенциальной схематике). Однако данное погружение не дает каких-либо результатов в деле познания этого мира, им нельзя «поделиться» с Другим. Рано или поздно, опыт должен подвергнуться рефлексии, оформлению и дискурсивной концептуализации.

Опыт, полученный в восприятии бытийного источника феномена, обретает выражение, форму. Проблема молчания и выхода из него замыкаются на *культуре*, поскольку предикация осуществляется в дискурсе того

²⁰⁹ Трунов Д. Г. Введение в феноменологию самопознания: монография. Пермь: Перм. гос. ун-т, 2008. С. 20.

лингвистического контекста, в котором осуществляется бытие человека, воспринимающего мир. Человек с необходимостью укоренен в этом языковом ареале традиции, в нем он разделяет мир с другими. Это – интерсубъективная реальность, налагающая определенные дискурсивные правила на те его, что в нем присутствуют. Традиция, таким образом, дает *формы*, разделяемые миром данной культурной целостности.

Есть ли возможность выйти к дорефлексивному опыту, к формам, открывающим его в живой непосредственности, или феноменологическое сознание обречено на апофатическое дефинирование, «вторичное» проговаривание ускользнувшего присутствия бытия мира, – «возможна ли фиксация непосредственного переживания мира в *erosche*?», – вопрос отнюдь не праздный.

Скрупулезно описывая различные интенциональные акты, сам Гуссерль, открывает сферу, обладающую «феноменологическим преимуществом» регистрации непосредственной данности переживания – *искусство*²¹⁰. Дорефлексивный опыт мира, обретающий целостность в бытии-сознании воспринимающего «субъекта» (чистой структуры временности, разворачивающей бытие во времени своего присутствия), становится в целостном универсуме произведения искусства. Искусство, как живое отражение структуры целокупного мира, дается в своей непосредственности созерцающему сознанию как «*erosche* в действии» и, в данном контексте, предстает как «конструкции, которые способны генерировать в нас особые состояния: состояния любви, веры, понимания, озарения и свободы»²¹¹.

Искусство (то, что мы именуем «искусством»), есть феномен, данный созерцающему сознанию изначально вне «естественной установки» взгляда на мир повседневного бытия. Учитывая опыт эйдетической редукции, Гадамер отмечает, что каждый «кто попытается описать загадочное своеобразие

²¹⁰ Гадамер Г.-Г. *Философия и поэзия* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 119.

²¹¹ Губин В. Д. *Человек в поисках Родины*. М.: РГГУ, 2010. С. 9.

искусства... неизбежно заговорит об идеализирующей направленности... искусства. Даже если художник является представителем реалистического или, напротив, стремящегося к герметичной абстрактности направления в искусстве, он и тогда не сможет отрицать идеальность своего творчества, его отрешенное пребывание в идеальной, духовной реальности. Поэтому Гуссерль, учивший эйдетической редукции, был вправе утверждать, что в области искусства эйдетическая редукция осуществляется «спонтанно»²¹².

Переживание мира в произведении искусства отлично от повседневного, замыкаясь на себя, произведение чуждо прагматике человеческого целеполагания. Искусство – живая модель мира, выведенная за пределы «естественной установки», оно – оформленная модель допредикативного восприятия, открывающего целостность мира.

В.И. Стрелков справедливо отмечает: «Художник может то, чего не может философ. Но лишь философ может объяснить это преимущество художника, эту первичность эстетического творчества по сравнению с творчеством рациональным»²¹³. Труд философского прояснения дорефлексивного опыта есть вторичная (по отношению к этому опыту) работа. Однако само искусство дает *формированный*, целостный опыт (раскрываемый в актах эстетической коммуникации), заключенный в конкретном произведении – в линии или красочном пятне, в строфе, в пластике осязаемых форм, не просто запечатлен мир, но дан в своей «идеальности». В произведении нам даны «сущности», эйдосы предметностей, слагающих мир произведения. В их *непосредственной близости*, человек, «захваченный» событием, обретает себя в мире (единственно реальном мире) произведения: «...человека без мира нет. Нигде, как в целом мире, не может иметь места существо человека, чистое присутствие с его основной мелодией, молчаливым согласием»²¹⁴, пишет В.В.

²¹² Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 119.

²¹³ (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 100.

²¹⁴ Биbihин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 182.

Бибихин. Дорефлексивный опыт, открывающий в произведении захватывающий человека мир, дает целостный универсум, в чьем хронологическом единстве не действует утилитарность повседневных отношений. В нем нет целей, выходящих за пределы самого произведения, что отчетливо показал уже И. Кант.

Произведение искусства есть воплощение индивидуального видения автора, отождествлять изображенное с «реальностью» изображаемого едва ли придет в голову. Эту созерцаемую действительность зритель «вводит в скобки», совершая *«спонтанное ероче»*. Усредненная действительность отстывает (крестьянские башмаки на полотне Ван Гога – не башмаки, которые можно надеть, это сам воплощенный труд, арнон-феномен крестьянской судьбы). Взгляд устремлен не на «действительность», но на созерцание мира, объективированного интуицией художника, на мир конкретного произведения искусства. «Экзистенциальная» сила произведения раскрывается в «растворении» наблюдателя в *настроении*²¹⁵ мира, воздвигающего произведение. Зритель выходит в мир дающегося созерцанию бытийного источника, он разделяет опыт автора, их экзистенции совпадают (способны совпасть) в пространстве диалогического горизонта события.

Мастер может и не ставить перед собой задачи ввести зрителя или слушателя в состояние «спонтанного ероче», впрочем, может использовать его в качестве конкретного художественного приема. В качестве примера можно привести прием «остранения», описанный В. Шкловским. Этот прием *усиливает непосредственность восприятия* опыта реальности, описывая привычные вещи и ситуации, используя слова и именованные непривычные, позволяющие отвлечься от стандартной, другими словами, «естественной» установки, чтобы взглянуть «новым взглядом» на происходящее (как происходящее) в мире. Шкловский пишет: «И вот для того, чтобы вернуть ощущение

²¹⁵ Х.У. Гумбрехт отмечает, что «настроение» (stimmung) текста является измерением, воздействующим на читателя материальным образом. См.: Gumbrecht H. Atmosphere, Mood, Stimmung : On a Hidden Potential of Literature. Palo Alto: Stanford University Press, 2012. 149 p.

жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что и называется искусством. Целью искусства является дать ощущение вещи, как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием «остранения» вещей и прием затрудненной формы, увеличивающей трудность и долготу восприятия, так как восприимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен; *искусство есть способ пережить деланье вещи (курсив наш – Н.М.), а сделанное в искусстве не важно*²¹⁶. Мы видим совпадение исходных интенций художника и феноменолога, и тот и другой стремится выйти к «ощущению вещи», продлению вещи, дабы помочь созерцающему *пережить* ее «деланье». Взгляд героя произведения, открытый читателю в нарративе повествования, дает необходимую дистанцию (пространственную и временную), необходимую для «понимания» (переживания) того, как вещи *делаются*. Причем, вещи не «реальные», но открытые особой интуиции художника, они открывают читателю и зрителю то, что Хайдеггер называл «дельностью дела» и «вещностью вещи». Феноменолог и художник имеют дело с собственным имманентным опытом, «преображенным» присутствием целой вещи.

В искусстве мы имеем дело с «образом» (формой), созданным художником, мы встречаем предметы, взятые в феноменологические кавычки, мы понимаем их исходя из модификации «генерального тезиса» – не как объективные вещи, но как интенциональные объекты, как «переживание вещей». Посмотрим на «Дом в Эстаке» Ж. Брака, или на «Деревья и дома у Жаде-Буффан» П. Сезанна. Гуссерль пишет: «*Само дерево, вещь природы, не имеет ничего общего с этой воспринятостью дерева как таковой, каковая как смысл восприятия совершенно неотделима от соответствующего восприятия. Само дерево может сгореть, разложиться на свои химические элементы и т.д. Смысл же – смысл этого восприятия, нечто неотделимое от его сущности, – не может сгореть, в нем нет химических элементов, нет сил, нет реальных*

²¹⁶ Шкловский В. О теории прозы. М.: Издательство «Федерация», 1929. С. 13, 14, 18.

свойств»²¹⁷. От вещей мы вышли в пространство сущностей вещей (как известно, художник изображает не вещи, но бытие вещей). Это не «трансцендентный мир», поскольку смыслы выступают, лучатся из самих вещей – изображенных на полотне, они укоренены в экзистенциальном опыте. Смыслы проступают в феномене, они питаются силой онтологической реальности, данной восприятию из бытийного источника, однако разворачиваются уже в ином, событийном пространстве (сопрягающем экзистенциальный опыт индивидуального человеческого существования).

Прделаем нехитрый феноменологический эксперимент. Перед нами лежит книга, мы совершили феноменологическую редукцию и вышли к осознанию того, что наше сознание модифицировало «естественную установку», нейтрализовало ее, но при этом мы помним, что в явлении (именно в модусе *восприятия*, а не представления) «книги» нашему сознанию, открыто непосредственно переживание, дорефлективный опыт, «реальный» мир. Но то же ли «*erosche*», пускай и спонтанное, совершается в искусстве (допустим, мы читаем фрагмент о лежащей на кафедре книге, являющейся ключом к закрученной сюжетом тайне)? Для Гуссерля, несомненно, да, то же «*erosche*», но какой природы в данном случае дающий восприятию бытийный источник? Для Гуссерля это не имеет принципиального значения, поскольку истина в том, что все есть феномены сознания (они могут восприниматься, представляться и т.д.), проблема реальности (бытия) как таковая его не интересует. Гуссерль исходит из аристотелевской мысли, т.е. принадлежит классической традиции понимания бытия (хотя и понятого им уже как *Bewußtsein*).

Однако само рассмотрение интенциональных актов в пространстве реализации произведения искусства, того опыта, который охватывает (или способен охватить) зрителя, читателя или слушателя, не совпадает с опытом дорефлективных восприятий «вещей природы» как налично сущих в повседневности. Хотя, несомненно, полотно Сезанна имеет *вещную основу*

²¹⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I. М.: ДИК, 1999. С. 199.

загрунтованной ткани и масляных пятен, а исполняемая fuga Баха за мелодией имеет «вещные» шумы конкретных инструментов или «жужжание» проигрывающего девайса и т.д.²¹⁸

«Классическая» феноменология позволяет *зафиксировать*, пускай в «снятом» виде, *уникальность* опыта искусства, однако дальнейшее исследование лежит в области «онтологического обращения» и «*анти-гуссерлевской*» редукции.

Если вот эта книга на моем столе есть предмет моего сознания, придающего дорефлексивному опыту форму определенных лексических единиц плана выражения, обусловленных традицией, то что лежит «за» произведением искусства? В нем, как в явленном в своей несокрытости дорефлексивном опыте, содержится непосредственное переживания мира. В.Н. Железняк отмечает: «Художественный опыт первичен по отношению к феноменологическим или экзистенциальным доктринам, поскольку он непосредственно и есть – феномен (или экзистенция)»²¹⁹, другими словами, само произведение, открывающееся нашему восприятию, «захватывающее» нас в свой «художественный» мир, и есть экзистенция (оформленный в герметичную форму, предстающий созерцанию и «захватывающий» человека дорефлексивный опыт). Экзистенция проступает в актах личного «диалога» с произведением (экзистенция проступает как преобразованное эстетической коммуникацией существование). «Суждение» о романе или картине, стихотворении или музыкальной увертюре – вторичная предикация, но само «переживание» произведения и есть та экзистенция, что проясняется в нас в акте непосредственной «захваченности», она есть размыкание горизонта обыденности.

²¹⁸ Заметим, что эстетически «обращенное» восприятие, взирающее на бытие вещей, способно открывать этот опыт в созерцании абсолютно обыденных вещей, к примеру, созерцая гладкую поверхность фарфоровой сахарницы, отражающей предвечерние солнечные лучи и т.д., превращая мир в «произведение искусства».

²¹⁹ Железняк В. Н. Художественная феноменология М. Пруста // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. №3 (9). С. 110.

Произведение искусства предстает особой *пространственно-временной формой* (целокупным хронотопом), где предметы и сознания, наполняющие мир произведения, даются нам в своей сущности непосредственно, и даются иначе, нежели так как мы находим их «копии» (обычно понимаемые как прообразы, а не порожденные модели) в мире повседневного бытия. Здесь обнаруживается тугой узел «экзистенциально-феноменологической» природы искусства, его подлинное «спонтанное ерoсhе»: в произведении искусства мир, явленный художнику (с его «прирожденными» свойствами души и интуиции), способен открыться нам во всей непосредственности события. За деревом Сезанна находится отнюдь не дерево, но восприятие мира как целого, явленного из самого тела и телу как части единого бытия (что отчетливо показал уже М. Мерло-Понти). В той же степени за художественным миром Пруста, Набокова или Флобера стоит не описание повседневности, но ее «изнанка», подлинный мир действия, а не повседневность убаюкивающей грезы.

Мы погружены в чтение рассказа Ф. Кафки, мы разделяем экзистенциальный настрой произведения, захвачены его миром; вещи являются непосредственно – кровать Грегора Замзы, таз с молоком, меняющееся отношение родни к незадачливому коммивояжеру, течение времени; вещи черпают силу бытийного источника для собственного веществования в реальности нашей «захваченности» существованием ситуации, а не из «реальности» нашего окружения, питаемого «генеральным тезисом». «Реальный» строй повседневности «преображается», реальность «Шатунов» Ю.В. Мамлеева, «Зияющих высот» А. Зиновьева или «Нормы» В. Сорокина более реальна, чем реальность газетной передовицы и постановлений Партии. Искусство, преломляя реальность повседневного бытия, «приподнимает» над обыденностью существования, вскрывает покровы «естественной установки» острыми углами цветовой формы и знаками-лексемами авангардистской строки, самой явленностью допредекативного опыта. Именно в этом смысле:

«Искусство является инструментом и медиумом открытия сокрытой реальности, встреча с которой делает возможной нашу настоящую жизнь»²²⁰.

Подлинная жизнь, жизнь в окружении и перед ликом *подлинных вещей*, открывается в событии, организованном экзистенциально-эстетическим опытом «захваченности» произведением (хотя, строго говоря, не только искусства, поскольку событие может случиться и в иных сферах).

В сущности, речь идет о некоей «подлинности»: подлинности жизни, вещи, судьбы, об искусстве как экзистенции, открывающей созерцающему сознанию взгляд на реальность в призме «спонтанного еросе». Ситуация кажется парадоксальной, за изображенной на полотне или представшей в стихотворной строфе вещью (в акте «захваченности») обнаруживается горизонт, в котором вещь предстает в своей подлинности, пространство, в котором мы встречаемся – возможно, впервые – с вещью и миром. Онтологическое отличие «книги», лежащей на моем столе от «книги», изображенной на голландском натюрморте XVII века, или «книги» в руках кинодивы на глянцевой обложке журнала, кажется очевидным, однако не проясненным, «сущностное» отличие пока только интуитивно угадывается. Вещи искусства и вещи повседневной «реальности» (обыденной и научной) представляют действительную проблему и требуют прояснения.

Гуссерль показал, что вещь в любых ее проявлениях – «вещь» моего сознания, однако «выходя из сознания в мир», мы обнаруживаем кардинальную разницу, коренящуюся не в онтологическом статусе вещи, но в нашем *онтологическом* статусе, в «режиме» нашего здесь-бытия, дающего доступ к вещам и реальности.

Событийные интенциональные акты, открытые в экзистенциальном опыте переживания искусства, коррелируют с тем, что порождает «избыток» способностей и сил, открытых М. Шелером. Они также направлены не на мир повседневного существования, но на мир как таковой, целокупный мир, они

²²⁰Железняк В. Н. Художественная феноменология М. Пруста // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. №3 (9). С. 111.

реализуются в нем. Шелер связывает «избыток» сил и способностей с делом утверждения «неокончательного Бога» в душе человека, это акты, направленные на завершение открытого проекта универсума. Искусство также направлено на «сборку» мира, на экзистенциальное завершение пребывания человека в мире (во всей полноте его связей и элементов). В.В. Бибихин весьма точно характеризует положение человека в мире как «заботу о мире»: «Хранить целый мир, уже отсутствующий, через хранение себя, последнего оставшегося в мире места, где целый мир еще имеет себе место в памяти об отсутствии его спасенного целого – это, может быть, и безумное, но единственное дело, оставшееся достойным человека»²²¹. Человек существует в мире, человек окружен предметами существования и понимания, окружен вещами – это верно и для обыденности рабочего, готовящего станок к рабочему процессу, и для человека, «захваченного» магической формулой поэтического высказывания. Прояснить специфику искусства позволит анализ вещей мира (явленных в а) искусстве и б) в «подручном» существовании в повседневности) и соответствующих способов мышления и отношения к вещи и к самому себе.

1.3.2 Человек и вещь в повседневном мире и в мире искусства

«Бытие, говорит Хайдеггер, – это бытие-в-мире»²²². Действительно, поскольку все бытие есть *здесь*, и разворачивается оно в наличности осознаваемой ситуации. Это бытие встречного сущего. Стоит обернуться вокруг, как обнаружится, что человеческому здесь-присутствию сопутствуют предметы, это – онтический уровень присутствия. Человек всегда уже при *вещах*. Но также нас окружают другие *люди*. Это бытие вместе с другими, которые открыты мне, и которым открыт я (Mit-sein). Открытость меня другим, таким же как я, в повседневности (усредняющей, облакающей в анонимность *das Man*), не «подлинна», не дает развернуться полноте существования. Маска Mit-sein скрывает подлинную суть «я». «Что» вещей дополняет «кто»

²²¹ Бибихин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 82.

²²² Сартр Ж.-П. Главная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000069/> (дата обращения: 12.02.2017).

окружающих людей, вот что окружает человека: «Вещи и люди нас / окружают. И те, / и эти терзают глаз»²²³, по слову поэта. Остается добавить к этому «где» существования и, таким образом, откроется структура индивидуального расположения в реальности человеческого существования.

Хайдеггер говорит о «мирности мира» (Weltliche-Welt) как смысловом пространстве, задающем горизонт человеческого существования, внутримирное пространство, где человек обретается. Это точка «здесь» и горизонты ее экзистенциальной близости и дали. Этот горизонт очерчивает то, на что направлен наш взгляд, интенциональный луч человеческого внимания (и, что отчетливо показал М. Шелер, самого «априорного» предпочтения/восприятия). Мы внутри опосредующего нас пространства, мы выходим взглядом к его границам и возвращаемся назад. Это не метрическое пространство, но экзистенциально-смысловое, оно-то и образует «жизненный мир», в нем – в силу онтико-онтологического преимущества – при определенных условиях возможно смещение от сущего к его бытию. Это смещение разворачивается как *пространство, протяженность*, напряженный простор для скольжения к последней, непреодолимой границе (к Ничто, к смерти) и последующее возвращение к самому себе. Это возможность и сама развертка дистанции «я – граница», конституирующая человека.

Подчеркнем, мир открывается как пространство, как развертка человеческих (сущего Dasein) горизонтов. В исследовательской аналитике мир явлен как триада, бытие: а) с «подручными» (In-der-Welt-sein), б) с другими (Mit-sein), и с) в мирском мире (Weltliche-Welt).

Обратим внимание на герменевтическое прояснение бытия с «подручным». «Подручное» это вещи мира, которые мы используем, которые у человека «под рукой». Вещи обладают для нас практическим значением (вещи всегда вещи для чего-то). Строго говоря, «подручное» есть выражение *инструментального* отношения, за которым стоит наш способ существования

²²³ Бродский И. Натюрморт. URL: <https://rupoem.ru/brodskij/veschi-i-lyudi.aspx> (дата обращения: 7.09.2016).

(поскольку именно в использовании вещи раскрывается наш способ отношения к ней, а также уровни ее физического и семантического бытия). Вещи обладают смысловой аурой, они выступают знаком самого способа существования, они «вещают» о способе существования при нас. Эта семиотика Хайдеггера полагает вещи как знаки, отсылающие к человеческому существованию, способам его бытия в мире.

Модель отношения к бытию и сущему опосредована определенным мировидением. «Картина мира» не универсальна, она принадлежит определенной культурно-исторической ситуации. Тот тип рациональности (с присущим ей целеполаганием, эффективностью и целесообразностью), который господствует сегодня, восходит к XVII веку.

Современность характеризуется господством *постава* (Gestell): «Человек поставлен, захвачен и используется силой, которая проявляется в сущности техники и которой он не владеет»²²⁴. Эпоха «постава» и та картина мира, что присуща этой исторической ситуации, может быть рассмотрена в рамках проблемы мышления, поскольку именно мышление определяет то или иное отношение к миру, семантические координаты его *понимание*. Эти отношения раскрываются Хайдеггером через различение определенных модусов временности присутствия.

Отметим, что целокупная сфера человеческого бытия может быть представлена сегодня двумя определяющими эпифеноменами – *искусством* (сюда же относится философия) и *техникой*. Первому соответствует *осмысляющее*, второму – *рассчитывающее* мышление²²⁵. Речь идет о выявлении внутри сферы человеческого существования *двух способов быть* – технически-поставляющего расчета и бытующе-понимающего осмысления

²²⁴ Хайдеггер М. Только Бог сможет еще нас спасти... (Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г.) URL: <http://www.heidegger.ru/shpigel.php> (дата обращения: 27.07.2015).

²²⁵ Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: пер. с нем. / Под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 102–111.

(собственно *мышления*). Это два взаимоисключающих друг друга (в пространстве собственных горизонтов) способа существования.

В поздних докладах Хайдеггер не раз отмечал опасность, исходящую от технического отношения к миру, однако важно подчеркнуть, что опасность представляет не сама техника как сущее, изготовленное человеком, опасность исходит из технического отношения к собственному способу бытия человека. Позитивное разрешение данной проблемы лежит в герменевтическом прояснении особенностей этого отношения – в «вопрошании техники». В «поставе», составляющем сущность техники²²⁶, вообще говоря, также дается открытие непотаенной истины бытия.

Время технического отношения (расчет), суть время представления. Временность здесь открывается через «постав». «Постав» поставляет настоящее время, он заявляет о себе как о продуцирующем время настоящего, этот модус времени и позволяет технизировать абсолютно любое сущее. Более того, оно производит релятивистское отношение к сущему. Здесь определяющим становится *отношение* (но не бытие) – сущее определяется и характеризуется через соотнесенность с другим наличным сущим. Время в расчете предстает как предмет (Gegen-stand) и в этом смысле оно – всегда настоящее время (настоящее как на-ставление и на-ступление на иное сущее).

Мы находим себя в реальности, в которой сущее уже приведено в наличность, поставлено как непосредственно присутствующее. Есть только настоящее время, время работы машины, оно пребывает всегда: «Всегда – значит в настоящий момент; время здесь изъято. Оно всегда за пределами самого сущего, самой техники, самой технологии»²²⁷. Технический рационализм, понимающий сущее в инструментальном ключе и господствующий в современной ситуации, укоренен в настоящем и

²²⁶ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 45–66.

²²⁷ Комаров С. В. «Хитрость» инженерного разума: постав и изъятость // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, история, философия, право. 2015. № 2. С. 33.

характеризуется поставом в наличествование, «это логика опредмечивания (вплоть до овеществления) смысла и, одновременно, логика изъятия из бытия, логика распредмечивания вещи. *В инженерной деятельности пребывание и прибывание живут изъятием, изыманием, исчерпанием... это изъятие из бытия: когда нечто переводится в сущее, в бытии образуется дыра*»²²⁸.

Настоящее время постава «ничтожит» как прошлое, так и будущее, оно равнодушно к памяти. Проникая во все сферы человеческого бытия, оно устраняет изначальную близость человека и вещи, обуславливающую целостность бытия в переживании мира (подменяя ее иллюзией целостности). Техническое отношение погружает культуру в необузданность потребления (мифема «разинутого рта»). В.А. Подорога, характеризуя современную ситуацию, отмечает: «Сама по себе вещь не интересна. Можно сказать, что эпоха вещей закончилась и сегодня мы уже не знаем, что такое вещь. В традиционном понимании вещь может использоваться, служить, “стареть”, но уж никак не может быть разрушена разовым потреблением»²²⁹.

В инструментальном отношении «постав» к «вещи» изымается ее время, а вместе с ним – место этой вещи в мировой линии и судьбе мира. Внутри утилитарного отношения к миру (человеку и вещам) *событие не случается*, не происходит совпадения горизонтов человека и вещи в субстанциальной стихии становления, поскольку утилитарность укоренена в *настоящем времени*, она характеризуется «нехваткой» и «изъятием». Это обыденность, в которой вещи присутствуют как «бедные феномены», используются «только по назначению».

Осмысление ориентировано на иной аспект временности. Характеризуя данный тип мышления, М. Хайдеггер вводит понятия *судьбы, необратимости и возвращения*. Речь идет о том, что осмысление осуществляется в прошлом и будущем модусах темпорального режима существования человека. В стихии

²²⁸ Комаров С. В. «Хитрость» инженерного разума: постав и изъятость // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, история, философия, право. 2015. № 2. С. 33.

²²⁹ Подорога В. А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Том 1. Н. Гоголь, Ф. Достоевский. М.: Культурная революция, Логос, 2006. С. 24.

мышления возникает кардинальное отличие отношения к «реальности». *Осмысление* понимает собственное бытие из горизонта временности, в то время как *расчет* закрывает время поставом сущего, погружаясь в настоящее время наличного бытия.

Судьбой обладает становящийся в осмысляющем раздумье человек исторического бытия. Время несет здесь бытийный (но не бытующий) смысл судьбы. Так человек обретает утраченную в *das Man* самость. Это путь индивидуального усилия быть человеком, стремление сбывться: «человек – это прежде всего распространенное во времени усилие, постоянное усилие стать человеком... человек – это... состояние, которое творится непрерывно»²³⁰. Интенция М.К. Мамардашвили, понимающего исторический путь «личности» как усилие, разверзающее пространство изменения человеком себя в границах этого усилия, способно прояснить значение «событийных» сдвигов обыденного существования в деле само-становления и само-определения.

Время человека (понятое по аналогии со временем искусства), выступает субстанциально понятым временем, порождающим законченные произведения (имеющие свое прошлое и обладающие будущим). Время «постава» же есть изъятие *бытия-как-возможности* в пользу конкретного наличествования.

Человек обретает себя в мире, среди вещей и людей, но явление вещей (как и людей) в обыденной повседневности неподлинно. Вещь, «потребляемая» как средство, не явит своего бытия, *techne* лежит в стороне от горизонта события. Искусство (модус *poiesis*) дает иное осмысление и отношение к вещи, нежели расчет (модус *techne*)²³¹.

«Поздний» Хайдеггер говорит о «четверице» (*das Geviert*) как событию бытия. В напряжении 4 элементов, стягивающих бытие в его отсутствующем

²³⁰ Мамардашвили М. Европейская ответственность // Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб. : Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 37.

²³¹ Замечательным введением в проблематику вещи является сборник: Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. С. А. Лишаева. СПб.: Алетейя, 2014. 384 с., а также исследование: Мельникова-Григорьева Е. Безделушка или жертвоприношение простых вещей: Философски-семиотические заметки по пустякам. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 160 с.

присутствии (интонирующем напряжении становления), человек «преображается». «Вещь» (das Ding) в перекрестье «четверицы» озарена событием, она выступает из события как *сбывающаяся*. Это «обратная перспектива» повседневного существования, именно в ней разворачивается «конкретная метафизика» бытия. Вещи выходят в мир, мир позволяет им быть, мир вещей сменяется вещами в мире, мир являет себя и человек входит в этот «подлинный» мир, движется по его внутримирным магистралям. Мир явлен как возможность и полнота самоосуществления, пространство «человеческого» усилия сбываться. Подробнее отношение человека и вещи в горизонте события «захваченности» поэтическим текстом будет рассмотрено в соответствующем параграфе далее.

Поэтический текст, развернувшийся в событие «захваченности», дает слово бытию как актуальной возможности (напряженность экзистенции есть, в этом смысле, активная ипостась, реализующаяся в конкретном действии). Это бытийная аура языка, понятого как «артикулированное пространство присутствия всего того, что открыто опыту, желанию и мысли»²³², проясняется в событии «захваченности».

В заключение первой главы следует еще раз обозначить внутреннюю логику разворачиваемого повествования, поскольку избранная методологическая линия постижения события «захваченности» поэтическим текстом (и уникального способа существования в нем) предполагает поступательное движение от прояснения проблемного поля (и когерентного ему методологического аппарата) к дальнейшему исследованию структуры события поэтической «захваченности». Обозначив направленность критической онтологии на исследование *события*, мы постарались показать напряженный извод мысли, фиксирующий примат экзистенциального опыта. Событие является особым пространством, в котором «преображенному» сознанию

²³² Мамардашвили М. Европейская ответственность // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация : Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 41.

открывается его бытие (в модусе онтологической разомкнутости присутствия) как бытие в горизонте мирового времени. Существовая в пространстве «языкового каркаса», человек, тем не менее, способен выйти в допредекативную непосредственность переживания мира в «захваченности», спровоцированной бытийными операторами поэтического искусства. Поэтический опыт, изымающий человека из мира утилитарного отношения, открывает особое поле (*уровень*) связи человека с вещами мира, позволяет открыть скрытые в повседневности силы и способности, понять, наконец, самого себя как историческое существо обладающее судьбой в *целом* мире.

ГЛАВА 2. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ СОБЫТИЯ «ЗАХВАЧЕННОСТИ» ПОЭТИЧЕСКИМ ТЕКСТОМ

2.1 Пространство событийной «захваченности» в дискурсе онтогерменевтики

2.1.1 Исходные посылки подхода к исследованию поэтической «захваченности»

В работе «Поэтика пространства» Гастон Башляр называет феноменологическое исследование поэтического высказывания «мгновенной метафизикой»²³³. Указывая на еще не проясненную область исследования поэтической образности в онтологическом и антропологическом пространстве, он предложил исследовать тонкую сферу поэтического воображения. Подчеркивая методическую необходимость быть «очевидцем образа в самую минуту его появления, – Башляр пишет, – если существует некая философия поэзии, эта философия должна рождаться и возрождаться по велению некоей звучной стихотворной строки, в абсолютном слиянии с неким отдельно взятым образом, а точнее говоря, из восторга, вызванного новизной этого образа»²³⁴. Этот наблюдаемый во внутреннем опыте эффект *восторга*, может быть прояснен как гениальная структура события «захваченности» поэтическим произведением. Рефлексивно настроенный взгляд, направленный на аналитический аппарат «Поэтики пространства», способен различить первые, но весьма уверенные шаги к построению феноменологической герменевтики, обращенной к постижению внутренней структуры события, спровоцированного бытийными операторами искусства.

Вопрос о построении «поэтической философии», по строгости близкий к вопросу создания критической метафизики как таковой, носит конкретный методологический, а именно – онтогерменевтический, характер. Речь идет отнюдь не об эксплуатации поэтических образов, прояснении социальных и

²³³ Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. 352 с.

²³⁴ Там же. С. 6.

иных подтекстов художественного произведения (не о своеобразной литературной критике или психоанализе сложносочиненного текста) путем пускай последовательной, но, все же, деструкции высказывания. Тем более что «Нарушить стройность стиха, так же как кто-то порой нарушает стройность философской системы, – это преступление, даже святотатство»²³⁵, как весьма справедливо замечает Эмиль Чоран. Речь идет о проекте некоей феноменологической, поэтической герменевтики, призванной открыть непроясненность событийной природы поэтического (и из этой открытости вопроса воззвать к основаниям разворачивающегося в событии «метафизического» акта). Это значит – обнаружить событие «захваченности» как особое пространство, форпост пограничной сферы бытия сущего и, тем самым, наметить возможности «позитивного» истолкования внутренней механики события, «обращающего» участвующих в нем. Это разговор не столько о смысле, вычитываемом образованным «читателем» (с последующей проекцией этих образов на бытийные феномены²³⁶), сколько разворачивание особой конфигурации существования читателя, самовоспроизведение его исконной природы во множестве инореальных (то есть лежащих вне сферы обыденной жизни) способностей.

Итак, отметив а) исходные положения экзистенциально-феноменологического и онтологического понимания мира и мира искусства, и б) исходную специфику человеческого бытия в пространстве художественного произведения, обозначим основные фигуры подхода к конкретному исследованию сферы поэтического.

Учитывая, что данное исследование посвящено событию, разворачивающемуся в пространстве поэтической речи (событию «захваченности» поэтическим текстом), следует, во-первых, обозначить конкретные онтологические домены рассмотрения, во-вторых, определить

²³⁵ Чоран Э. М. Признания и проклятия: Философская эссеистика / Пер. с фр. О. Акимовой. СПб.: «Симпозиум», 2004. С. 10.

²³⁶ Данный подход также имеет место быть, однако подобное проецирование носит «слабый» характер философского «подшива» к поэме.

границы самого события «захваченности» поэтическим (то есть сферу реализации событийного опыта) и, в-третьих, необходимо подвергнуть герменевтическому и антропологическому рассмотрению участников разворачиваемых отношений.

Обозначив исходный принцип методологического подхода к исследованию избранной проблематики как *онтогерменевтическое прояснение структуры опыта «захваченности» поэтическим текстом* (и последующее антропологическое истолкование способов человеческого бытия в нем), подчеркнем, что обращение к онтологическому анализу в современной, критической ситуации представляется необходимым. Онтологический вопрос о «корневых значениях» понятий сферы событийной «захваченности» есть философский вопрос в том смысле, что такая философия «задает вопрос о бытии до его расщепления на универсальные сущности и конкретные содержания»²³⁷. Это вопрос к сфере поэтического искусства, звучащий следующим образом – каковы сущностные черты того, что участвует в бытии и событии художественного творения, каковы базовые структуры и механизмы события бытия произведения (и человеческого бытия в нем)? П. Тиллих подчеркивает: «Нельзя избежать онтологии, если хочешь что-то знать! Ибо знание означает понимание чего-то как бытия. А бытие – это бесконечно запутанная текстура, описание которой есть никогда не кончающаяся задача онтологии»²³⁸. Онтология, таким образом, есть базис герменевтического и антропологического исследования (и всякой метафизической системы в целом), ориентированный на анализ реальности, с которой мы сталкиваемся в стремлении обнаружить структурные элементы, обуславливающие для человека участие в бытии (в данном случае – в бытии, разворачивающемся внутри сферы поэтического опыта).

²³⁷ Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 19.

²³⁸ Там же. С. 20.

2.1.2 Эстетическое и дискурсивность: от многообразия эстетического опыта к опыту языка

Обозначив исследовательское поле как пространство эстетического опыта, следует ввести ряд уточняющих положений, позволяющих очертить конкретику сферы поэтического. Речь идет о прояснении отношения эстетического как такового и дискурсивности (языка вообще). Закономерен вопрос – обязательно ли эстетическое должно быть завязано на поэзии и на языке? Ответ на поставленный вопрос определяет исследовательские границы работы (и выходит за ее пределы, дабы очертить конкретный исследовательский фарватер).

Рассматривая проблему эстетического в пространстве актуального экзистенциально-онтологического и герменевтического исследования, можно констатировать, что исходная проблематика эстетического как такового естественным образом выходит за пределы дискурсивности (языка литературы и поэзии в частности). И в этом смысле надлежит конкретизировать исследуемую область. В рамках данной работы рассматривается *эстетическое, которое возникает в домене дискурсивности*. Разумеется, можно не связывать эстетический опыт, эстетическое переживание, только с текстом, но поскольку хромотопное содержание анализируемого события «спровоцировано» инерцией стихотворной строки, *поэтическим словом*, то эта связь необходима.

Подчеркнем, что сфера эстетического опыта охватывает широкое поле реализации, в которую входит не только языковой дискурс, но и иные формы (к примеру, визуальный или религиозный опыт), обладающие собственной логикой, несводимой к вербальному или письменному тексту. Так, говоря о «визуальном повороте», И.Н. Инишев проясняет своеобразие визуального опыта, опираясь, в частности, на труды и исследования Г. Бёме²³⁹. И.Н. Инишев пишет: «...швейцарский искусствовед и по совместительству один из двух авторов “иконического поворота” Готфрид Бём так характеризует идею

²³⁹ Böhm G. Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens. Berlin: Berlin University Press, 2007. 282 p.

специфически образной логики: “Образы обладают своей собственной, только им принадлежащей логикой. Под логикой мы понимаем: консистентное производство смысла за счет подлинно образных средств. И с целью пояснения мы добавляем: эта логика не предикативна, т.е. не образована по модели предложения или других языковых форм. Она не проговаривается, она реализуется в восприятии”»²⁴⁰.

Отмечая, таким образом, отношение дискурсивного и эстетического (как диалектического отношения части и целого), подчеркнем, что поэтическое выступает здесь как *часть* всего объема эстетического (во всем многообразии его осуществления), однако часть, которая может рассматриваться (в избранной методологической линии) как необходимый материал в деле «онтологической экзегезы» (онтогерменевтики) бытия произведения.

В действительности же мы должны пойти дальше и задаться вопросом о внутреннем отношении эстетического (как такового) и поэзии. Обладает ли искусство, в частности – поэзия, некоей привилегированностью в деле онтогерменевтического прояснения опыта «захваченности» (прояснения онтологической структуры и логики события)? Учитывая, что возможна феноменология иных форм опыта, которая при позитивном вопрошании бытия также даст определенную структуру события, подчеркнем, что в рамках данного исследования мы берем в качестве источника (материи, на которой разворачивается событие и, тем самым, вычленяем его структуру) поэтический текст, руководствуясь положением о самой культурно-исторической ситуации. Мы «существуем» (описываем и понимаем себя) именно в реальности языка и традиции. Учитывая *практическую* направленность герменевтического вопрошания в домене событийной «захваченности» поэтическим, подчеркнем: «...осуществиться можно лишь в пространстве языка, в артикулированном пространстве»²⁴¹.

²⁴⁰ Инишев И. «Иконический поворот» в теориях культуры и общества // Логос. 2012. №1 (85). С. 206.

²⁴¹ Мамардашвили М. Европейская ответственность // Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 42.

Поэзия дает такой регистр существования в языке, который способен открыть доступ к пространству бытийной «захваченности» (как пространству преобразующей экзистенцию разомкнутости). Поэтическое, таким образом, выступает здесь как материя опыта, в коей феноменолог может развернуть и зафиксировать структуру события «захваченности» текстом произведения. Это экзистенциальный разворот того опыта, который конкретное «я» читателя испытывает (может испытать). «Привилегированность» поэзии отмечена здесь самой силой стихотворной строки, изымающей «захваченного» субъекта из мира повседневного существования. Не являясь единственным источником событийной «захваченности», поэзия является единственным источником, чья экзистенциальная сила контроля реальности открывается в самом тексте. Текст предстает как источник – сам феномен, а не вторичная предикация и регистрация опыта (текст и есть *как* (осуществление в динамическом аспекте) бытия в событии). В сущности, само произведение, как отмечалось выше, есть «экзистенция», территория возможного опыта (опыт зависит от формы, преобразующей и направляющей устремления «души» читателя). Поэтический текст выступает здесь как *экзистенциально напряженная форма*, «продолжающая» существо человека, выступая уникальным органом (медиатором), связующим «читателя» с миром и его содержанием.

2.1.3 Текст как экзистенциально напряженная форма

Отмеченная выше способность произведения выступать непосредственно в качестве «экзистенции», предполагает исследование формальных особенностей механики включения в событие «захваченности» поэтическим текстом. Рассмотрению формальных особенностей текста посвящено немало работ и специальной литературы, анализирующих *художественную форму* с различных точек зрения. К литературоведческим работам, закономерно выходящим к философскому осмыслению онтологических и культурологических оснований бытия произведения, можно отнести замечательные труды С.С. Аверинцева, М.М. Бахтина, М.Л. Гаспарова, Ю.М.

Лотмана. Собственно философское рассмотрение – в рамках избранной методологической линии – представлено работами Х.-Г. Гадамера, В.Д. Губина, В.Н. Железняк, В. Изера, М.К. Мамардашвили.

В.Н. Железняк отмечает, что сама поэтика произведения несет на себе печать «жизни сознания» автора²⁴². Она выступает как расширенная монограмма, фиксирующая авторский событийный опыт. Это «жизнь», получившая эпифаническое выражение в конкретном художественном образе²⁴³. Более того, сама жизнь есть результат творчества, результат конкретной работы сознания, поскольку в нем (произведении) оно становилось как деятельное («мое») сознание.

Отличие повседневного бытия и бытия в искусстве разительно, оно ощущается человеком в событии как встреча с «подлинной реальностью»²⁴⁴ (доселе скрытой и угадываемой лишь интуитивно в обостренной жажде целостности). Событие искусства открывает «захваченному» сознанию «новую реальность»: «Новая реальность есть мир, актуализирующий мое прошлое и располагающий его в объективно заданном настоящем. Нас переполняет счастье, когда мы действительно узнали (вспомнили) вещь. Радость вызвана замыканием двух токов: вещь явлена нашему сознанию, а наше сознание во всей глубине своего бессознательного открылось (явило себя) вещи»²⁴⁵. Это замыкание провоцирует катарсический экстазис.

Условия этого замыкания/размыкания в феноменологической оптике рассматривает, в частности, В. Изер (обнаруживая известную близость к мысли, с одной стороны, В.В. Набокова, У. Эко²⁴⁶ и, с другой, Ж.-П. Сартра²⁴⁷).

²⁴² Железняк В. Н. Художественная феноменология М. Пруста // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. №3 (9). С. 110–115.

²⁴³ М. Пруст пишет: «Настоящая жизнь, в конце концов открытая и проясненная, следовательно, единственно реально прожитая жизнь – это литература». Пруст М. Обретенное время. М.: Наталис, 1999. С. 192.

²⁴⁴ «Подлинная реальность» – пространство существования человека в мире в модусе осмысляющего раздумья; в экзистенциальной перспективе может рассматриваться как переживание целостности собственной экзистенции в «захваченности» событием.

²⁴⁵ Железняк В. Н. Художественная феноменология М. Пруста // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. №3 (9). С. 111.

²⁴⁶ Эко У. Роль читателя. Исследование семиотики текста. М.: АСТ, 2016. 640 с.

В работе «Процесс чтения: феноменологический подход»²⁴⁸, Вольфганг Изер предстает как теоретик рецептивной эстетики, опираясь на работы представителей феноменологической школы мысли, прежде всего – Х.-Г. Гадамера и Р. Ингардена. Изер обращает внимание на структурную организацию текста, его интересует потенциальные возможности текста, актуализируемые в процессе чтения: «Текст предлагает некие схемы, позволяющие пролить свет на содержание, но настоящее понимание произведения приходит только в процессе его конкретизации»²⁴⁹. Философ подчеркивает, что само произведение обретает действенную силу в тот момент, когда происходит *совмещение* текста и воображения читателя. Можно добавить, что точка этого совмещения не фиксируется, ее топика не может быть обнаружена в пространстве обыденного сознания, но само это осуществление происходит в действительности опыта, следовательно, в действительности мира «преображенного» присутствия читателя.

Действительно, «мир в литературных произведениях сконструирован из преднамеренных коррелятов предложений (термин Ингардена)»²⁵⁰, пишет Изер, подчеркивая, что это не готовая и окончательная форма, поскольку ее еще надлежит «наполнить» воображением. Усилим – наполнить экзистенцией, открыть эту форму как экзистенциальную, как источник событийного опыта автора, форму, провоцирующую нас на ответные действия (на самоопределение в пространстве текста). Несомненно, «чтение – творческий процесс, значительно более сложный, чем простое восприятие написанного»²⁵¹.

Структура, позволяющая удерживать «захваченное» в событии текста сознание, связывается Изером с процессами *антиципации* и *ретроспекции*. Внутри напряженной ситуации забегания вперед и одновременного

²⁴⁷ Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова. Мн.: ООО «Попурри», 1999. 448 с.

²⁴⁸ Изер В. Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория. Антология / Сост. И. В. Кабанова. М.: Флинта: Наука, 2004. С. 201–224.

²⁴⁹ Там же. С. 201-202.

²⁵⁰ Там же. С. 204.

²⁵¹ Там же. С. 207.

отступления назад, читатель способен открыться опыту автора, вступить с ним в экзистенциальную коммуникацию по поводу мира и самого себя.

При условии того, что событие действительно «захватило» человека в собственные силки инореальности, феноменологически настроенный взгляд способен обнаружить в реализации события внутреннюю интенцию *свободы* присутствия как необходимое условие самого события (и бытия в нем). В действительности, только в событии свобода открывается как *возможность* осуществления *нашего* бытия, простертого как в прошлое, так и в будущее. Потенция свободы *уже* содержится в экзистенциально напряженной форме произведения (открывающего в своей структуре формации антиципации и ретроспекции). Это уже не столько свобода продуктивного воображения, сколько онтологическая свобода выбора себя в бытии. Говоря о свободе (высвечиваемой в структуре эстетической коммуникации) как о коренном принципе бытия читателя, следует подчеркнуть, что это «*конечная свобода*» (П. Тиллих). Свобода и Ничто, определяющие, согласно Ж.-П. Сартру, общую онтологическую конструкцию человека²⁵², строго говоря, конструкты не человеческого существа, но элементы *das Dasein* фундаментальной онтологии. Тиллих вводит понятие «*конечная свобода*» для обозначения уникального характера *свободы человека*, понимая ее как свободу, ограниченную *судьбой*²⁵³. Мир произведения разворачивается как мой мир, бытие в нем и есть *мое* бытие. Существование, «преображенное» в событии, усиливается в своем экзистенциальном звучании и сказывается в последующем действии (а, следовательно, и в формировании траектории индивидуальной линии судьбы).

Вольфганг Изер предлагает следующую трактовку процесса чтения: «Действительность литературного текста состоит в кажущемся воспроизведении и в последующем отрицании знакомой действительности. То, что по началу выглядело как подтверждение наших готовых, предвзятых

²⁵² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.

²⁵³ Тиллих П. Систематическая теология. Том 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с.

мнений, ведет к нашему отказу от них, что подготавливает нас к переориентации в широком смысле. Только когда мы избавляемся от предвзятости и покидаем надежное убежище привычного, мы открываемся новому опыту»²⁵⁴. Этот «новый опыт» события не связан с интеллектуальным познанием, он *переживается*, а не познается (В.В. Набоков говорит о некоем «позвоночном» чувстве, пронизывающем холодке онтологического присутствия). При чтении вне события «захваченности», мы способны усваивать информацию, даже получать некоторое интеллектуальное удовольствие, из события же открывается то, что не схватывается сознанием, но что «захватывает» сознание и в самом этом акте «преобразует» его (делает его действительно индивидуальным, а не усредненным). Это и позволяет человеку быть участником ситуаций, происходящих в различных семантических мирах культуры, а также обретать и воплощать опыт, не доступный в мире его повседневности. Более того, «вернувшись» из мира произведения (событийной модификации присутствия с присущими ему характеристиками), человек, обогащенный событийным опытом, способен открывать свое действительное положение в мире и культуре («прозревать», как бы извне видеть мир и разворачиваемые в нем отношения).

Попытка В. Изера представляется весьма убедительной, истолкованная же в рамках онтологии события, она обладает мощным эвристическим потенциалом. Рассматривая форму, философ фиксирует свое внимание на тех возможностях языка и читательского воображения, что обуславливают возможность события, но не рассматривает само событие, его исследовательский интерес лежит в иной области. Указанные Изером механизмы интроспекции и ретроспекции, удерживающие сознание «в тексте» и открывающие ему пространство для свободной игры воображения – необходимые элементы экзистенциально напряженной формы произведения. Однако за формациями забегания и возвращения, лежат конкретные экстазы

²⁵⁴ Изер В. Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория. Антология / Сост. И. В. Кабанова. М.: Флинта: Наука, 2004. С. 219–220.

времени, которые (во внутрисобытийной «пространстве») будут рассмотрены далее.

В поэтическом произведении напряжение «захваченности» усиливается. «Экзистенция» удерживается энергией метафорического переноса, метафора, понимаемая в онтологическом дискурсе как активная *ситуация*, есть процесс «живого» эйдетического варьирования. В метафорическом переносе звучит музыка становящегося бытия, его «голос», глоссолалия. Силки поэтически организованного текста, воздействующие на «захваченного» событием «субъекта», погружают его в стихию чистой эйдетической музыки времени, на фоне которой проступает само Бытие как призыв, обращенный к *совести*, совести, слиянию экзистенциальных горизонтов «автора» и «читателя» в конкретном усилии самоопределения.

Следует подчеркнуть, что событие, разворачиваясь в бытии ситуации конкретной экзистенциально напряженной формы, разверзает иное пространство человеческого присутствия. К нему невозможно подойти с меркой, используемой при аналитике пространства повседневности, некоей линейкой для расчета геометрического пространства расположенности предметов вокруг нас, пространства, с одной стороны, метафизически осмысленного новейшей европейской философией (Р. Декарт, Г.В. Лейбниц), с другой стороны, – налично понятого пространства реакции и деятельности активного мозжечка. Анализируя прежнюю метафизическую традицию, М. Хайдеггер укажет на принципиальную упущенность из рассмотрения пространства бытия человека *мирности* мира, как его сущности²⁵⁵.

Топика событийного пространства не может быть описана «извне», она реализуется в актах сотворения этого пространства (в конкретной практике индивидуального бытия). Для прояснения этой мысли воспользуемся методологическим замечанием К. Барта. Определяя предмет и задачи «Очерка догматики», философ пишет: «Когда мы называем церковь субъектом

²⁵⁵ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей», 1998. С. 189.

догматики, то имеем в виду следующее: там где занимаются догматикой, исследуя или уча, там пребывают в пространстве церкви. Тому, кто хотел бы иметь дело с догматикой и сознательно поместил бы себя при этом вне церкви, придется считаться с тем, что предмет догматики останется для него чем-то чуждым, и не следует удивляться, что он уже с первых шагов утратит ориентацию и будет действовать разрушительным образом»²⁵⁶. Это методологическое положение имеет далеко идущие импликации для всякого философского (в особенности феноменологического) исследования и может быть транспонировано на исследование события «захваченности» поэтическим текстом, а также на дальнейшее герменевтическое прояснение поэтической «захваченности» событием бытия.

«Захваченность» поэтическим текстом есть пребывание *внутри* события, спровоцированного погружением в поэтический мир, воздвигаемый самосущим словом произведения. «Захваченность» есть *свершение события*, мы уже в событии – когда мы «захвачены». Мы выпадаем из повседневного времени, из обыденности, мы погружаемся в «себя» (тем самым открывая способ отношения к миру, противоположный обыденному). Здесь разворачивается «конкретная метафизика» поэзии. Наличный «эмпирический субъект» остается в мире, но он уже «обращенный» субъект, «субъект», обусловленный событийным содержанием. Мы говорим о событии «захваченности» как об опыте непосредственного переживания-экзистенции, в коем реальность конкретного человеческого существования и его расположенности преобразуются.

Выход в событие предполагает переключение бытийных регистров существования в пространстве и времени. Выход из потока обыденности и погружение в мир произведения открывает онтологичность времени присутствия в событии. Однако следует подчеркнуть, что время обыденности также реально, но оно скорее онтично, нежели онтологично. Наше пребывание в мире повседневности – также пребывание в мире, где есть время, предметы и

²⁵⁶ Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 2000. С. 12.

отношения. Но отношение здесь – «инструменталистское» отношение, существование среди вещей-для-чего-то; «эмпирическое Я» – это Я, определенное эффективностью поставляемых и решаемых задач; а отношения – бесконечное целеполагание вовне. Внутри события реальность разворачивается иначе. В поэтическом событии вещи открываются в своей эйдетической полноте. Мы имеем дело с «эйдосом» вещи, развернутым во всей полноте самообусловленности. Диалектический принцип эйдетической феноменологии А.Ф. Лосева²⁵⁷ позволяет зафиксировать органическую, сенсуальную и поэтическую энергемы слова, описать внутреннюю логику пяти эйдетических форм предметности, то есть обнаружить движение к «уплотнению» эйдоса, к его явленности в четвертой ипостаси тетрактиды²⁵⁸ – в *факте, наличности, ставшести*. Эта диалектика разворачивается в особом напряжении бытия, требующем особой экологии и пространства возможности.

Подчеркнем, конкретная форма выражения может быть представлена как уникальная мелодия произведения, обусловленная «авторским» стилем. Событие «удерживается» мелодикой, настроение разворачивается как охватывающий человека мелос, «возникающий из чистого движения интонаций, из первично-исконной музыки... Музыка – в выразительных особенностях интонаций, в вокализме словесной материи, в ритмах, паузах, звуко-высотных всплесках»²⁵⁹. Музыка, возвещающая о тайне времени, есть пластическое воплощение и выражение времени. Внутрисобытийное время переходит здесь во внутрисобытийное пространство, являющееся настроением. За тканью словесной материи звучит музыка, открывающая горизонты

²⁵⁷ Лосев А. Ф. *Философия имени* // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.

²⁵⁸ Определив бытийное становление, А.Ф. Лосев подчеркивает: «Оно [становление] требует *ставшего, факта, наличности*, которая бы *несла* на себе становление. Как иное, принимая на себя одно, становится многим, и как иное, принимая на себя многое, превращается в становление, так иное, принимая на себя становление, необходимейшим образом есть *ставшее*, то, что именно становится. Но, неся на себе третье начало, *факт* несет на себе и весь триадный смысл целиком». Лосев А. Ф. *Диалектика художественной формы* // Лосев А. Ф. *Форма – Стиль – Выражение*. М.: Мысль, 1995. С. 13.

²⁵⁹ Железняк В. Н. Вечно другой (к вопросу о сериально-вариационной технике в современной поэзии) // Я и Другой в пространстве текста: межвуз. сб. науч. тр. Пермь – Люблина, 2009. Вып. 2. С. 115.

инобытия и являющая диалектику перехода пространства в иное время и времени в иное пространство. Некоторые ключи к постижению диалектики этого перехода можно обнаружить уже в теории хронотопного единства М.М. Бахтина, в диалектике художественной формы А.Ф. Лосева.

Завершая данный очерк, отметим, что существование присутствия в событии «захваченности» экзистенциально напряженной формой поэтического текста есть уникальная мелодия индивидуального бытия, встраивающаяся в *tóvos* «событийного тела» человека. Эта мелодическая напряженность обладает особой аурой. В.Д. Губин говорит о ней как об атмосфере, подобной атмосфере Святого Причастия²⁶⁰. Эта атмосфера возникает из уникальной сгущенности среды, обусловленной взаимодействием человека и вещи в экзистенциально напряженной форме как события мира. Это взаимодействие, выраженное в «захваченности» поэтическим текстом в наибольшей интенсивности, и есть мир *моего* присутствия, развернувшийся в живом становлении произведения.

2.2 Интерпретация основных понятий сферы событийной «захваченности» поэтическим текстом

2.2.1 «Автор» и «читатель» как участники экзистенциального диалога

Вопрос о событийной «захваченности» поэтическим текстом предполагает вопрос о том *кто*-захвачен и *чем*-захваченности (в данном случае эти вопросы есть конфигурация вопроса расположенности – «где»), что предполагает ряд методологических замечаний и пояснений.

Прежде всего, следует сделать два замечания.

Во-первых, учитывая специфику используемых понятий, с одной стороны, воспринимаемых как «преодоленные»²⁶¹, с другой, как необходимые в деле формального определения структуры эстетической коммуникации (и ее

²⁶⁰ Губин В. Д. Поэзия вещи // Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 216.

²⁶¹ Это положение связано с известными событиями, произошедшими в интеллектуальной жизни континентальной философской традиции в 60-70-ые годы XX столетия.

базовых компонентов), подчеркнем, что данное противоречие «снимается» использованием феноменологического метода (редукции). Зафиксировав феномены и редуцировав понятия (лишив их «прежнего» смыслового содержания), мы полагаем смысл представленных терминов особым образом.

И, во-вторых, учитывая «онтологическую прививку» к герменевтическому методу, заметим, что подразумеваемое дескриптивное описание структур художественного произведения в событии «захваченности», полагает последующую интерпретацию событийных структур *изнутри* встречи с поэтической реальностью, включая *сам процесс* этой встречи, что определяет логику рассматриваемых понятий и их последующее истолкование.

В известном «провокационном» эссе Р. Барта провозглашается «смерть автора»²⁶², что предполагает его («автора») упразднение как вспомогательной фигуры литературоведения. Барт предлагает заменить «автора» понятием «скриптор». Абсолютное начало субъективности как Творца конкретного произведения упраздняется, на его место приходит ткач, собирающий полотно произведения из бесконечного числа нитей текстов культуры. Более того, философ подчеркивает, что «смерть автора» есть законная, диалектикой предустановленная плата за возможность «рождения читателя». Однако нивелирование фигуры «автора» – сильный, даже через чур сильный жест радикально настроенного ума XX века – следует понимать как обострение или экзацербацию, нежели конкретную хирургическую операцию.

Фигура «автора» связана с тем бытийным источником «голоса», который «будоражит глубины духа» (дремлющую потенцию самосознания, возможность реализации экзистенции), способную развернуться в событийном пространстве. И, в этом смысле, «автор» есть источник возможного опыта «инобытийного полета»²⁶³, воплощенный в поэтике конкретного произведения. Вопрос об

²⁶² Барт Р. Смерть Автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 384–391.

²⁶³ «Инобытийный полет» – концепт для обозначения пребывания *внутри* мира художественного произведения (и соответствующего ему событийного содержания опыта). Рассматривая пространство произведения в качестве самостоятельного и целостного

«авторе» есть вопрос о «стиле» (форме), о специфике активного порождающего (творческого) начала.

«Автор» способен из ситуации собственной «захваченности» событием «откровения» (присутствия истины как полноты мира в явленности предметов и отношений), извлечь сердцевину явленной ему несокрытости истины и заключить ее в *экзистенциально напряженную форму* (произведение). Это стояние на пределе, выход к бытийному горизонту здесь-наличествования. Поэтический опыт есть *бытие-на-пределе*, «захватывающее» и «обращающее» напряжение бытия, схваченное метафизической интуицией Поэта.

Рассматривая специфику творческого акта в экзистенциально-феноменологическом аспекте, В.Н. Железняк отмечает, что в основе поэтического творения лежит инобытийный сдвиг, непрерывное бегство от зафиксированного Я²⁶⁴. «Сознание» поэта, фиксирующее реальность событийной «захваченности» в конструкции конкретного произведения, представляет собой медиум иного: «Поэтический гений есть готовность принять другого, дать ему возможность выразить себя, позволить ему жить своей жизнью, в том числе – породить свое собственное инобытие и превращаться в него»²⁶⁵. Медиумальность иного, присутствующего в момент поэтической грезы в пространстве бытийно-обращенного «сознания», открывает обратную сторону профанного и обыденного Я. Медиум открывает подлинную реальность бытия-экзистенции «захваченного» Я. Подлинный мир входит в медиальный круг «поэтического сознания» и оседает в поэтической конструкции. Поэта («автора») больше нет, он растворился в *настроении* открытой им инореальности. Он присутствует в открывающемся читателю настроении экзистенциально напряженной формы.

хронотопного единства, отметим, что сущность этого поля реализации опыта отлична от бытия в повседневности.

²⁶⁴ Железняк В. Н. Вечно другой (к вопросу о сериально-вариационной технике в современной поэзии) // Я и Другой в пространстве текста: межвуз. сб. науч. тр. Пермь – Люблина, 2009. Вып. 2. С. 110–116.

²⁶⁵ Там же. С. 110–111.

Учитывая фундаментальное качество сознания – *интенциональность*, мы можем обнаружить отличие «обыденного» сознания от «поэтического». Отрицание сознанием самого себя в пользу другого в модусе «обыденного» бытия всегда замыкает такое сознание на собственной «психологии» (мы понимаем другого из психологической аналогии с самим собой, нагружая его своим собственным опытным содержанием), то есть мы не способны покинуть сферу Я. «Поэтическое» же сознание «легко совершает трансцензус за свои пределы, ибо в этом-то и состоит его предназначение»²⁶⁶. Однако следует отметить, что трансцензус осуществляется отнюдь не к метафизическим высотам, но к эстетически воспринятым вещи и сущему мира. Автор фиксирует в произведении феноменальные границы (дабы преодолеть их), обращаясь к символическим маркерам, давая опыту (более того, фиксируя опыт через-) визуальные и акустические образы²⁶⁷. Обращенные к внутренним «струнам» нашего Я, «образы», вибрирующие из «сейчас» поэтической грезы, проникают в прошлое и, будоража его, воздействуют на будущее (возможное будущее), формируя «событийное тело» личности. Эта вибрация задает экзистенциальный тон мелодии настроенности. Под «читателем», в таком случае, следует понимать субъекта поэтической «захваченности», обретающегося в событии и обусловленного внутрисобытийным пространством-временем конкретного произведения. «Читатель» есть со-участник разворачивающейся мистерии явления истины, «преобразующей» все его существо в экзистенциальном диалоге с «автором», открывающим пространство бытийной разомкнутости силой собственного трансцензуса к иному.

Работа поэта как «автора» произведения есть фиксация смыслового движения в нагруженных веществом значениях языка, являющих музыку инобытийного поэтического полета. «Бытийно обращенное Я поэта “ничтожит” вещный мир, заставляя его исчезать в бесконечных метафорических сдвигах-

²⁶⁶ Железняк В. Н. Вечно другой (к вопросу о сериально-вариационной технике в современной поэзии) // Я и Другой в пространстве текста: межвуз. сб. науч. тр. Пермь – Люблина, 2009. Вып. 2. С. 114.

²⁶⁷ Это могут быть образы картинной рамы или окна, порога дома, экрана и т.д.

переносах. Спонтанная отрицательность, инобытийность переносит нас в стихию времени»²⁶⁸, внутрисобытийного времени как времени поэтической «захваченности».

Следует подчеркнуть, что рассмотрение авторского опыта, *создающего* произведение, есть «внешняя» сторона данного исследования, она требует самостоятельного рассмотрения в рамках весьма обширной проблематики природы творчества как такового. Мы же *уже* имеем дело с произведением, до возможного события встречи и «захваченности» – *произведение уже есть*, уже включено в систему культурной традиции, уже определено рамками возможных форм выражения. Поэма, по крайней мере, должна быть написана. И «свой автор» уже должен быть найден.

Дистанция между «автором» и «читателем» есть стремительно сокращающаяся дистанция встречи – до полного нивелирования различия как события, встреча в опыте первичной до-предикативной интуиции бытия, до самого различения на субъект и объект. Встреча случается в «музыкальном настроении» поэтического произведения, изымающего очарованное сознание из повседневности и обыденной суеты. В событии «читатель» выходит в мир, открытый «автором», в этом горизонте мира они способны встретиться, встреча и есть акт со-творения бытия-ситуации: «Творчество имеет место там, где происходит встреча, которую следует рассматривать как центр и источник творческого акта»²⁶⁹.

Интуиция «встречи» (присутствующая в произведениях Б. Пастернака, О. Мандельштама, А. Тарковского, И. Жданова...) – не психологическая интуиция, но онтологическая и даже «метафизическая». Погруженные в пространство-время события произведения (в его хронотопную целостность), «автор» и «читатель» ведут диалог о вещах и предметностях мира, вдруг открывших свою общую судьбу. Это открытие дается в непосредственном

²⁶⁸ Железняк В. Н. Вечно другой (к вопросу о сериально-вариационной технике в современной поэзии) // Я и Другой в пространстве текста: межвуз. сб. науч. тр. Пермь – Люблина, 2009. Вып. 2. С. 115.

²⁶⁹ Мэй Р. Мужество творить. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2008. С. 83.

переживании интуиции жизни: «Жить – это значит ощущать жизнь, осознавать свое существование, где “осознавать” подразумевает не интеллектуальное знание, не какие-либо специальные познания, а удивительное присутствие жизни для каждого»²⁷⁰. Это «подлинная жизнь», в том смысле, что это и есть жизнь, а не фантом или отражение жизни (обыденное представление становится с ног на голову). Фраза М. Пруста о литературе как подлинной жизни (подлинно прожитой жизни) становится уже не столько художественным жестом, сколько конкретным утверждением примата онтологической полноты инобытия произведения над усеченностью «обыденной» жизни.

Диалог, разворачиваемый в пространстве текста между «автором», «читателем» и «вещами» (экзистенцией «захваченного» и вещами поэтического мира), в экзистенциально-онтологическом контексте позволяет прояснить инстанцию экзистенциально напряженной формы как бытие (бытие ситуации). «Автор», «опредмеченный» в поэтике конкретного произведения, есть медиум, медиальное суб-бытие как возможность встречи в ситуации. «Ситуация – это... пространство встречи мира и человека. Мир и человек в ситуации... образуют единую структуру. Ситуация – это способ существования человека»²⁷¹, изменение Я-читателя в ситуации «захваченности», способность соотносится не просто с обстоятельствами и предметами мира ситуации, но с активным порождающим началом этой ситуации (Я-автора, совершающего трансцензус для предоставления места Я-читателю в зазоре разомкнутости) и есть событие. Нахождение в нем есть развертка пространства экзистенциального диалога как пространства присутствия его участников. Это пространство «захваченности» есть пространство *разомкнутости-к-истине*.

²⁷⁰ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / пер. с исп.; отв. ред. М. А. Киссель. Москва, 1991. С. 169.

²⁷¹ Мануковский В. В. Экзистенциальное содержание понятий «встреча» Г. Марселя и «пограничная ситуация» К. Ясперса // Вестник ЧелГУ. 2012. №4 (258). С. 122.

2.2.2 «Вещь» в событийном горизонте «захваченности»

Обозначив в третьем параграфе первой главы исходные положения понимания способов бытия человека и вещи в мире повседневности и в мире искусства (развернутых в перспективе различения темпоральных токов и типов мышления в модусах расчет/осмысление), мы показали фундаментальное различие способов их существования в мире как таковом. Событие, реализующееся в опыте искусства, открывает вещь в ее онтологической данности как феномен Бытия, как элемент осуществляющейся в мировом времени судьбы. Речь о том, что вещь в своей эйдетической и онтологической полноте выступает в событии искусства, она предстает уже не одной из многих (а значит – заменимых) в мире вещей, но вещью в мире. Однако подчеркнем, что мало зафиксировать это различие, нужно рассмотреть его содержание. Обозначив территорию поэтической «захваченности» как событийный горизонт, в котором осуществляется экзистенциальный диалог, рассмотрим вещь в ее событийном «веществовании», являющемся «захваченному» субъекту поэтической грезы.

Следует сказать, что вещь, конечно, не может существовать в событии отдельно от воспринимающего, ее артикуляции суть артикуляции нашего существования. Интуиция ее восприятия для нас, рождающихся, как отмечает П. Тиллих, номиналистами и склонных представлять мир как совокупность вещей²⁷², она есть конечная точка взгляда, предел сенсорного постижения. Однако ее «веществование» в мире «захваченности» событием интенсифицируется, она выступает в эйдетической полноте как «насыщенный феномен», больший, нежели сумма потенциальных восприятий, распростертых во времени актуального восприятия в повседневности. Именно такая,

²⁷² Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 19.

«насыщенная» вещь осмыслена философом и воспета поэтом: «Затем что – голос вещь, а не зловещ – / материя конечна. Но не вещь»²⁷³.

Интерпретация вещи поэтом и метафизиком, разворачивающаяся, в данном случае, как экзистенциальная аналитика пребывания в событии «захваченности», есть «откровение» сущности всякой мировой предметности, данной в событии, то есть в пространстве иного, нежели повседневное и рассудочное бытование, пребывания человека. С.С. Аверинцев отмечает, что с течением времени, обусловленном развитием техники, науки и общественной практики, произошла подмена вещи «предметом», нивелировавшая ее действительную целостность²⁷⁴.

Обыденная реальность предстает перед человеком как предметный мир, являющийся рациональному взору в «прозрачных» формах, допускающих логическую фиксацию содержаний и данностей «застывшего бытия» как знакомого и привычного мира. Событие актуализирует интенциональности и опыт иного («непостижимого» – в терминах С.Л. Франка) рода. Это «непостижимое» не безусловно непостижимое (поскольку способно встретиться в составе опыта), но нечто такое, что не может быть разложено в логике понятия, усмотрено ясно и отчетливо или воспринято как знакомое, вечно повторяющееся содержание бытия. К этому (скрытому в повседневности) слою реальности дает доступ опыт событийной «захваченности», из него же исходит поэт, улавливающий «потаенные» нити полотна бытия. Поэт преклоняет колени и собирает в форму слова, нежно исходящие, по слову Р.-М. Рильке, из несказанного.

Выделяя три позиции разума относительно вещи, С.С. Аверинцев указывает на ее «эйдетический» уровень²⁷⁵, подтверждая мысль о вещи как уникальном феномене бытия. Этот уровень реализуется в пространстве экзистенциально напряженной формы. Человек в мире произведения стоит не

²⁷³ Бродский И. Посвящается стулу. URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=7790> (дата обращения: 12.07.2018).

²⁷⁴ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. С. 46–50.

²⁷⁵ Там же. С. 48.

перед обыденными вещами-инструментами, но вещами собирающему полноту индивидуального материального и эйдетического «веществования» вещей. В пространстве экзистенциального диалога человек осознает и выстраивает себя в соответствии с открывающимся миром смысловой полноты в присутствии. Такая встреча с уникальной и целостной вещью дает глубокий катарсический эффект. М. Мерло-Понти отмечает: «Порой говорят, что вещь и мир таинственны. Они действительно таинственны, если не ограничиваться их объективным аспектом. И если поместить их в поле субъективности, они даже абсолютно таинственны...»²⁷⁶.

Вещь в событии дается через *воспоминания* впервые коснувшейся вещи мира, человек обретает ее эйдетическую сущность (как полноту присутствия) в художественном анамнесисе: «Вещь – повод, чтобы мы *вспомнили* ее, точнее – все то, что связано с ней в нашей жизни»²⁷⁷. Воспоминание это происходит, как отмечает Хайдеггер, в тишине мира, то есть вдали от гама интеллектуальной и обыденной «болтовни», инструментального отношения к «подручному». Вещь некогда коснулась человека в *настроении*, заявила о себе в его присутствии. Отголоски этой встречи в настоящем пробуждает звучащая стихотворная строка, открывающая за материей слов ситуацию встречи. При этом в инобытийном полете событийной встречи вещи не даются как их прошлое (помеченные единственно знаком *нашего* их использования), они звучат в настоящем, звучат из будущего времени возможной встречи, излучая импульсы в тонкие сферы нашего восприятия и предпочтения – из единого поля бытия (понятого как *ordo amoris*), «окрашенного» настроением «автора» (угадавшего или, как порой кажется, подглядевшего нашу личную, интимную близость с вещами нашего прошлого).

С.Л. Франк, говоря о благоговейном трепете к непостижимому и неизвестному, напоминает, что опыт этот пробивается к культурному человеку,

²⁷⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента, 1999. С. 427.

²⁷⁷ Железняк В. Н. Художественная феноменология М. Пруста // Вестник Пермского Университета: Научный журнал. 2010. Вып. 3 (9). С. 111.

непрерывно застигая его врасплох, эхом из детства. Эхо это пробуждает воспоминания о состояниях, в которых вещи и мир являлись непостижимой тайной. Это прошлое, в более или менее, но всегда усеченной форме, продолжают жить в человеке и позже. Священный трепет объемлет человека в «захваченности», при переживании *красоты* – в искусстве, в природе, при очарованном всматривании в человеческое лицо. Это могут быть и иные события, потрясающие, отстраняющие обыденность, открывающие скрытую глубину мира, непостижимо тонкую его дифференциацию. Франк пишет: «Если мы обладаем интеллектуальной честностью, то мы должны признать, что это непостижимое и непонятное в нас – все, чем мы в направлении вверх или вниз не совпадаем с уровнем того, что зовется “нормальным человеком”, – составляет, собственно говоря, наше подлинное существо»²⁷⁸. Непостижимое открывается как реальность, лежащая в ином измерении, нежели предметный, постижимый логическими операциями мир. Погружение в этот мир «обращает» человека, изменяет экзистенциальную оптику восприятия. Все знакомое растворяется, будничное исчезает, все возникает в новом, «преображенном» облике. Строго говоря, те установки и «машины обращения», вызывающие такую сцепку глубинного опыта прошлого с актуальным экзистенциальным актом, мы и назвали бытийными (событийными) операторами.

Поэтическое слово открывает инореальность мира вещей и отношений в произведении. Сам регистр представления вещи в искусстве определяет возможность ее полного присутствия (полноты в конкретном выражении). М.М. Бахтин показывает этот разворот вещи в реальности произведения. Сохраняя общую интенцию истолкования хронотопа как пространственно-временной целостности, философ концентрирует внимание на реальности художественного хронотопа: «в литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время здесь сгущается, уплотняется, становится

²⁷⁸ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 191.

художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времен, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем»²⁷⁹.

Мир произведения, представляющий собой целостный универсум, открывает «захваченному» событием «субъекту» ту инореальность, в коей отношения человека и целого мира обретают полноту выражения и очевидности. Эта полнота открывается в особом модусе времени присутствия, полнота открывается в самой данности вещи в событии. Для прояснения трансформации времени события воспользуемся образом из Святоотеческой традиции. Святитель Афанасий Великий, повествуя о жизни преподобного Антония, говорит: «Не временем, как полагал он [преподобный Антоний], измерять должно путь добродетели и подвижническую ради неё жизнь, но желанием и произволением. По крайней мере, сам он не памятовал о прошедшем времени, но с каждым днем, как бы только полагая начало подвижничеству, прилагал вящий труд о преспеянии, непрестанно повторяя сам себе павлово изречение: *задняя забывая, в предняя же простираяся* (Флп. 3, 13) и также припоминая слова пророка Илии, который говорит: *жив Господь, Емуже предстою пред Ним днесь* (3 Цар. 18, 15). Ибо, по замечанию Антония, Пророк, говоря “днесь”, не прошедшее измеряет время, но, как бы непрестанно полагая еще только начало, старается каждый день представить себя таким, каков должен быть являющийся пред Бога...»²⁸⁰. В этих словах находится ключ к пониманию диалектики временности человеческой расположенности, того «проекта набрасывания», которым является человек в бытийном стоянии пред/в-свете Бытия. Эта схематика времени, проистекающего из «здесь и сейчас» события (сопрягающего в себе «прошлое» и «будущее» время), обнаружится и в самом способе поэтического бытия человека.

²⁷⁹ Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе* // Бахтин М. М. *Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет*. М.: Художественная литература, 1975. С. 235.

²⁸⁰ Святитель Афанасий Великий. *Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах* // Святитель Афанасий Великий. *Избранные творения*. М., 2006. С. 8.

В.Д. Губин, говоря о вещи как о посреднике между человеком, миром и Богом, указывает на ее принципиальную неисчерпаемость: «Она тысячами видимых и невидимых переходов связана со всеми частями мира, и почувствовать, выразить эту связь может только художник или философ...»²⁸¹. Задача этого раскрытия видится философу как необходимое условие в деле понимания самого себя, понимания «своего места в этой бесконечной мистерии бытия»²⁸².

Явленная в событийном горизонте «захваченности», вещь предстает в своей эйдетической полноте (и энергетической плотности). Бытийный оператор экзистенциально напряженной формы провоцирует воспоминание о вещи в полноте не только индивидуально-эмпирического, но и возможного опыта «автора», реализующегося в экзистенциальном диалоге. В событии вещь *лучится смыслами*, излучая непременно большие пучки энергией и значений, нежели буквальная семантика в повседневном словоупотреблении. Оказываясь перед вещами мира (но не миром вещей), «обращенный субъект» поэтической «захваченности» открывает мир как пространство активного самоопределения.

2.2.3 «Поэтическое слово» как имя и каркас событийного мира художественного произведения

Вещь, выкликнутая из бытия в онтопоэтической номинации, не замыкается на материи, она имеет не бытующее, но бытийное осуществление. В своей полноте вещь *лучится смыслами*, обретает индивидуальный лик. Так М. Хайдеггер говорит о «выкликании» вещи, о том, что «подлинная вещь» поется²⁸³. Ее эйдетическая сущность коренится в *поэтическом слове*. В нем (как возможном материале актуализации), открывается возможность аналитического постижения мира, явленного в существовании «захваченного» произведением «субъекта». В.В. Бибихин подчеркивает: «Человек в своем

²⁸¹ Губин В. Д. Поэзия вещи // Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 207.

²⁸² Там же. С. 207.

²⁸³ Heidegger M. Die Sprache // *Unterwegs zur Sprache*. Neske. Tübingen, 1960. S. 11–33.

существо, чистое присутствие и принимающее понимание, может дать слово миру... Мир требует человека чтобы показать свою истину; человек требует мира чтобы найти себя. Мир требует человека чтобы присутствовать в языке; человек осуществляется давая слово миру»²⁸⁴. Эта связь человека, мира и слова, как отмечалось, сегодня выступает абсолютной основой междисциплинарных исследований, однако сущность поэтического слова по прежнему требует пристального внимания со стороны исследователя, ориентирующегося на его практическое осуществление в событии «захваченности».

Поэт дает музыкально-поэтическое слово миру, и в этом мире становится как целостное существо. Отметим, что онтопоэтическая номинация преобразует («обращает») и самого поэта, он предстает в ином модусе существования, нежели «эмпирический субъект» повседневности, не в том смысле, что он неким образом покидает свое физическое тело и прочее (романтизированное представление о «гении», тем не менее, также имеет смысл и его мифема может быть феноменологически истолкована). Речь о том, что пребывание в поэтическом трансцензусе открывает чистую медиумальность Я-Поэта. Происходит нивелирование субъективности обыденного сознания (эмпирическое я, наполненное смутными идеями и неосознанными психическими ассоциациями, на время теряет силу). Подробнее об этом процессе мы скажем в заключительном параграфе.

Каким образом поэтическое слово, являющееся пространством экзистенциального диалога, *аурой* «места» (невидимым каркасом, *свечением*, светом которого озарено событие и его участники), в котором Человек встречает Вещь, разворачивается в реальность (становится текстурным полем реализации событийных отношений)? Ответ на данный вопрос есть прояснение архитектоники и механики поэтического слова, сопрягающего онтологический, экзистенциальный и психофизический горизонты присутствия.

Исходная постановка вопроса о бытии поэтического творения присутствует в экзистенциальной герменевтике языка М. Хайдеггера.

²⁸⁴ Бибихин В. В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 92–93.

«Поэтическая герменевтика» восходит к основным позициями экзистенциальной аналитики «Бытия и времени», однако в полной мере ее положения разворачиваются после так называемого «поворота». Они представлены во множестве небольших докладов Хайдеггера о поэзии Гёльдерлина, Г. Тракля, П. Целана. Сама специфика подхода заключается здесь в погружении герменевтической проблематики в стихию поэтического текста, артикулирующего истину бытия.

Во второй половине XX века Жак Деррида подвергнет позицию хайдеггеровского вопрошания художественного творения критике: «...пожалуй, известный фонологизм у Хайдеггера имеет место, некритическая привилегия, которой он, как все на Западе, наделяет голос, определённую “субстанцию выражения”. Эта привилегия... даёт о себе знать, например, в многозначительном преобладании массы “фонетических” метафор, в размышлениях об искусстве, всегда ведущих через примеры, выбор которых очень характерен, к искусству как “введению истины в действие”... по Хайдеггеру все искусства разворачиваются в пространстве поэмы, которая представляет собой “существо искусства”, в пространстве “языка” и “слова”»²⁸⁵. Однако эта критика найдет весьма ощутимый отпор в работах исследователей, развивающих проблематику реальности, культуры и искусства в рамках экзистенциально-феноменологической мысли.

Рассмотрим позиции «поэтической герменевтики» подробнее. Язык, согласно Хайдеггеру, *действительно* говорит только в поэтической речи, истина обретается только в изреченном поэтом о судьбе мира, «язык – и в этом состоит главная новация Хайдеггера по сравнению с традиционным пониманием речи – не сводится к словарю и грамматике, *язык есть всё изреченное в нём*»²⁸⁶. Поэт *взывает* (и в этом *зове* выражается уникальность способа его существования) к вещам, заклинает их «имена»: «Завербованные

²⁸⁵ Деррида Ж. Позиции. М.: Академический проект, 2007. С. 19.

²⁸⁶ Железняк В. Н. Герменевтика поэтического текста М. Хайдеггера // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2013. №8 (47). С. 68.

языком вещи (в результате акта номинации) пребывают, делятся, присутствуют в данном “здесь”. Такое пребывание вещей, вызванных речью, и есть мир»²⁸⁷.

«Захваченное» поэтическим событием, присутствие-Dasein, совершая трансцензус, становится между миром и вещами, являющимися и являющими в своей разноликости мир. Но бытие не есть разноголосица ликов и личин, оно есть целое, оно и есть мир, включающий в себя присутствие и вещи в их незамутненном единстве встречи. В.Н. Железняк подчеркивает: «...за внешним ликом вещей скрыта середина, сосредоточие конечного и бесконечного, земного и небесного, человеческого и божественного»²⁸⁸ – именно в этом напряжении элементов «четверицы» Хайдеггером раскрывается глубина события в онтологической проблематике. Истина события есть примирение мирского и мирового – вещи и бытия в пространстве «захваченности». В этом примирении (самом акте его осуществления) проступает временность присутствия, только в этом горизонте возможно прояснение индивидуальной траектории судьбы, единства человека и мира.

Анализируя онтологическую конструкцию художественного творения, Хайдеггер отмечает: «Красота есть способ, каким бытийствует истина – несокрытость (Unverborgenheit)»²⁸⁹. Истина-красота – не красота нормативной эстетики, но бытийная красота сущности мира. Ее явление сопровождается катарсическим эффектом, конкретным опытом переживания «инобытийного полета»: «Прекрасное не отличается такими свойствами, которые оставалось бы лишь распознать в предмете, – оно должно быть засвидетельствовано субъективным моментом, а именно возрастанием чувства жизни»²⁹⁰. В этом смысле, искусство есть пространство экзистенциального, непонятийного понимания истины.

²⁸⁷ Железняк В. Н. Герменевтика поэтического текста М. Хайдеггера // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2013. №8 (47). С. 69.

²⁸⁸ Там же. С. 70.

²⁸⁹ Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А. В. М.: Академический проект, 2008. С. 31.

²⁹⁰ Гадамер Г.-Г. Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 106.

Проясняя положения хайдеггеровской мысли, Х.-Г. Гадамер указывает на «онтологическое» различие между обыденной и поэтической речью: «В отличие от обыденной речи, поэтическая речь, равно как и философская... обладает способностью замыкаться на себя и, материализуясь в отвлеченном “тексте”, быть тем не менее высказываемым как бы автономно, “собственной властью”»²⁹¹, силлабо-тоническая структура стиха (выражающая уникальность конкретного произведения, его неповторимый взгляд на мир) организуют «стабилизирующие факторы, которые удерживают затихающее и ускользающее слово»²⁹². Эти «стабилизирующие факторы» удерживают слово-бытие в рядах метафорических серий и переносов, организующих внутренний мир произведения, его ландшафт и архитектуру. «Стихотворение не отражает мир, оно впускает его в себя, давая ему быть таким, какой он есть, незримый новый отрешенно царящий в покое»²⁹³, пишет В.В. Биbihин. Стихотворение становится *ситуацией*, бытием мира, в котором происходит экзистенциальный диалог.

Подчеркнем, что пространство экзистенциально напряженной формы, выступающее миром, местом экзистенциального диалога для участников разворачиваемого события «захваченности», не есть безвоздушное пространство платоновских идей, оно конкретно, нагружено специфической материей эйдетической явленности вещей и энергией «обращенного сознания». Каркас поэтической конструкции слагается в единое целое из «напряженности словесного поля, из напряжения звуковой и смысловой энергии, сталкивающихся и меняющихся слов...»²⁹⁴.

Указав на исходную «инобытийность» (специфичность присутствия в ситуации произведения) участников экзистенциальной коммуникации, а также сущностное своеобразие «опосредующего» пространство событийного диалога

²⁹¹ Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 117.

²⁹² Там же. С. 120.

²⁹³ Биbihин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 97.

²⁹⁴ Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 121.

слова, следует остановиться на самом способе осуществления *поэтического слова*. Онтологическую основу слова рассматривает в частности А.Ф. Лосев²⁹⁵, выстраивающий оригинальное эйдетико-феноменологическое учение об «имени». Данный подход, дающий тонкую дифференциацию структуры языка, позволяет обнаружить специфику бытия поэтического слова и его силы в явлении «вещей» в экзистенциально напряженной форме произведения. Уже у о. Павла Флоренского можно обнаружить мысль о том, что истина вещи предстает в ее имени (ухватывающем некую мистико-магическую реальность), имена, строго говоря, и есть познаваемая магическая реальность²⁹⁶. «Поэтическое слово», реализующееся в экзистенциально напряженной форме, мы будем рассматривать как *имя*. В рамках данного рассмотрения имени предполагается не гносеологическая, но онтологическая спецификация.

Вводя данную аналитику в контекст нашего исследования, заметим, что в собственно-онтологическом взгляде учение о языке Лосева строится вне сферы отношения языка и языковой деятельности субъекта. У Алексея Федоровича данный извод мысли связан со следованием религиозно-философской традиции, полагающей рассматривать язык как одну из форм энергичной эманации Первосущности. Язык (имя) здесь форма эманирования самопонимающей Первосущности. В критической перспективе феноменологического истолкования, мы можем обозначить этот процесс эманации как проступание смыслов в ситуации события «захваченности». Смыслы (сущности) не даются как инструменты для «подручного» использования в пространстве произведения, но они составляют мир, в котором «захваченный» субъект может понимать и истолковывать себя. Это уже не экзистирование сущности в отношениях, описанное Гегелем в большой «Логике», но само бытие как бытие ситуации, в которой осуществляется

²⁹⁵ Отметим, что на формирование «философии языка» А.Ф. Лосева оказало влияние как имяславское движение в православии, так и взгляды В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, Г.Г. Шпета, И.А. Ильена, а также теория символа Вяч. Иванова (понимающего символ как особый тип мышления), мысль А.А. Потемни, о. П. Флоренского.

²⁹⁶ Флоренский П. А. Имена. СПб.: Авалонь: Азбука-классика, 2007. 336 с.

становления «субъекта». Учитывая данное замечание, рассмотрим учение об имени подробнее.

А.Ф. Лосев исходит из мысли о том, что «вещь» и «имя» могут быть частично отождествлены между собой («вещь» здесь, конечно, не чувственный объект внешнего мира, но «сущность»): **«слово, или имя есть смысл, или понимание, разумеемая сущность»**²⁹⁷, имя есть смысловая энергия сущности предмета. Философ подчеркивает: «Энергия сущности есть смысловая изваянность сущности, неотделимая от самой сущности, но отличная от неё»²⁹⁸. Л.А. Гоготишвили, поясняя мысль А.Ф. Лосева, отмечает: «Имя, которое сущность дает сама себе с точки зрения инобытия, есть энергийная скрепа между нею и инобытием, скрепа, без которой, т.е. без именованя, по Лосеву, между ними разверзлась бы дуалистическая бездна. Именование становится внутренним стержнем бытия»²⁹⁹. Экстатическое исхождение Первосущности из себя, обуславливающее создание целостного образа и являющееся условием самопонимания Первосущности в метафизической традиции, «снимается»: Первосущность, понятая как Бытие, получившая статус Бытия в бытии-ситуации конкретного «здесь-бытия» как его экзистентное становление, присутствует в мире произведения (и в мире культуры) как *след*, эпифеномен. Имя, понятое как «скрепа» биполярного универсума, может рассматриваться в нашем контексте также как «скрепа», но удерживающая мир произведения в самом себе как единую хронотопную целокупность. Словесная ткань, содержащая в себе имя как свою сущность, выступает как *каркас* событийного мира.

Важно подчеркнуть, что Лосев отвергает понимание слова как пассивного передатчика истины, язык это не бесстрастный медиум или инертный посредник между вещью и человеческим словом. В имени вещи, в частности, соединяются а) *внутренний* смысл вещи, б) его внешнее самовыявление в

²⁹⁷ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 742.

²⁹⁸ Там же. С. 751.

²⁹⁹ Гоготишвили Л. А. Религиозно-философский статус языка. Послесловие // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 913.

образе и с) энергия активного участия в «инобытии», то есть возможность действия на арене взаимного общения вещи с другими вещами, участниками мира ситуации. Философ пишет: «Имя вещи есть прежде всего слово о вещи. А слово есть продукт сознания. Это само сознание, которое породило из себя кристаллы смысла... аморфная текучесть сознания кристаллизуется; его темная бездна расчленяется, осознание высветляется; его непроглядная ночь слепых ощущений уходит с небосклона человеческих интуиций. И рождается слово, загорается смысловая заря восходящих имен, поднимается солнце наименованного и все именующего разума. Слово и имя есть расцветшее сознание, созревший смысл, осознавший себя взрослый ум»³⁰⁰.

Сознание в пространстве поэтического события есть *осознанное бытие* ситуации. Сознание-бытие в событии, воздвигающем самосуший мир произведения, становится «взрослым умом», его становление есть «преображение», трансформация наличного, эмпирического Я, высвобождение потенциальных сил и способностей, реализующихся в мире произведения. «Вещь» также преобразуется, она поднимается, переносится в мир «смысла», будучи *понятой*, она получает полноту осуществления. Это, в сущности, и есть катарсическое «преображение». «Обращение» и реализация скрытых сил «захваченного» событием субъекта также сопровождаются экстазом. В.Н. Железняк отмечает: «Экстаз – это выход за пределы мирской самости, к бытийным границам себя самого как сущего... Экстаз выводит нас за пределы дурной субъективности, то есть модифицирует наше наличное бытие таким образом, что оно превращается в медиум-посредник бытийных смыслов...»³⁰¹. Это уже не наше наличное Я, но наше подлинное Я, понятое как временность, развернувшаяся в акте проступания онтологических смыслов, как энергия времени, реализующая смыслы: «имя может стать энергией... Имя... есть не сама активность соответствующего осмысления, общения, оформления вещи

³⁰⁰ Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 815–816.

³⁰¹ Железняк В. Н. Метафизика воли в прямой и обратной перспективе. Пермь, 1997. С. 43.

или ее окружающего, но – только потенция всего этого... потенциальная энергия»³⁰².

Обозначенная в предыдущих пунктах эйдетическая и смысловая полнота вещи теперь становится очевидной. Поскольку внутреннее строение вещи обеспечивает достижение ею своего расцвета только в имени, а имя обретается в *живом* понимании, то оно в полной мере реализуется в пространстве экзистенциально напряженной формы, то есть в событии.

С определенной степенью образности можно сказать, что поэтическое слово реализуется в событии как *имя*, но как слово в нем оно есть *свет* – не то, что видно, но в свете чего видно. Слово дает «материю» смысловой явленности Именам-участникам экзистенциального диалога в событии произведения. Но здесь же проступает его (слова) двойственность и конкретная действенность, дав материю для реализации потенциальной энергии имени в бытии-ситуации, оно как слово отступает, выступая уже в качестве музыки (в конечном счете, музыки времени), в качестве мелоса, удерживающего образные ряды в общении и самоопределении субъекта «захваченности».

Каркас мира экзистенциально напряженной формы строится, прежде всего, внутренней формой самого языка, реализуемого в конкретном тексте. Здесь работают конкретные языковые механизмы словообразования. Это сфера междисциплинарного исследования, которая включает в себя философию текста, семиотику, ономастиологию, дериватологию³⁰³ и другие дисциплины. Конструирование мира поэтического произведения и соответствующего пространства развертки события завязано на морфологии и грамматике, а также на конкретном синтаксисе. Каркас мира строится не из корней слов, но из приставок, суффиксов, артиклей, падежных окончаний и т.д. «Материя» корня слова даст энергию разворачивающемуся в событии имени, но *возможность* действия (само пространство возможных взаимодействий) именованных эйдосов, определяется структурой конкретного текста и его синтаксиса. Так

³⁰² Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 832–833.

³⁰³ Мурзин Л. Н., Штерн А. С. Текст и его восприятие. Свердловск: Изд-во УГУ, 1991. 172 с.

семь нот обретают индивидуальность и неповторимость мелодии благодаря их конкретной графике на нотном стане. «Перестановка» даст новую мелодию. «Перестановка» запятой – кардинально меняет *смысл* ситуации в предложении. Эта изначальная константа событийного каркаса мира сохраняет его уникальность для нас, обогащение экзистенциальным опытом позволит выстраивать новые конфигурации в присутствии, но это будут конфигурации одного мира произведения. Однако это тема уже другого исследования (которое может быть развито, к примеру, в диалоге с теорией лингвистической относительности Сепира–Уорфа, «лингвистической феноменологией»³⁰⁴).

В работе «Вещь и имя» А.Ф. Лосев пишет: «Именем и именами пронизана вся культура сверху донизу, все человеческое бытие, вся жизнь. Без имен жизнь превратилась бы в смерть и неисчерпаемое богатство социального бытия превратилось бы в бытие слепых и глухонемых. Философия, в которой не решена проблема имени, есть философия слепых и глухонемых. Именем скреплено, освящено и даже создано решительно все, и внутренне и внешне. Без имени мир превратился бы в глухую бездну тьмы и хаоса, в которой никто ничего не мог бы ни различить, ни понять и в котором и не было бы никого и ничего. С именем мир и человек просветляется, осознается и получает самосознание. С именами начинается разумное и светлое понимание, взаимопонимание и исчезает слепая ночь животного самоощущения»³⁰⁵. Это «пробуждение», которое описывает Алексей Федорович, начинается в событии, но не замыкается, не останавливается в нем, поскольку «вернувшись» в мир повседневного бытия, человек оказывается обогащенным опытом событийной встречи с вещами мира. Строго говоря, только тогда человек и осознает себя человеком, становится историческим существом, ощущает свою судьбу. Эта *интуиция* (в мире повседневности событийный опыт присутствует в интуитивной форме) становится основой должного поступка, то есть

³⁰⁴ Бородай С. Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации // Вопросы языкознания. 2013. №4. С. 17–54.

³⁰⁵ Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 880.

судьбоносного поступка в той или иной ситуации. В.В. Бибихин отмечает: «В событии вещи как чистой вести впервые дает о себе знать, осуществляется и начинает свою историю человеческое существо»³⁰⁶.

С возрастающим господством «постава», поэтическая речь вырождается в обыденную, расслышать *зов* бытия становится все труднее, обрести свое Имя – еще сложнее. Эстетическое отношение к сущему и вещам мира, медитация и рефлексия, уступают место прагматической эффективности использования «предметов», конкретным технологиям шаблонного действия. Человек все глубже погружается в настоящее время наличного бытия. Та «красота», о которой Хайдеггер говорит как об «истине», ускользает, оставляя неутолимую жажду целостности. Тоска по экзистенциальной подлинности (воспринимаемой как основание индивидуального бытия) в мире, лишенном тайны и непостижимого, не находит выхода, что имеет тяжелые, деструктивные последствия. Верна артистически-метафизическая позиция, утверждающая «письмо» и медитации поэтических строк конкретным способом «заботы о себе». Слово, способное развернуться в имя в событии «захваченности», становится чистой возможностью самосохранения человеческого в человеке и культуре.

Итак, подчеркнем, что в событии «захваченности» поэтическим текстом человек и вещь встречаются в пространстве экзистенциального диалога. Это пространство обусловлено поэтическим словом как светом, дающим энергию «веществования» участникам «метафизического акта» события. Воздействие поэтического «образа» (то есть конкретного мира ситуации) на «захваченных» участников диалога, обладает весьма странной особенностью, будучи не порожденным, оно всегда предстает как порождающее. Событие герметично и не подвергается влиянию извне, то есть из «прошлого/будущего» времени *повседневной* жизни. Напротив, «сила образа пробуждает отзвуки в далеком прошлом, и трудно даже сказать, насколько далеко будут они отдаваться и как

³⁰⁶ Бибихин В. В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 83.

скоро смолкнут...»³⁰⁷. Это прошлое – и его влияние на настоящее и будущее – разверзается в экстатическом переживании первоначальной (дореклексивной) интуиции обнаружения «себя» присутствующим в мире перед вещами в их смысловой полноте. Это та интуиция детства, что открывает мир как непостижимый и таинственный, мир как мир возможностей оставаться, по выражению М.К. Мамардашвили, *живым*.

Следующий этап герменевтического исследования поэтического текста, реализовавшегося в событии «захваченности», предполагает переход от I) герменевтики события «захваченности» поэтическим текстом к II) герменевтике поэтической «захваченности» событием. Рассмотрев участников диалогического пространства экзистенциально напряженной формы, надлежит сконцентрироваться на самом «человеке», раскрыть уникальность его существования в мире *поэтической* «захваченности».

2.3 Пространство и время в событии поэтической «захваченности»

2.3.1 Настроение как пространство событийной «захваченности» поэтическим

Проблема пространства занимает сегодня одно из центральных мест в актуальных философских исследованиях различных школ, направлений и стратегий мысли. Учитывая избранную методологическую линию, восходящую к феноменологической традиции и проекту «фундаментальной онтологии», развитой в диалоге с философской антропологией М. Шелера, следует подчеркнуть, что проблема пространства в работах М. Хайдеггера представлена в весьма сжатом виде, содержится имплицитно и требует прояснения. Данное обстоятельство вытекает из самого замысла «Бытия и времени», поскольку смысл бытия как такового раскрывается в этой работе через феноменологическое постижение темпоральности сущего *Dasein*. Обратное

³⁰⁷ Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. С. 7.

движение истолкования бытия через пространство намечается лишь в «поздних» работах, во «Времени и бытии», «Вещи» и других докладах³⁰⁸.

Однако неявные импликации пространственной проблематики в «Бытии и времени» способны развернуться в самостоятельные концепты, обладающие мощным эвристическим потенциалом. П. Слотердаjk подчеркивает: «лишь немногие интерпретаторы Хайдеггера поняли, что под программной рубрикой “Бытие и время” скрывается также и революционное в своем подходе исследование проблемы бытия и пространства. Захваченные хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой времени, мы, как правило, упускаем из виду, что она связана с соответствующей аналитикой пространства, поскольку обе они в свою очередь основываются на экзистенциальной аналитике движения»³⁰⁹.

Следуя путем феноменологического рассмотрения проблематики бытия, М. Хайдеггер открывает и описывает структуры человеческого существования, которые являются абсолютно предпосылочными относительно сознания (мышления – и всякой рефлексии в целом). Более того, эти структуры выступают основополагающими и для эмоциональной сферы (онтология здесь предшествует чувству³¹⁰). Чтобы реализовать возможности когнитивной и эмоциональной жизни во всей индивидуальности и конкретности, человеку необходимо *существовать определенным образом*. Онтологический проект имплицитно предполагает здесь выход к онтоантропологическому: «Если мы приписываем пространственность *присутствию*, то это “бытие в пространстве” надо видимо понимать из способа бытия этого сущего»³¹¹. Бытие человека по типу сущего *Dasein* открывает подлинность бытия как особый *регистр существования*. В этом смысле пространство еще нужно обнаружить.

³⁰⁸ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.

³⁰⁹ Слотердаjk П. Сферы. Макросферология. Том 1. Пузыри. СПб.: Наука, 2005. С. 342.

³¹⁰ Что подчеркивает также Пауль Тиллих, см.: Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 128 с.

³¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ад маргинем, 1997. С. 104.

Мысль о «поверхностном» понимании проблемы пространства в естественнонаучном поле созвучна мысли К. Ясперса, противопоставляющего бытие в экзистенции научной рациональности. Понятия *мира* и *экзистенции*, раскрываемые у Ясперса в категориях *объемлющего* и *объемлемого* (категорий имеющих пространственную метрику), подчеркивают неправомерность объективистского подхода, разделяющего реальность на объект и субъект (важно подчеркнуть, что между объемлющим и объемлемым существуют тонкая диалектическая связь, а не сухая механическая обусловленность). Ясперс подчеркивает невозможность прямого указания на бытие как «предмет», поскольку бытие не исчерпывается механической тотальностью сущего. Повседневность принимается как само собой разумеющееся пространство объектов, социальных ролей, масок и т.д., и, вообще говоря, исчерпывается наличным сущим: «Наличное бытие для нас настолько само собой разумеется, что мы подчас не ощущаем тайны, заключающейся в простом сознании реальности: я существую, вещи существуют»³¹². Однако за метрикой повседневной ориентации в мире открывается более фундаментальная основа, а именно – экзистенциальная метрика.

Ясперс подчеркивает, что «бытие в мире», «предметное бытие» есть вещный уровень бытия. Философствование, сопряженное с ним, есть «ориентация в мире». Оно разворачивается как различные уровни коммуникации (а) эмпирической, б) сознания вообще (рассудок), в) духовного Я (разум), однако не доходит до г) экзистенции). Слой наличной данности фиксируется эмпирически и рационально в науке и остается поверхностным уровнем, поскольку раскрывает только внешне-телесный уровень человека. Хайдеггер же обращает внимание на исходные онтологические механизмы развертки пространства в бытии конкретного сущего *Dasein* (в антропологической топике – конкретного человека, существующего в экзистенциальном регистре).

³¹² Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 427.

Сфера пространства в рамках «фундаментально-онтологического проекта» работы 1927 года рассматривается, в сущности, в 3-х параграфах третьей главы первого раздела: § 22-24. Строго говоря, обозначенная проблема решается через рассмотрение и диалектику экзистенциала «In-Sein», «в-бытии» (и его модусов, экзистенциалов «близости», «отдаления» и др., понятых в активном и переходном значениях). Она фундирована в экзистенциальной аналитике как проблема существования конкретного сущего Dasein в мире. Для ответа на вопрос о том, что представляет собой пространство в свете экзистенциального вопрошания о смысле бытия, следует в первую очередь определить, что значит присутствовать в бытии и, затем, подвергнуть герменевтическому прояснению открывшуюся структуру места-пространства. Что значит присутствовать в мире – ни среди подручных вещей, ни в мирской действительности, то есть не в том, что непосредственно нас окружает (наличном сущем, ситуациях и т.д.), но в Бытии, открывающемся и проступающем в конечности конкретного «здесь-бытия», обращая при этом это «здесь-бытие» в свой живой символ?

Расширенное толкование «In-Sein» предполагает понимание в-бытии как нахождения в мире, истолкование в-бытии как бытия-в («в» пространстве с соответствующей мироположенностью объектов). В-бытии – это отнюдь не бытие-в – не присутствие по типу воды в стакане или книги на полке книжного стеллажа: «Эти сущие, бытие которых одного-“в”-другом поддается такому определению, все имеют тот же способ наличного бытия, что вещи встречающие “внутри” мира...»³¹³. Казалось бы, все может быть обнаружено в «In-Sein». На поверхностном уровне истолкования «In-Sein» представляет собой способ бытия сущего по принципу «нечто среди других нечто», сущее среди других сущих – как расположение мест в некоторой пространственной структуре или же, как отношение тел простертых в пространстве (в структуре расширяющегося ряда – стола в комнате, комнаты в доме, дома на определенной улице, стола в космическом пространстве – и так далее). Речь

³¹³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ад маргинем, 1997. С. 54.

идет о подручном бытии простертых тел внутри мира, о вещах, встречающихся внутри мира и связанных сетью «посредственных» отношений. Подобное понимание бытия как «бытия-в...» фундировано в классической спекулятивной традиции от Аристотеля до Гегеля: вещи взаимодействуют в мире, тем самым они друг в друге отражаются – «выплескивая» все, что было в их «сущности» и так далее.

Однако Хайдеггер отчетливо показал необходимость исследования присутствиеразмерного образа бытия. Так, находясь в комнате, человек инкапсулирован в комнату, в круг существования, в конкретное наличное бытие, однако далее – в способе существования этого круга (предметностей присутствующих *при* человеке) необходимо обнаружить то, каким образом они существуют, *как* бытие проявляется в «держателе» бытия сущем *Dasein*. Человек инкапсулирован в круг своего наличного существования в пространстве – комнаты, аудитории, улицы. Сфера, в которую он заключен, очерчена силой продуктивного воображения. Мы априори находимся внутри круга нашего существования. Необходимо обнаружить в способе включенности человека в определенное пространство сам способ его существования «в».

М. Хайдеггер истолковывает уже не категории, но экзистенциалы бытия и в этом смысле следует подчеркнуть, что «в-бытии» означает такой способ бытия, который относится к «здесь-бытию», и раскрывается в определенных регистрах человеческого бытия-присутствия. Понимание экзистенциала «*In- Sein*» в данном случае предполагает, что человеческое тело (и вообще всякая телесная вещь) принадлежит не только миру подручных вещей (имеющих то или иное прагматически заданное пространственно-структурное построение и расположение). Человеческое тело, в частности, должно быть «вставлено» («встроено») в бытие, то есть Бытие должно присутствовать в ареале человеческого существования. Вещь в присутствии человека открытого Бытию

также становится открытой, она трансформируется в связи с изменением способа человеческого существования³¹⁴.

Внутреннее содержание феномена пространства раскрывается в вопрошании конкретного человеческого существования о способах его существования в различных экзистенциальных регистрах. Вопрос, в сущности, сводится к следующему – как пространство заявляет о себе в конкретном человеческом существовании?

Известные интенции «ректорской речи» Хайдеггера, выступающего за «строительство» жизни, полагают под собой далеко идущие следствия. Необходимо выстроить собственно человеческое существование таким образом, чтобы Бытие открылось. Необходимо реализовать те или иные формы активного «преображения» повседневного бытия, выводящие человека за пределы «посредственного» (ознаменованного *нехваткой*) бытия. Герменевтическое и антропологическое прояснение этих деятельных форм позволит обнаружить то, во что человек погружен, во что вживается и что преобразует.

Пространство, раскрывающееся в экзистенциале «в-бытии», является не только и не столько «пустотой», пространственным отношением между вещами, заполняющими ее. «В-бытии» есть способ бытия «преображенного» субъекта, пространственная расположенность человеческого присутствия как присутствия в *экзистенциально обжитом месте*.

Место-пространство есть проекция экзистенциальной развертки человеческого «я» в бытии³¹⁵. *Vertrautheit* – интимность, близость – означает

³¹⁴ Так в Таинстве Евхаристии происходит преобразование хлеба и вина в Плоть и Кровь Христову, а причащающиеся обретаются в едином соборном Теле, оказываясь, таким образом, активными участниками бытийной мистерии имеющей поистине космический характер.

³¹⁵ Художественный образ, позволяющий проиллюстрировать данное положение: «Оборудуя кабинет, мало-помалу придавая ему желаемый вид, он понял, что много лет неведомо для себя носил где-то внутри, точно стыдясь извлечь на свет, образ, который на первый взгляд был образом места, помещения, но на самом деле – его самого. Да, это себя он формировал, работая над комнатой. Когда он ошкуривал старые доски для книжных полок и видел, как уходят неровности, как исчезает серый поверхностный слой, обнажая само дерево, радующее глаз чистотой и богатством фактуры; когда он ремонтировал мебель и расставлял ее по

пересмотр самого способа бытия в мире. Необходимо выстраивать собственно человеческое, непосредственное существование в мире таким образом, чтобы обустроенное место было способно открыть для человека его пребывание «в-бытии». «Существование в свете истины» не задается автоматически, оно зависит от определенных усилий и практик бытия, что детально раскрывается, к примеру, в интерпретации «заботы о себе» Мишелем Фуко. Необходимо «держаться», утвердиться, обрести стабильность, выйти в исходное место, озаренное интимностью и экзистенциальной близостью. Это место необходимо искать и, более того, «возделывать».

Фундаментальная онтология открывает диалектический путь человеческого возвращения к себе в мире, обнаружения себя (как находящегося при сути определенного «обстояния» дел, наличного бытия-осознания ситуации). «Человеческая» проблематика раскрывается в феномене «In-der-Welt-Sein» как бытие с подручным, далее – открывается «мирность мира», в которой и обнаруживается это «бытие-в» (In-Sein). В сущности это движения из «заброшенности в мир» к бытию как таковому. В таком случае действительной задачей человека является «обустройство» мира, вживание, вчувствование (Einführung) в него. Следует подчеркнуть, что вместе с экзистенциалом «в-бытии» открывается и осознание того, что в мире присутствуют другие люди (das Man, mit-Sein и т.д.), а также осознание себя перед лицом Другого. Выражение «я есмь» означает присутствие при чем-то, в основании – при мире к которому человек, так или иначе, доверительно относиться. Таким образом формируется сфера «Vertraut», как сфера расположенности в бытии, как допредикативное основание человеческого присутствия в мире. Р. Достал, отмечая специфику хайдеггеровского понимания мира как целого, пишет: «мир – не нечто внешнее, но конститутивная часть присутствия... мы и в мире, и от мира. “Мирность”... есть онтологическое свойство присутствия, это наш

комнате, – в эти часы он самому себе медленно придавал определенность, самого себя приводил в некий порядок, самого себя делал возможным». Уильямс Дж. Стоунер: роман. М.: Издательство АСТ, 2016. С. 128–129.

контекст вовлеченностей»³¹⁶. Мир в онтологическом плане первичен по отношению к сущему, и по своему значению представляет нечто большее, нежели совокупность всего существующего. Однако целостность мира определена человеческой экзистенцией, наделяющей его (мир) горизонтами близи, дали, глубины (сагиттальности). Движение этих горизонтов в экстатических всплесках человеческой самости и позволяет месту (пространству) быть. Более того, позволяет выстраиваться местам в мировую линию судьбы. Точки-сингулярности (родных, любимых, захватывающих и прочих) мест в ходе жизненного пути образуют символическую карту конкретной человеческой судьбы, уникальный ландшафт конкретного человеческого существования.

Жить³¹⁷ не значит быть встроенным в бытие в смысле повседневной обустроенности, где все вещи находятся в жесткой причинно-следственной связи и обуславливают друг друга. Жизнь не есть встроенность в повседневность, бесконечную линию онтической определенности вещи другими вещами, глухой связи единого подручного целого. Можно существовать иным способом, по типу «In-Sein», который является способом существования человека в событийном регистре «захваченности». Однако для этого нужно построить из открывшейся в мире материи бытия нечто особенное, уникальное и близкое индивидуальности человека – то, в чем бытие как бытие откроется, засвидетельствует свое присутствие. Это экзистенциально освоенное пространство, подобное «хижине» Хайдеггера, мастерской Вермеера или скиту святого Антония. А также счастливому месту нашего детства, где мы впадали в поэтическую грезу и переживали мир в непосредственной близости – как тайну.

Слово «обустройство» или даже «вживание», в случае данной экспозиции, точнее, нежели слова «строить» или «жить». Буквальный перевод «wohnen» как жить – в «квартирном» плане – устраняет смысл

³¹⁶ Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера // Мартин Хайдеггер: Сб. статей. СПб.: РХГИ, 2004. С. 204.

³¹⁷ Жизнь, в данном случае, понимается как специфическая форма существования человека в мире, телеологический разворот конкретной судьбы во времени жизни.

экзистенциальной глубины, имеющей тонкую диалектику «близости» и «дали» в конкретности индивидуального человеческого существования. В сущности, *пространство не есть место, в котором человек реализует свою активность (относительно других людей и вещей) и куда он погружен, но сама развертка человеческой субъективности, событийные сдвиги экзистенциального горизонта существования от мира к «я» (самости) и обратно.* Событийность пространственного развертывания всегда будет связана со временем, она не устранима из диалектической связи пространства и времени. *Развертывание экзистенциальных горизонтов близости и дали и есть сотворение пространства, сопряженного со временем, именно по этому оно предстает как со-бытие.*

Концепт сферы «Vertraut» – близости, интимности, открывающейся в освоении места-пространства, может быть дополнен и прояснен в свете учения М. Шелера о «порядке любви» (*ordo amoris*). Согласно Шелеру вещи и предметы открываются воспринимающему не в результате активных и пассивных синтезов схватываемого хаоса восприятий, прошедших трансцендентальные структуры интеллекта. Напротив, вещи как бы выходят на контакт согласно строю (настроенности) души воспринимающего. Шелер отмечает: «...тяга и толчки, исходящие от вещей – а не от Я, в отличие от так называемых актов внимания, они ощущаются и даже подвергаются повторному упорядочению и ограничению согласно потенциально действующим установкам интереса и любви, переживаемых как готовность к соприкосновению, определяет не только то, что он замечает, на что обращает внимание, – но уже и материал того, что возможно заметить и принять во внимание»³¹⁸. Близость требует обоюдной ответственности и диалога. Выстраиваемые в *ordo amoris* отношения не связаны с работой сознания, они допредкативны и осуществляются как ориентация в *целом* мире. Ориентация, которая осуществляется в непосредственной близости с вещами, в первичной интуиции восприятия феноменов.

³¹⁸ Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 343.

Переход к *интимности места*, обуславливающего человеческое присутствие в мире, переводит разговор о пространстве в иную плоскость, плоскость отличную от пространственной развертки человека и вещей в декартовой системе координат. П. Слотердаик отмечает: «В мышлении нового времени Декартово деление субстанции на мыслящую и протяженную представляет собой самый яркий пример нежелания считать достойным специального вопроса еще и место их “встречи”»³¹⁹. В.В. Биbihин, развивая интуицию Хайдеггера, указывает на *настроение* (настроенность) бытия человека как изначальный опыт присутствия и развертки места.

В.В. Биbihин начинает движение от концептуализации понятия «мир» в естественнонаучном и философском дискурсах, указывая на невозможность адекватного схватывания концепта «мир-как-целое» в объективистских программах исследования. Мир выступает здесь базовым понятием «экзистенциальной» онтологии и онтологической антропологии. Мир связан со способом бытия присутствия (человека), в нем и, строго говоря, им (миром) человек присутствует в бытии. Мир выступает *единственным местом* и горизонтом существования и понимания, самым близким местом, в котором человек способен заявить о себе как о присутствующем.

Разворот проблематики пространства в экзистенциальной аналитике как проблематики мира и места, базируется на тонкой диалектике переходов человека из одного регистра его бытия в другой. *Человек не столько включен в определенное пространство, сколько пространство разворачивается как место, в котором человек при-сутствует*, т.е. находится при сути, в Бытии. Биbihин подчеркивает, присутствует человек *настроением*, в настроении же дается интуиция *целого* мира.

Настроение, однако, следует понимать не в психологическом контексте, но в онтологическом. В.В. Биbihин пишет: «“Целый мир” бывает, когда нас захватывает чувство, одновременно с которым мы чувствуем, что оно не

³¹⁹ Слотердаик П. Сферы. Макросферология. Том 1. Пузыри. СПб.: Наука, 2005. С. 347.

очерчено нашим телом, а относится ко всему»³²⁰. В повседневности мира *еще* нет, есть окружающая среда (Umwelt), ландшафт, географические комплексы и каскады тектонических образований. Мир проступает в событии и фиксируется как живой, конкретный символ, проступает в структурах жизненного мира как ценостноокрашенный ареал человеческого присутствия.

Человеческое существование в модусе повседневной жизни представляет собой неоформленный и спонтанный поток переживаний и, в этом смысле, оно лишено целостности переживания бытия. Череда ситуаций не раскрывается как конкретный *жизненный путь* личности. Но в событиях, прорывающих рутину повседневности, проступает мир как настроение, включающее недооформленный поток жизнеощущений в переживание целостной формы. В целостном ощущении жизни – проясненной последовательности событий, определяющих направление развития жизненного пути, просвечивает судьба, обнаруживающаяся в ретроспективном взгляде на пройденный жизненный путь, подсвеченный единством в «нашем месте», которое и есть человек в своей экзистенциальной подлинности. Жизненный путь в своей целостности проясняется как произведение искусства (то есть как единый, уникальный и неповторимый). Теперь человек обретает опору для поступка, обретает ответственность и укорененность в бытии, необходимые для «развертки другого неба» (Ф. Ницше) собственно человеческого бытия в пространстве культуры.

Пространство определяется движением экзистенциальных горизонтов человеческого присутствия в настроении: «Настроение – не “выражение” человеческого присутствия, не его форма, не способ, не акциденция. Человек присутствует как настроение»³²¹. Экзистенциальная аналитика пространства проясняет проблематику ориентации человека в мире через экзистенциалы движения (онтокинетику) человеческого присутствия. Пространство не место, в котором человек действует, движется как «неделимый» (со всеми присущими

³²⁰ Бибихин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 20.

³²¹ Там же. С. 37–38.

ему чертами и атрибутами) в великой пустоте атомистов, но сама развертка человеческой субъективности во времени. *Развертывание экзистенциальных горизонтов близи и дали есть сотворение пространства*, в котором человек обретает себя как уникальное настроение осознания бытия-ситуации.

Противопоставив «сознательной» ориентации в мире (мир как объект) вчувствование в мир как целый и завершенный (мир как экзистенциальный горизонт), следует подчеркнуть, что «субъект» не растворяется в мире, но присутствует в нем как его переживание, осознание бытия-ситуации. Реальность открывается как интенсивности и градации настроенности.

Обозначив понимание пространственности в экзистенциально-феноменологическом ключе как *настроение*, определяющее место и топику конкретного мира ситуации, проясним внутреннее содержание пространства события «захваченности» поэтическим.

Бытийные операторы поэтического искусства, провоцируя «струны» человеческой самости, актуализируют *память*, те событийные узлы, что скрыты в экзистенциальной глубине. События, связанные с высвобождением экзистенциальной глубины человеческой самости, свершившись однажды, не исчезают. «Захлопнувшись», событие переходит в потенциальность своего последующего развертывания и реализации, «затаившись» в человеческой экзистенции. Роман Ингарден пишет: «То, что однажды достигло в каком-либо “теперь” действительности и полноты бытия и наделения, никогда уже не сможет исчезнуть или быть ликвидированным из прошлого»³²². Экзистенциально напряженная форма содержит в себе *медиаторы отыгрывания настроения*, реализующиеся в уникальности конкретного человеческого «здесь-бытия», они пробуждают это «теперь» прошлого события в актуальном моменте присутствия.

Произведение, если оно действительно осуществилось, как событие сопрягает в себе прошлое, настоящее и будущее время событийного

³²² Ингарден Р. Книжечка о человеке / сост., пер. и вступ. статья Е.С. Твердисловой. М.: Издательство Московского университета, 2010. С. 152.

присутствия. Оно способно развернуться в настоящем времени как «захваченность» произведением. Событие разворачивается как «лакуна» в чье пространство-время «захваченный» субъект способен «выйти» из рутины повседневности. Это экзистирование из повседневности к Бытию (и обратно) разворачивает «подлинное» пространство как экзистенциальную близость человека и мира: «...настроение может превратиться в стихи, которые не нарушат настроения, а наоборот, дадут ему быть собой и остаться навсегда и стать настроением других людей, может быть, очень многих, может быть, настроением времени; или настроение превратится в музыку – оно ведь и так с самого начала было неслышным тоном...»³²³.

Пространство разворачивается как «мелодия согласия» человеческого существования с миром, открывшимся в онтологическом настроении присутствия (человека). Пространство раскрывается в консистентном сгущении и разряжении, как крещендо или диминуэндо интенсивности бытия. Связь со временем здесь – *quantum satis*. Не раз зафиксированные в литературе примеры: путь на эшафот может показаться незначительным, но в настроении идущего он окажется бесконечным путем. Путь Домой, на утраченную Родину, может растянуться и быть переживаемым как бесконечность или же как один шаг. Произведения литературы показывают эту «метафизику пути», проясняют хронотоп пути (в данном случае – экзистенциальное пространство пути) как целостность пространства и времени, раскрывают их взаимообусловленность в сюжете и фабуле. Примерами могут служить как классические, так и модернистские, постмодернистские произведения. Поэзия же более интенсивна в силу внутреннего музыкального звучания стихотворной строфы, она дает «прочувствовать» путь на уровне конкретного экзистенциального переживания, преобразующего «захваченную» субъективность.

Поэт в своей непосредственности восприятия мира подобен ребенку: «...при общении с ребенком имеешь дело не с его взглядами на мир, а с самим

³²³ Бибихин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 29–30.

миром, каким его делает для ребенка настроение»³²⁴. Содержащееся в экзистенциально напряженной форме настроение позволяет автору присутствовать в «теперь» читателя, захватывать его в «силки» созданной им системы образных координат, расширять горизонт его существования. Более того, экзистенциальный диалог определяет и сам *диапазон, интенсивность* существования. В настроении мир разворачивается, присутствует. Оно позволяет открывать скрытую сокровенность человека для самого себя, поскольку оно и есть самоотнесенность в горизонте мирового времени. В конце концов, говорить о мире – значит говорить о себе, прислушиваться к себе, поскольку настроение и есть сущностная характеристика человеческого бытия: «...присутствие всегда есть уже совершенное дело жития – результат некоего ис-тока в обживание, пространственность принадлежит сущности экзистенции»³²⁵.

2.3.2 Герменевтика внутрисобытийного времени поэтической «захваченности»

«Фундаментальная онтология», будучи проектом критического онтологического исследования, обозначила основную проблему «первой философии» как выявление временного горизонта в бытийной проблематике. В сущности, речь идет о том, что время оказывается горизонтом любого осмысления и понимания бытия, более того, само понимание с необходимостью осуществляется во времени. Так, бытие особого сущего, Dasein, которое одно и может понимать бытие, выступает временностью. Вообще говоря, под бытием в фундаментальной онтологии всегда скрывается исключительно бытие присутствия. При этом следует подчеркнуть, что обретаемое фундаментально-онтологическое понятие времени следует отграничить от понимания времени, которое доминировало в «традиционной» концепции времени в западной метафизике.

³²⁴ Бибихин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 31.

³²⁵ Слотердаик П. Сферы. Макросферология. Том 1. Пузыри. СПб.: Наука, 2005. С. 343.

Задаваясь вопросом о понимании бытия из времени, причем времени самого бытия (а не только времени бытия сущего), мы связываем коренную смысловую определенность бытия с его определенностью темпоральной. Фундаментальная онтология, таким образом, позволяет получить конкретный ответ при вопрошании смысла бытия (исходя из сердцевины темпоральности, заключенной во временности присутствия *Dasein*). «Вернуть присутствию его время, вырвав тем самым онтологию из сферы метафизики, это и будет означать обретение смысла бытия в целом. Смысл бытия связывается Хайдеггером с обретением временной целостности присутствия»³²⁶. Пространство «захваченности», реализуемое в искусстве, дает такую возможность, дает форму для актуализации необходимой пограничности существования.

Присутствие, в отличие от иных видов сущего, никогда не находится в своем настоящем, оно всегда озабочено собственным движением: в собственную близость (свое-прошедшее) и в собственную даль (свое-будущее). В этом раскрывается известная формула: истина бытия присутствия для этого присутствия всегда лежит в его собственном будущем и реализуется в набрасывании. «Настоящее время» присутствия проступает в экзистировании. Экзистирование может быть представлено как уход и возвращение *Dasein*, удаление (от себя в мир) и возвращение (от мира к себе), осуществляемые во временности *самоосознавания*.

Выход к миру, к людям (*Mit-sein*), суть выход к некоторой смыслоусредненности (*das Man*). Возвращение же – возвращение из этой усредненности к самому себе, к уникальному Я, открывающемуся в событии. Проблематичность онтологического времени присутствия раскрывается в экзистенциальной аналитике (как описание архитектуры внутреннего «осознания» присутствием собственной уникальности).

³²⁶ Косыхин.В. Г. Время собственное: онтология и темпоральность у М. Хайдеггера и М. Бланшо // Вестник Волгоградского. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. 2008. № 2 (8). С. 25.

Своеобразное развитие хайдеггеровской интериоризации времени присутствует в творчестве Мориса Бланшо, для которого темпоральность относится к внутреннему времени мысли (противостоящего обыденному временному потоку замутненного, аффектированного сознания). Время присутствия, внутрисобытийное время, проступает, когда мысль раскрывается как событие присутствия (противоположное обыденному времени повседневности, социальному времени и т.д.).

Внутрисобытийное время мысли, его структура, совпадает с темпоральной структурой существования «захваченного» читателя, раскрывающейся в событии поэтической реализации высказывания. Время мысли и время «захваченности», таким образом, бытие в одном регистре настроенности. Здесь все то же отступление внутрь, дистанцирование от времени обыденности, праздник³²⁷. «Поэтическое» событие разворачивается в конкретном опыте искусства, понимаемом нами как «захваченность». Она ломает привычный строй мышления, повседневность здесь прорывается и отступает, бытие предстает как становление, а сущее, «ничтожевшее» бытие, уступает место миру и вещам, миру, как способному *вместить*.

Как отмечалось, в событии поэтической «захваченности» открывается а) подлинное бытие вещей и б) наше подлинное Я (подлинная реальность), что – как процесс реализации – есть *процесс преобразования*. Этот процесс преобразования есть трансцендирование к собственной самости, нивелирование эмпирической нагруженности Я, вплоть до проявления его чистой медиумальности. Этот процесс может быть рассмотрен как «*онтологическое обращение*», разворачивающееся в событии «захваченности». При этом обнаруживается, что чувственные интересы «теряют свою мотивирующую силу»³²⁸, поскольку мы имеем дело не с наполненным смутными идеями и

³²⁷ Герменевтическое истолкование пространственно-временной структуры праздника см.: Гадамер Г.-Г. О праздничности театра // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 156-164.

³²⁸ Железняк В. Н. Медиум. Опыт онтологического истолкования кантовской философии. Пермь, 1997. С. 219.

ассоциациями Я, но с самим бытием ситуации, развернувшись из Я в настроении произведения. Это обращение несет экстатический эффект³²⁹. *Экстаз*, в данном случае, следует понимать как экзистенциально значимую категорию онтологии, фактически синонимичную категории *катарсиса*. Катарсис, имея в своем коренном онтологическом значении временную природу, выступает как структурный элемент событийного обращения: «переживание имманентной причастности бытию... состоит в одновременном переживании нашего пребывания в конкретно-чувственной ситуации... мы будем обозначать его впредь термином “экзистенциальный катарсис”... категорическим условием экзистенциального катарсиса... является актуальное переживание нами конечного временного ряда нашего существования... экзистенциальный катарсис как раз и представляет собой переживание потери вещами смысла – и его повторное обнаружения в абсолютной сущности мира... Мы овладели судьбой конечных вещей – их движение и смерть вызывают в нас катарсисное очищение. Мы постигли тщету земных страстей – и наша душа очищается от них...»³³⁰, пишет В.Н. Железняк.

Итак, рассмотрим время события как время пребывания внутри мира поэтических строк, «захвативших» читателя в вихре инобытийного полета.

Эмпирическое Я отсутствует, в то время как субъект «захваченности» присутствует, время обыденности растворяется. Вместе с исчезновением обыденного времени должен исчезнуть и сам *субъект*, который есть, не что иное, как субъект социального времени – череда или сумма собственных социальных масок, функций и т.д. «Захваченное» событием Я предстает как вновь вставший «субъект», присутствующий при вещах и открывающий за вещами новую реальность, новый горизонт – горизонт историчности, кардинально отличающийся от времени повседневности.

³²⁹ Железняк В. Н. Метафизика воли в прямой и обратной перспективе. Пермь, 1997. С. 42–43.

³³⁰ Железняк В. Н. Феноменология рациональной воли. Пермь, 1997. С. 133–134.

Ж. Деррида предлагает эвристически продуктивное различение грядущего/будущего времени: «Обычно я пытаюсь различать то, что называют будущим и грядущим (*l'avenir*). Будущее – это то, что (завтра, позже, в следующем веке) состоится. Есть будущее, которое предсказуемо, запрограммировано, запланировано, предвидимо. Но есть будущее, *l'avenir* (приходить), которое подразумевает того, кто идет и чей приход является совершенно неожиданным. Для меня это и есть настоящее будущее. То, что абсолютно непредсказуемо. Другой, который приходит так, что я не могу ожидать заранее его прихода. Так что если и существует настоящее будущее вне этого другого известного будущего, это *l'avenir* в том смысле, что это приход Другого, когда я никак не могу предвидеть его появление»³³¹. Открывшийся за горизонтом вещи в мире произведения горизонт времени есть *дление* «*l'avenir*», в этом горизонте реальная вещь сбывается. Однако событие это не просто явление реальности вещи, но всегда событие того, кто становится в его экзистенциально диалогичном пространстве как Я-Поэт. Поэтическое событие есть событие того, *для кого* вещь сбывается. В этом горизонте субъект впервые (*всегда* впервые) осознает временность как таковую.

Явившиеся вещи захватывают, в горизонте их временения субъект обращения замирает – эта безмятежность вслушивания изымает «захваченное» присутствие из повседневности. М. Бланшо отмечает странную безмятежность внутрисобытийного времени: «безмятежность, которая никогда не приходит сама собой, не открывается через порыв внимания или даже шок, сопоставимый с падением в бездну, с падением, приносящим, как это ни странно, необычное ощущение счастья»³³². Это «счастье» существования созвучно «счастью нового человека» Г. Башляра, то есть человека, впавшего в поэтическую грезу и «захваченного» событием.

³³¹ Derrida. 2002. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IfgF59-bH8k&feature=youtu.be> (дата обращения: 30.05.2018).

³³² Бланшо М. Последний человек. М.: Азбука–Терра, 1997. С. 26–27.

Время «счастливой мысли», время событийного отступления внутрь «самости», есть выпадаение из обыденного потока времени повседневности. «Эта мысль обнаруживает себя в моментах счастья, в которых, однако, она полностью сосредоточена и внимательна, хотя эта сосредоточенность как бы не сфокусирована на чем-то одном»³³³. Согласно В.Г. Косыхину, внутрисобытийному времени присущи две ключевые особенности: во-первых, оно фиксирует наш взгляд так, что во внешнем для субъекта мире ничего не происходит. Во-вторых, происходит радикальная трансформация или даже исчезновение в этом философском времени субъекта времени обыденного: «Обычный субъект или наше будничное “я” вовсе не является субъектом времени внутрисобытийного»³³⁴. То есть эмпирическое Я как бы редуцируется, взято в скобки.

Следует подчеркнуть, что за вещью, явленной в горизонте «грядущего» времени, открывается еще один горизонт, а именно горизонт самого Бытия (и его *исторического* времени) в котором и «обращенный субъект» и Вещь выступают лишь явлениями (временностью как таковой), это чистая структура Бытия как бытия (но это предмет уже собственно-онтологической герменевтики).

Во внутрисобытийном времени присутствия субъект обнаруживает себя «в точке без соотнесения» (М. Бланшо), субъект обнаруживает не столько себя, сам он давно и безнадежно оставил себя «по ту сторону опущенного занавеса в уже прошедшем, лишенном событий обыденном времени»³³⁵. Состояние субъекта в этот бесконечно желанный для действительной и подлинной встречи с присутствием миг, Бланшо именуется *удалением от самого себя внутри собственного наличия*³³⁶.

³³³ Косыхин В. Г. Время собственное: онтология и темпоральность у М. Хайдеггера и М. Бланшо // Вестник Волгоградского. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. 2008. № 2 (8). С. 27.

³³⁴ Там же. С. 27.

³³⁵ Там же. С. 27.

³³⁶ Бланшо М. Последний человек. М.: Азбука–Терра, 1997. 304 с.

Это мерцание, свечение бытия, явленного в целостности «захваченного» событием наличествования. Перед нами – бесконечное отступление внутрь времени собственного, одновременное выхождение из него, ибо само бытие как бытие есть становление, оно прорывается в музыкально-интонационном звучании поэтической строки, в экзистенциальном диалоге обретших свои имена вещей и совпавших в настроении присутствия Я-автора и Я-читателя. Время события, таким образом, есть опыт глубокого и праздничного переживания, растворяющего обыденность, дающего место самоопределению при «возвращении» из события в социальный мир. Находиться в «поэтическом» событии бесконечно невозможно, человек возвращается в повседневность, когда энергия поэтической строки в его «захваченном» присутствии оказывается исчерпанной. Однако непохоже, чтобы событие имело конец, оно продолжается в нас, в нашем последующем поступке и действии.

Восторг, о котором говорит Башляр, счастливый миг Бланшо, отражают праздничность состояния, настроения мира, раскрывающегося в «поэтическом» событии. «Падшесть» обыденного мира «снимается», на место шума и суеты – экзистенциальной боли бытия – оставленной за порогом поэтической «захваченности», приходит тишина мира: «Тишина и есть подлинная и исконная речь»³³⁷, эта речь «мгновение, совершенно счастливое, с его самой радостной, самой что ни на есть свободной ясностью»³³⁸. Ясностью времени бытия и сущего, встретившихся на границе поэтического высказывания, в акте его событийной актуализации.

Явленное в *настроении* пространство события открывает простор для «обращения» субъекта «захваченности», оно не есть инертная и пассивная среда, но творится в процессе «обращения». *Путь не есть то, что преодолевают в некотором усилии, но то, что создается самим усилием этого преодоления*, «жизнь прожить...», по слову поэта. Само место «захваченности»

³³⁷ Железняк В. Н. Герменевтика поэтического текста М. Хайдеггера // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2013. №8 (47). С. 70.

³³⁸ Бланшо М. Последний человек. М.: Азбука–Терра, 1997. С. 40.

есть настроение развертки «самости» в экзистенциально напряженной форме произведения, явившей вещи в их эйдетической полноте и непосредственности. Явление вещей имеет «земную» природу; оно обусловлено опытом прежних событийных узлов, непосредственным взаимодействием, например, в детском опыте; событийный опыт потенциально присутствует в «событийном теле» человека культуры. Тайна конкретной реализации события «захваченности» коренится в самом способе «поэтического» бытия человека в мире.

Итак, поэтический текст, выступающий в качестве бытийного оператора, способен развернуться в пространство события. Музыкально-интонационные и метафорические ряды, слагающие экзистенциально напряженную форму произведения, содержат потенциальную энергию, способную пробудить бытийный «восторг», катализирующий опыт полноты в «захваченности».

Актуализация события маркирована экстазом, переживанием подлинности, основания. Таково само событие – оно завораживает, захватывает, более того, невозможно предсказать каким оно будет, не будучи захваченным, затронутым им. Событие разворачивается как встреча с новым и неожиданным. Спровоцированное формой и образным рядом, событие разворачивается в мир произведения, оно «захватывает» подобно «молнии», поскольку пребывание в нем есть процесс становления, проявление живого единства бытия в его динамическом аспекте. По интенсивности последствий воздействие событийного опыта сопоставимо (в метафорическом и конкретно содержательном ряду астрофизики) с рождением новой галактики.

Необходимо различать ту границу, что проходит между живым уникальным событием и плоским пространством объективированной культуры. Между актуальным опытом истины и «архивом» традиции. Их кардинальное отличие состоит в том, что бытие события не мыслится, а *есть*, событие разворачивается в конкретном опыте, в глубоком и актуальном переживании полноты (целокупности). Событие мира, открывающееся в «захваченности» искусством, касается человека не через сознание, не через созерцание, а через *иное*, это иное-событие сказывается в становлении и конституировании

«субъекта», его «пересборке». Со-бытие вещи в искусстве позволяет человеку открыть для себя вещь не как то, что лежит под рукой, отсылая к «инструментальному» способу существования в мире, но как то, что (подобно самому человеку) обладает судьбой. В экзистенциальном диалоге с вещью человек обретает индивидуальную жизненную траекторию, обретает возможность существования в *ordo amoris* мира.

Следует подчеркнуть, что событие бытия есть творческое деяние (что обнаруживает каждый раз его единственность и уникальность), и это деяние – исходит из самого себя, обусловлено собственной, а не навязанной извне логикой. Тем же характеризуется разворачивающийся под знаком события поэтический текст.

Мир, разворачивающийся в событии поэтического высказывания, захватывает читателя в уникальное хромотопическое целое, то есть воздействует таким образом, что способ человеческого существования трансформируется. В этой захваченности миром человек способен открыть его целостность, он открывает полноту существования как пере-живание бесконечности данной в конечном: «"Целый мир" бывает, когда нас захватывает чувство, одновременно с которым мы чувствуем, что оно не очерчено нашим телом, а относится ко всему»³³⁹.

«Захваченность» поэтическим текстом в онтогерменевтическом прояснении предстает как событие, обладающее собственной пространственно-временной структурой (хромотопным единством). Темпоральная и топическая структуры художественного опыта, артикулируемого в пространстве поэтического текста, раскрываются в (I) настроении присутствия и в его (II) внутрисобытийном, экстатическом времени.

Пространственно-временное переживание единства и уникальности события, разворачивающегося в поэтическом тексте, может быть обозначено как: I) *топос* – **настроение** присутствия, мир разворачивается в своей нескрытости как «Мира восторг беспредельный...» (А. Блок); в настроении

³³⁹ Биbihин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 20.

раскрываются горизонты мира, его «близь», «даль», «освоенность/интимность».

II) *Темпоральность* – «*внутрисобытийное время*»: а) это время бытийного «просвета» (распахивания/захлопывания разомкнутости), возникающего на границе повседневного времени и связанное с выводящим из повседневности воздействием экзистенциально напряженной формы; б) время глубокой интериоризации присутствия, его погружения в «самость». Раскрытие горизонта исторического бытийного времени связано с «преобразованием субъекта захваченности», оно определяется временностью его осуществления.

Разумеется, пространство и время взаимообусловлены внутренней диалектической связью. В напряженном становлении этих компонентов и возникает экстазис. Однако следует подчеркнуть, что за онтологическим исследованием содержания пространственно-временных категорий не должен скрываться конкретный *человек*, действующий участник события. Онтогерменевтика закономерно переходит здесь в антропологию, в исследование способа бытия человека культуры, «захваченного» поэтическим событием.

2.4 Антропология поэтического бытия

Избрав поэтический текст в качестве материала для данного исследования, мы сконцентрировались на герменевтическом прояснении сферы событийного опыта, явленного в экзистенциальном пространстве «захваченности». Говоря о специфике избранного предмета, следует подчеркнуть, что экзистенциально напряженная форма текста, дающая доступ к аналитике процесса и содержанию экзистенциального диалога, предполагала обращение к феноменам, реализующимся *непосредственно* в событии «захваченности», внутри некоторой реальности «обращенной субъективности». Фиксация этих феноменов предполагала, в первую очередь, усмотрение дополнительного *живого* акта, способного возникнуть вместе с текстом в событии, в пространстве конкретно-понятийного (наполненного материей выражения) устройства произведения. Случившись, «захваченность» оборачивается существованием, обусловленным миром произведения, то есть

его каркасом (бытием-ситуацией). Событийный мир экзистенциально напряженной формы есть мир *ситуации*, наполненной живым опытом пребывания в ней. То есть сама конструкция тождественна опыту (выражает, *вмещает* его), мы как бы наполняем форму собственной экзистенцией, что превращает ее в подлинно-бытийный феномен. Вне акта событийной «захваченности» каркас произведения останется целым и самотождественным, но лишенным акта живого присутствия.

Мы можем препарировать текст до бесконечности, но без учета ауры события, философское исследование (развернувшееся в пространстве современной критической мысли) не сумеет обнаружить в таком материале конкретные точки доступа к реальности, проясняющей специфику человеческого существования.

Исследовав внутреннее содержание события «захваченности» поэтическим текстом, прояснив природу участников экзистенциального диалога и дав истолкование пространственно-временной целостности события (в аналитике настроения и экстатического времени «бытийного обращения»), мы закономерно подошли к теме *поэтического бытия* человека в мире.

Искусство (как форма и феномен) уже существует в мире, событие «изымает» человека из мира повседневного существования, но, после исчерпания энергии события, «обращенная» им субъективность «возвращается» в мир повседневности, действует в нем. Поэтический текст, содержащий возможность реализации событийного опыта, не замыкается на самом себе, не парит единственно в эйдетическом пространстве истины («небо»), но принадлежит также миру культуры, более того, принадлежит глубинным пластам человеческого существования как конкретно-телесного индивида («земля»). И, в этом смысле, герменевтическое истолкование события, спровоцированного поэтическим текстом (исследование самого поэтического произведения в пространстве «захваченности») не может считаться завершенным, пока не будет прояснена структура поэтического

бытия человека, способного пребывать в событии «захваченности» и в нем — обретать свою целостность.

Прежде чем переходить к исследованию самого способа поэтического бытия, следует еще раз обозначить бытийную особенность искусства, позволяющую получить доступ к тонким регистрам существования (прирожденным, но скрытым в повседневности «избыточным» силам человеческой души).

Уже ранний Гегель (Шеллинг, Гёльдерлин), давая очерк «Первой программы системы немецкого идеализма»³⁴⁰, отмечал *красоту* в качестве «привилегированного» феномена в деле построения философской системы, адекватной исторической ситуации: «Я убежден, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что *истина* и *благо* соединяются родственными узами *лишь в красоте*»³⁴¹. В спекулятивной метафизической схематике этот тезис представляется вполне закономерным. В онтологической системе зрелого Гегеля, являющейся вершиной западной классической метафизики, искусству отводится важная, но не главная роль. Гегель пишет: «Искусство выражает дух в индивидуальном своеобразии и в то же время очищенным как от случайного наличного бытия и его изменений, так и от внешних условий, и притом выражает *объективно* для созерцания и представления»³⁴². Для Гегеля целое (единство субстанции и субъекта) в искусстве только «созерцается», «просвечивает» сквозь материю, это только ступень на пути Духа, обретающего исконную полноту и самотождественность лишь в понятии. Но сама фиксация *медиального* положения искусства (в особенности *поэтического*, поскольку оно сопрягает *понятие* и *опыт* в едином экзистенциальном переживании) играет важную роль в деле последующей трансформации метафизического знания в эпоху модерна. Исторически

³⁴⁰ Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. Сост., общая ред. и вступит. Статья А. В. Гулыги. М.: «Мысль», 1970. С. 211–213.

³⁴¹ Там же. С. 212.

³⁴² Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. Сост., общая ред. А. В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С. 205.

обусловленная трансфигурация философского знания, обернувшаяся формированием «школы подозрения» и неклассической философии, устанавливает примат экзистенциального опыта над любыми рационально-когнитивными построениями. В ситуации «онтологического поворота» и приоритета событийных онтологий первичность «экзистенциального» постижения реальности становится базовым постулатом критической мысли. Здесь и происходит актуализация специфического опыта искусства, дающего доступ к прежде неосвещенному пространству реализации человеческого бытия (экзистенции). Единое, понимаемое классической мыслью как Бытие, целостное и неделимое, в критической мысли не упраздняется, но проясняется как гипостазированное проецирование опыта целостного существования в мире на язык логики и диалектики. В искусстве же – этот опыт дан непосредственно, единственное, что способно опосредовать его, это время реализации самого этого опыта.

Время прежней парадигмы уходит, на ее место приходят новые подходы к пониманию и описанию мира. В этой ситуации искусство предстает «адекватной моделью познания человека»³⁴³. Это путь к освоению и использованию конкретных приемов и методов эстетического освоения действительности. Более того, путь к особому *способу бытия*, который может быть противопоставлен идеалу рациональной научности. М. Хайдеггер говорит о необходимости «поэтического бытия»³⁴⁴, поскольку научное, формально-техническое существование (определяемое установками *Gestell*) устранило изначальную целостность бытия человека в мире, сделало его черствым и нечувствительным к «вещи» и собственной судьбе. М.К. Мамардашвили также говорит об антропологической катастрофе, характеризующей современную культурную ситуацию: «Я имею в виду... перерождение каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону

³⁴³ Губин В. Д. Искусство – адекватная модель познания человека // Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 192.

³⁴⁴ Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 316–327.

антимира теней или образов, которые в свою очередь тени не отбрасывают, перерождение в некоторое Зазеркалье, составленное из имитаций жизни. И в этом самоимитирующем человеке исторический человек может, конечно, себя не узнать»³⁴⁵. Возможность узнать и обрести себя открывается в искусстве, в поэтическом слове, дающем шанс человеку реализовать свою исконную природу в событии встречи с подлинной реальностью. Говоря об этой подлинной, то есть «поэтической жизни», Хайдеггер вводит метафорику «четверицы», погружающей человека в мир (в реальность *переживания* сущности мира, но не *созерцания* его образа).

Поэтический опыт дает доступ к реализации скрытых сил, но каким образом искусство способно воздействовать на саму жизнь? Как искусство соединяет «небо» и «землю» человеческого бытия в событийном опыте? Каким образом поэтическая форма способна влиять на бытие в повседневности? Итак, в свете основных положений, изложенных в предыдущих параграфах нашего исследования, нам надлежит, как бы обратным ходом, прояснить известный пассаж М. Хайдеггера о «поэтическом бытии» человека. Это значит ответить на вопрос – каким образом искусство, выступая органом, экзистенциально напряженной формой, способно трансформировать повседневное существование, выступать конкретной практикой «заботы» о себе и о мире?

Х.-Г. Гадамер, комментируя мысль М. Хайдеггера о художественном творении, пишет: «Творение искусства не просто раскрывает перед нами истину, оно само есть событие»³⁴⁶. Это событие, как отмечалось, обладает конкретной *формой*, поскольку «без формы ничего не бывает»³⁴⁷, и в силу этого своего «телесного» устройства произведение выступает онтологической «смычкой» между внутренней реальностью событийной «захваченности» и телом человека, встроенным в «жизненный мир» культуры. Это

³⁴⁵ Мамардашвили М. Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 147.

³⁴⁶ Гадамер Г.-Г. Введение к работе Мартина Хайдеггера «Исток художественного творения». // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 111.

³⁴⁷ Мамардашвили М. Мысль о культуре // Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 143.

взаимодействие оживляет и актуализирует как темные природные корни тела («питающиеся древним основополагающим *хаосом* космической жизни»³⁴⁸), так и вершины умозрительных откровений, данных в интуиции целостного универсума. Данная сопряженность бросает вызов рациональному способу бытия человека в повседневности, ставит под сомнение универсальность *ratio* в деле постижения действительности и ее преобразования. В.Ф. Эрн пишет: «Для *ratio* Декарта поэзия только вымысел, и потому не более чем забава и развлечение... Но если поэзия вымысел, то вымысел и все то в человеческих переживаниях и в человеческом отношении к действительности, что воспевается поэтами, в чем человек, лишенный поэтического дара, становится поэтом в самом акте переживания»³⁴⁹. Действительность и мир, будучи не совокупностью простертых в декартовом пространстве предметов, а живым целостным организмом, в котором разворачивается человеческое существование и понимание, невозможно преобразовать, его можно только преобразить, причем преобразить энергией собственного же существования и понимания.

Итак, рассмотрим вопрос подробнее. Поэтическая форма есть необходимое условие существования конкретного произведения (экзистенциально напряженная форма уже при первом контакте способна обнаружить свою избыточность: «Потенция в отличие от возможности – есть возможность, обладающая одновременно силой на свое осуществление»³⁵⁰). Сама форма при этом – культурно и исторически обусловлена, она не абсолютна в смысле раз и навсегда предустановленных правил нормативной эстетики (и, зачастую, даже противоположна им, поскольку «гений», как показал И. Кант, сам устанавливает «закон»).

³⁴⁸ Эрн В. Г. Сковорода. Жизнь и учение // Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн., 2000. С. 340.

³⁴⁹ Там же. С. 340.

³⁵⁰ Мамардашвили М. Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб. : Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 155.

Вопрос формы – *изнутри* события встречи в экзистенциальном диалоге – мы рассмотрели в соответствующих параграфах, теперь же остановимся на *внешней* стороне воздействия произведения. При этом отметим, что «форма есть только шанс добиться того, о чем она говорит»³⁵¹, сама по себе, форма не является гарантом того, что ситуация развернется в событие. Факт посещения театра или прочтения сонета может остаться фактом обыденного сознания, но не существования.

В «культурном» мире, наполненном различными перформативными практиками и формами искусства, мы будем понимать произведение (форму) как «машину времени» (М.К. Мамардашвили). «Машина» способна рассекать плоскость повседневного бытия, нарушать привычные токи времени и, тем самым, воздействовать на способ человеческого существования, она способна переключать бытийные регистры присутствия. Эта трансформация, как отмечалось, свидетельствует о «выходе» из обыденного мира и погружении в «самость»: «Здесь есть какая-то вертикаль, секущая культурные плоскости. И на этой вертикали есть какая-то символика, в самих плоскостях никогда не данная»³⁵². Этот символический ряд (метафорический, «архетипический»), в сущности, есть реализация экзистенциально напряженной формы (чистой возможности реализации), преобразующей время и пространство, создающей парадоксальные (алогические) ситуации, ломающие рациональные формы восприятия действительности. Возможности рационального анализа здесь заходят в тупик, обнаруживая собственную ограниченность. Метафора плоскости и секущей вертикали весьма удачна для демонстрации работы «машины времени», М.К. Мамардашвили отмечает: «точки на этой вертикали по отношению к каждой из культурных плоскостей, расположенных в проекции бесконечности, будут стоянием времени, которое дано нам в форме мига, а миг может быть целой вечностью. Его (мига) измерения не совпадают с нашим

³⁵¹ Мамардашвили М. Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб. : Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 154.

³⁵² Там же. С. 148.

различением прошлого, настоящего и будущего»³⁵³. Миг, «захватывающий» человека в событии, разверзается в ином измерении (оно буквально – иное повседневного измерения). Эта открытость в точке «теперь» событийного мига и есть экзистенция.

Человек, «захваченный» событием, попавший в механику «машины» (обращающей эмпирическое Я), с необходимостью отличается от прежнего «себя», поскольку он есть уже субъект «захваченности». В данном «статусе» он получает возможность доступа к истине (М. Фуко). Подчеркнем, «машина времени» есть структура (подобно «экзистенциально напряженной форме», в сущности, она есть ее проекция в мир культуры), прорывающая поток обыденности, по вертикали вонзающаяся в плоскость настоящего времени повседневного существования и разверзающая «инобытийное время» (вплоть до «грядущего» времени, явленного за горизонтом вещи). Именно в регистре «обращенной субъективности» сопрягаются временные узлы индивидуальных событий, организуясь и встраиваясь в топологически развертывающуюся действительность событийного опыта, соединяющегося в монограмму «событийного тела».

Рассмотрим концепт «событийного тела» подробнее. Человеческое присутствие разворачивается не столько в пространстве окружающей среды (Umwelt, «животное»), сколько в мире (Welt, «человек»). Сам способ человеческого бытия есть бытие в «жизненном мире» (Lebenswelt); мир есть целый мир; мир включает в себя человека (и весь его sensorium), а также семантический континуум культурной традиции. Доступ к вещи в мире открывается отнюдь не благодаря организации чувственного восприятия и чувственности вообще (все это дает доступ только к акциденции вещи, ее наличной «предметности»), более того, «актуальное восприятие вовсе не дает нам реального прикосновения к миру, оно шаблонно, упорядоченно,

³⁵³ Мамардашвили М. Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб. : Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 154–155.

стандартизировано, структурировано»³⁵⁴), но сама форма (эйдос) вещи, выступает в особом пространстве общения с ней. В этом ином пространстве вещь предстает как *имя*, сущность. Ее «внутренняя форма» выступает в онтологическом, но не онтическом пространстве, то есть в топике события. Выделим, таким образом, два «противостоящих» друг другу пространства присутствия (взаимоисключающе друг друга в рамках собственного наличествования) – а) пространство повседневности и б) событийное пространство.

«Событийное тело» присутствия есть тело, актуализирующееся в просторе событийной разомкнутости, при этом открывается, что точки события не разбросаны в безвоздушном пространстве над плоскостью повседневности (словно нечто некогда сбывшееся и ушедшее навсегда), но выстраиваются в единый событийный ландшафт, простертый как в прошлое, так и в будущее время существования человека. Именно это «событийное тело», в частности, определяет поступок и материал того, что может быть «встречено» в человеческом опыте и жизненном пути (оно есть эманация *ordo amoris*, присутствие, сообразное его онтологической модели).

Добавим к образам а) плоскости повседневности и б) секущей вертикали, – в) ландшафт событийного тела, к которому и примыкают секущие вертикали (б). В рамках данной образной системы координат картина будет выглядеть следующим образом: плоскость повседневного мира (реализующаяся в конкретном индивидуальном бытии) окружает некая рельефная аура (в), сформированная полем событийного опыта. Жизненный путь в повседневном мире выглядит как линия (собственно время жизни), однако в трехмерном пространстве экзистенциальной перспективы мы можем обнаружить логику реализации жизненного пути как *судьбу*.

Линия судьбы строится в пространстве культуры, она обретает целостность в ретроспективном взгляде и выстраивается из точек имеющих

³⁵⁴ Губин В. Д. Память и свобода // Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 26.

судьбоносное значение для существования (это точки выбора себя, мысли, должного поступка, опыта полноты – находящиеся в сложном диалектическом единстве). Подчеркнем, что линия судьбы в рамках того или иного культурного пространства может обретать характер *универсальной модели* (проективной модели судьбы). Это – усредненная модель бытия в культуре с соответствующей ей системой координат и ценностей, некий гештальт или паттерн, задающий систему предполагаемых социальных ролей и практик. Это жизнь как готовая технология карьерного роста в мире *das Man*. Существование в рамках проективной модели судьбы и есть та антропологическая катастрофа, о которой говорит М.К. Мамардашвили: пребывание среди «полурожденных людей», поскольку это бытие есть бытие без усилия сбыться.

Действительно судьбоносными событиями являются точки пограничных ситуаций, требующие усилия самоопределения и экзистенциального выбора³⁵⁵. Отброшенный к самому себе, к собственной «самости», человек оказывается в ситуации, требующей совершить *усилие* для того, чтобы оставаться живым (усилие, чтобы мысль родилась, экзистенциально напряженная форма реализовалась и т.д.). Эта самоотнесенность в ситуации выводит из потока обыденности и предуготовленных действий. Здесь и актуализируется «событийное тело», потенциально содержащее актуальный опыт полноты.

Само «тело», как отмечалось, имеет рельефный ландшафт, складывающийся из событийных точек различной интенсивности (событий эстетического, религиозного, политического и иных форм опыта). Окружая ситуацию, аура актуализируется в трансцендировании (экзистировании) субъекта «захваченности». Трансцендирование, в данном случае, понимается как процесс «обращения» эмпирического Я в отнесенности к собственному «событийному телу» (экзистенции). Эта аура способна проступить и в повседневном мире, когда мы *чувствуем* человека, чувствуем, что можем

³⁵⁵ Карл Ясперс отмечает: «Ситуация становится пограничной ситуацией если она пробуждает субъект к экзистенции через радикальное потрясение его существования». Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М. Канон+, 2012. С. 79.

положиться на него, имеем право чего-то ждать от него, это настроение улавливается интуитивно, нельзя объяснить этот опыт, он скорее угадывается, нежели осознается. Вероятно, эта интуиция связана с взаимодействием «событийных тел», с открытостью их навстречу друг другу, поскольку они не являются замкнутыми монадами. Пережитый опыт, явленный в событии, охватившем сразу нескольких человек, например, опыт войны, может отразиться в «событийных телах» участников как более или менее идентичные участки ландшафта этой «телесности». При встрече ветеранам не нужно обсуждать этот опыт, он интуитивно будет присутствовать в их взгляде друг на друга, будет явлен в экзистенциальной коммуникации, не требующей слов. С другой стороны, опыт любви и влюбленности также открывается уже в первой интуиции настроения. В целом же, можно представить саму культуру в форме эйдетики-событийного ландшафта, воплощающего и отражающего индивидуальность каждой исторической эпохи с ее настроениями, ожиданиями и возможностями.

«Событийное тело» есть также форма индивидуальных возможностей, влияющих на поступок и действие, оно аурой окружает жизненный путь; богатство содержащегося в нем событийного опыта, реализуется в *живом* действии и им же обогащается; реализовавшиеся события встраиваются в индивидуальный ландшафт присутствия, добавляют нюансы к звучанию его уникальной мелодии жизни. Более того, актуализировавшись, экзистенция несет в себе энергию для *решимости* на должный поступок в будущем³⁵⁶.

Экзистенциальный диалог разворачивается в пространстве «событийного тела», оно есть «небо» развертки события, но сама развертка актуализирует также «землю» индивидуального человеческого бытия в мире; события укоренены в бытии мира; более того, событие есть реализация мира. Судьба, в конце концов, творится на земле. Линия судьбы принадлежит не

³⁵⁶ Этический поступок не определен самой ситуацией, в самой этой ситуации он может казаться избыточным, но этот поступок определяется *долгом*, связанным с полнотой экзистенциального опыта, с волением самого бытия к осуществлению в ситуации.

Dasein, но *тому*, кто способен открываться бытию как Dasein, и в этом выступает своеобразный *персонализм* в истолковании поэтического бытия человека.

Трансцендирование к событийному пространству открывает «целое реальности, всегда иной, чем наши представления и проецируемые из них логические возможности»³⁵⁷, что связано с актуализацией трансформированных состояний в определенных формах деятельности, позволяющих преобразовывать, превосходить обыденность: «Ведь все существующее, как выразился кто-то, должно превосходить себя, чтобы быть самим собой»³⁵⁸.

Искусство выступает бытийным оператором, провоцирующим событие, разверзающим пространство повседневности и (в самом этом акте разверзания) актуализирующее экзистенциально напряженную форму конкретного произведения. При этом произведение выступает *онтологической «смычкой»*, соединяющей «землю» и «небо» человеческого существования в мире. Для того чтобы событие развернулось, необходима территория, пространство экзистенциального диалога, также необходимы его участники – автор-читатель и вещи мира, «пустого» мира события быть не может. Он возникает в их взаимодействии, в тугом узле акта осуществления («исполненности произведения», по слову О.Э. Мандельштама). Именно в этом воздействии «поэтический образ обретет бытийную звучность»³⁵⁹, настроение, облако музыкально-интонационного воплощения мира-ситуации «изымает» читателя из повседневности. «Настроение – это когда за суетой и ненужными встречами, за раздергивающими заботами неведомо откуда, может быть, из детства просится не музыка, не сама музыка, а словно только один ее неслышный тон, он заглушен шумом, но будет яснее слышен, когда мы останемся наконец наедине с собой и пойдём по людной вечерней улице. Настроение захватит нас, и не только нас, а всё вокруг склонит в свою сторону, и мы словно

³⁵⁷ Мамардашвили М. Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 149.

³⁵⁸ Там же. С. 146.

³⁵⁹ Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. С. 6-7.

завороженные будем бояться, что его что-то спугнет»³⁶⁰. Это «неведомо откуда», о котором говорит В.В. Библихин, суть отголоски прошлого событийного опыта, пробужденные в настоящем моменте «исполнения», реализации события «захваченности». Они начинают резонировать в человеке, пробуждая его дремлющую «самость», переносят его в событийное пространство, где он, уже «обращенный» субъект «захваченности», встречается с вещами своего детства, с миром непостижимым и тайным, запечатленным и явленным в текстуре «событийного тела».

Вероятно, этот опыт действительно исходит из прошлого, из детства, дающего доступ к особой модификации восприятия мира и действительности. Вещи приходят в событие «захваченности» издалека, они вещают о том, откуда пришли, вещи говорят на поэтическом языке: «Поэт высказывается на пороге бытия»³⁶¹, пишет Башляр, этот порог (уже как экзистенциально напряженная форма) позволяет вещам быть приглашенными, названными по именам и принятыми в мире.

Прошлое пребывает в человеке как дремлющее переживание. Поэтическое слово способно оживить ситуацию, озарить ее живым опытом актуализировавшегося прошлого, потрясти, взволновать. «Прошлое – это чистая онтология, чистое воспоминание обладает только онтологическим значением»³⁶², его присутствие в настоящем акте «захваченности» есть конкретно-метафизический акт.

Здесь следует развести понятия «прошлое» и «память». Подчеркнем, что память (содержащая прошлое) это не склад, не механическая совокупность событий, знаний и формул, она виртуальна³⁶³, она постоянно обогащается и изменяется, подобно мелодии, которая изменяется с каждой новой

³⁶⁰ Библихин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. С. 29.

³⁶¹ Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. С. 6–7.

³⁶² Губин В. Д. Память и свобода // Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 27.

³⁶³ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Перевод с французского и послесловие: Я. И. Свирский. М.: ПЕР СЭ, 2001. 480 с.

присоединенной нотой, как говорил Бергсон. В.Д. Губин, исследуя феномен памяти, выделяет четыре слоя (уровня): 1. «непостижимое воспоминание» (К. Ясперс), абсолютно фундаментальный слой, обуславливающий специфику человеческого существования как такового; 2. «память сердца», уровень, определяющий суть нашего отношения к миру, настроение присутствия; 3. «память рассудка», уровень, что создает удобный и понятный, то есть предсказуемый, мир для реализации в повседневности, и 4. «память тела», дающая навыки ориентации в пространстве. Сам автор данной типологии подчеркивает, что разделение это весьма искусственно, так как действительное осуществление памяти в индивидуальном человеческом бытии предполагает органическую связь этих уровней. Подводя итог своему исследованию, обозначив фундаментальную связь прошлого с будущим, философ пишет: «Мы не столько заглядываем в будущее, сколько постоянно возвращаемся к прошлому для того, чтобы оживить настоящее, чтобы заново воссоздать свою жизнь, ибо только воссозданная, она имеет смысл и ценность, является живой жизнью»³⁶⁴.

Возвращаясь к особенностям поэтического бытия, отметим, что воспоминание возникает от какого-либо воздействия, вызванного восприятием, причем «никогда нельзя проследить очевидной и однозначной связи между восприятием и воспоминанием... чтобы вспомнить нечто важное и значительное, что когда-то удивило или потрясло нас, нужно попасть в соответствующее состояние»³⁶⁵, катализатором этого состояния и является экзистенциально напряженная форма, оборачивающаяся «машиной времени» уже в буквальном смысле слова. Довериться этой провокации в поэтической грезе, означает «пережить еще не пережитое и открыться языку, открывшему нам свои тайны»³⁶⁶. Заметим, что произведение, реализующее свою экзистенциально напряженную форму в событии, не столько предлагает нам

³⁶⁴ Губин В. Д. Память и свобода // Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 42.

³⁶⁵ Там же. С. 32.

³⁶⁶ Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. С. 25.

«материал» для «умной» фантазии, сколько создает бытие-ситуацию и, в этом смысле, «философия поэзии должна признать, что у произведения поэтического искусства нет прошлого, или, по крайней мере, недавнего прошлого, изучая которое мы могли бы отследить этапы его подготовки и самое появление на свет»³⁶⁷.

Вероятно, лучше всего о метафизическом акте воспоминания, разворачивающемся в искусстве и жизни, может сказать художник: «Лучшее, то хранится в тайниках памяти, – вне нас; оно – в порыве ветра с дождем, в нежилом запахе комнаты или в запахе первой вспышки огня в очаге – всюду, где мы вновь обнаруживаем ту частицу нас самих, которой наше сознание не пользовалось и оттого пренебрегало, остаток прошлого, самый лучший, тот, кто обладает способностью, когда мы уже как будто выплакались, все-таки довести до слез... При ярком свете обычной памяти образы минувшего постепенно бледнеют, расплываются, от них ничего не остается, больше мы их уже не найдем»³⁶⁸. Искусство, поэтическое слово, возвращает, актуализирует этот опыт прошлого. Задача его не столько в том, чтобы вызвать эмоцию (это, как правило, характеризует посредственное произведение или посредственное восприятие³⁶⁹), сколько в том, чтобы воздействовать на струны человеческой души так, чтобы нечто с читателем «произошло», чтобы он, проделав усилие (совершив трансцезунс в экзистенциальном диалоге с «автором»), вернулся к самому себе другим: «Ты понял, в тебе произошло изменение, произошел катарсис, но слова ушли, поскольку сработала организованная сильная форма»³⁷⁰. В онтологической плоскости это возвращение оборачивается «обращением субъективности», пребыванием в бытийном пространстве

³⁶⁷ Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. С. 7.

³⁶⁸ Пруст М. Под сенью девушек в цвету. М., 1992. С. 189.

³⁶⁹ Набоков В. В. О хороших читателях и хороших писателях. URL: <http://nabokov-lit.ru/nabokov/kritika-nabokova/lekcii-po-zarubezhnoj-literature/o-horoshih-chitatelyah.htm> (дата обращения: 11.10.2016).

³⁷⁰ Мамардашвили М. Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 160.

истины, в антропологической же – рождением «нового существа – счастливого человека»³⁷¹.

Вернемся к метафорике «поэтического бытия» в «корневой» философии М. Хайдеггера, представленной в эссе «Вещь»³⁷². Чаша, о которой говорит философ, есть вещь, но не предмет (ее предметность осталась в работе гончара), чаша не есть ее стенки, сущность чаши как вещи в ее пустоте. Эта пустота имеет две сущностные функции – хранить (*schenken*) и наливать. Истина этой пустоты обнаруживается в подарке (*Geschenk*). Что можно подарить, спрашивает Хайдеггер, можно подарить воду – это роса, выпадающая с неба, и это вода, бьющая из источника, чьи токи питаются дремлющей темнотой земли. Можно поднести в качестве дара вино. Вино, налитое в чашу, соединяет питательные силы земли и солнца, согревающего виноградную лазу. Что значит глоток вина? Это подарок богов, пожертвованный смертному (*Gus* – налитое, *giesen* – жертвовать). Хайдеггер говорит, что в сущности чаши соединились земля, небо, божественное и смертное, то есть элементы «четверицы». «Четверица» же есть внутреннее содержание события бытия, взятое в динамическом аспекте становления.

Метафорический ряд «четверицы» может быть рассмотрен и прояснен как осуществление экзистенциально напряженной формы в событии «захваченности» поэтическим текстом, чья внутренняя аналитика представлена нами в предыдущих параграфах работы. Произведение есть конкретная форма, как предмет (вертикальное стояние строк) она пуста до акта ее наполнения экзистенциальным опытом переживания ситуации. Корни этого опыта, наполняющего пустоту формы, как было показано выше, укоренены как в «событийном теле» («небо»), так и в непосредственном опыте бытия в мире («земля»). Сама форма, наполненная бытием в ситуации произведения, есть божественный дар в том смысле, что живой акт, никак не обусловленный

³⁷¹ Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. С. 24.

³⁷² Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 316–327.

самим бытием ситуации в повседневности, дает шанс обрести «подлинную жизнь». Это моя, а не навязанная извне жизнь³⁷³.

«Поэтическое бытие», таким образом, есть сохранение человеческого образа жизни (человеческого бытия как выстраивания индивидуальной линии судьбы) в мире господства формально-технического существования. Хайдеггер исходит из прояснения старогерманских корней, толкуя *wohnen*, *buon*, *wunian*, *schonen*, он заключает – жить, значит сохранять в своей сущности четырехгранность «четверицы» – землю, небо, божественное и смертное, поэтически жить – значит жить в просторе этого четырехугольника³⁷⁴. Развержение инобытийного пространства-времени события «захваченности» есть, таким образом, разворачивание «четверицы» как пространства становления, в котором человек становится собой, становится тем, кто может принять мир в его целостности и полноте, то есть дать место миру, а не образу мира. М.К. Мамардашвили пишет: «...есть закон: человек не весь в человеке. Мы идем к себе издалека. Весьма издалека, – философ подчеркивает, – за это время (и в пространстве), пока мы идем к себе, может многое случиться – до себя можно и не дойти...»³⁷⁵.

Искусство, литература в особенности и поэзия в частности, «поддерживает и окрыляет метафизическую потребность человека и есть, в определенном смысле, истинная метафизика»³⁷⁶, оно есть творение живого бытия, рождающегося в напряжении «подлинной жизни». То есть жизни как индивидуальной артистической метафизики, как акта непосредственного проникновения в тайну мира и вещи в нем.

Существовать поэтически, таким образом, значит дать возможность присутствовать себе, другим и вещам, и в этом живом присутствии открывать

³⁷³ Бродский И.А. Нобелевская лекция. URL: <http://lib.ru/BRODSKIJ/lect.txt> (дата обращения: 10.03.2016).

³⁷⁴ Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 317–318.

³⁷⁵ Мамардашвили М. Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 161.

³⁷⁶ Губин В. Д. Искусство – адекватная модель познания человека // Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 206.

мир. Поэтическое бытие (и, следовательно, «поэтическая философия», понятая как конкретный феноменологический метод и способ жизни) заключается в том, чтобы дать возможность вернуться к самим себе и к миру: «Подлинная философия в том, чтобы снова научиться видеть мир...»³⁷⁷. Вероятно, в этом смысле М. Мерло-Понти и понимал искусство как «осуществление истины». Опыт искусства, событийная «захваченность» поэтическим произведением, то, с чем человек встречается в событии, дает ему энергию для преобразования собственного бытия в бытие как произведение, дает ему инобытийную силу (*potentia*) в деле *творческого* преображения действительности.

³⁷⁷ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента, 1999. С. 21.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В завершение данного исследования, направленного на постижение сущностных способов бытия человека в мире, отметим, что избранная проблематика сегодня не теряет своей актуальности, напротив, обретает просторный горизонт для реализации различных вариантов ответа на, вероятно, один из самых главных вопросов философии. Проблема человека неустранима из логики научного постижения мира, более того, всякая философская мысль, осмелившаяся сделать предметом своего исследования современную действительность, с необходимостью выходит «на человека». Это обусловлено тем, что мир и действительность отнюдь не являются чем-то само собой разумеющимся, они не могут выступать только «объектом» абстрактного теоретического построения (скрывающего их изначальную тайну и понятийную непостижимость), но всякое исследование должно учитывать модальность опыта человеческого присутствия, раскрывающего мир и действительность.

Данная работа представляет собой исследование проблемы человека, осуществленное через осмысление способов его бытия в мире. Такой подход стал возможен благодаря герменевтическому прояснению экзистенциального опыта искусства, понятого как «медиум» сущностных, бытийных характеристик человека.

Направленность современной критической мысли на преодоление всякой метафизической очевидности, предопределила необходимость обращения к разработке специальных методологических оснований. Для решения поставленной проблемы был выбран экзистенциально-феноменологический подход, выступающий наиболее релевантным в данной предметной плоскости. Решающим фактором выбора стала базовая установка подхода на особое отношение к миру, совмещающая теоретико-познавательную установку и конкретную вовлеченность человека в мир ситуации, их необходимое взаимодействие. Человек участвует в мире, переживает его как уникальное

событие, что выводит исследовательскую специфику из чисто абстрактных классификаций. Это обуславливает устранение метафизической (понятийной) позиции отношения к миру и, в данном случае, к миру произведения, где человек обретает себя в качестве участника экзистенциального диалога.

Современная философская ситуация, ориентированная на постижение динамического аспекта бытийной проблематики, устанавливает в центр актуальных исследовательских программ тему события. Данное положение определило в качестве необходимой задачи работы переосмысление методологических посылок экзистенциально-феноменологического подхода в свете философии события и философской антропологии. Что, в конечном итоге, и определило необходимость разработки *герменевтики поэтической «захваченности»*. Ее специфика заключается в погружении в событие поэтического произведения и анализе внутрисобытийных структур экзистенциального опыта. Сама «захваченность» понимается как пребывание внутри события, спровоцированного онтологическими операторами искусства, техникой ее постижения выступает своеобразная модификация феноменологической дескрипции. В рамках данного подхода истолковываемым становится «человек», понимаемый в экзистенциально-антропологическом и онтологическом ключе как «бытийно обращенное» существо. Посредником между человеком и областью «трансцендентного», обуславливающей возможность «обращения» способа его существования, выступает поэтический текст.

В свою очередь, формулировка данного подхода определяет интерпретацию базовых понятий в свете экзистенциально-онтологического и феноменологического подходов. В контексте предлагаемой событийной антропологии поэтического бытия искусство получает истолкование в качестве *медиального феномена*. Учитывая междисциплинарный подход к исследованию языка, позволивший зафиксировать *дискурс* в качестве онтологической и символической среды человеческого существования, специфика поэтического текста (реализующегося в событии «захваченности») как *экзистенциально*

напряженная форма), раскрывается в его автономно-бытийной «медиальности». При этом отметим, что событийный мир экзистенциально напряженной формы, реализующий ситуацию произведения (бытие-ситуацию), наполнен *живым* опытом пребывания в ней, он черпает силу в экзистенциальном общении участников диалога («автора», «читателя» и «вещи», погруженных в простор поэтической образности). В ситуации «захваченности» их общение предопределяет кардинальную трансформацию «захваченной субъективности».

Герменевтическое истолкование поэтического события открывает внутрисобытийные структуры хронотопного единства «захваченности» как процесс «обращения субъективности». Развертка экзистенциальных горизонтов близи и дали в онтологическом *настроении* мира произведения, а также проступание *бытийного времени* в процессе экзистентного акта его сотворения, проясняют «дремлющие» регистры инобытийного содержания «субъекта», обогащают его экзистенцию. Строго говоря, процесс «обращения» есть поле реализации скрытых возможностей, так называемого «избытка» (М. Шелер), не реализуемого в потоке обыденной жизни. Фиксация инобытийных сущностных черт человеческого бытия, растворяющих субъективность повседневного существования, указывает на различные регистры способов присутствия в мире (исключающие друг друга в горизонте собственной реализации).

Способ человеческого бытия, осуществляющийся в событии поэтического текста (становящегося посредником между миром повседневности и собственным, «подлинным бытием» человека), указывает на неустранимую роль искусства (*эстетического отношения*) в бытийной судьбе современного индивида. *Опыт* искусства и сама *форма произведения* (понятая в качестве онтологической «смычки» онтического и онтологического измерений бытия человека), реализуясь в пространстве индивидуального бытия в культурной традиции как акт «захваченности», связывают «небо» и «землю» человеческого существования в его уникальном интонационном бытии. Этот опыт целостности существования предоставляет человеку уникальный шанс

сбыться, сохранить собственное бытие как осмысленное и, более того, позволяет обрести видение «реального положения дел» в ситуации (способствует обретению своеобразной позиции эстетической «вне-находимости»).

Регистр бытия в событии «захваченности» поэтическим текстом есть выражение способа *поэтического бытия* как такового. Понимая поэтическое бытие как «подлинное» (супротив «неподлинному» бытию в повседневности), следует отметить, что поэтическое (эстетическое) отношение к миру есть уникальная позиция отношения к нему как пространству экзистенциального диалога (при этом отметим, что отношение в нем реализуется как бытие к Ты, но не как бытие к Он). Такая позиция обуславливает совершение единственно должного поступка в отношении к миру и к его участникам. Поэтическое бытие есть забота о мире, его со-хранение как пространства подлинного бытия, пространства экзистенциального диалога, где человек выступает не молчаливым наблюдателем мира вещей, но соучастником судьбы бытия в динамике его осуществления. Поэтическое отношение к миру поэтому фундирует в себе глубокий этико-метафизический пафос судьбы, экзистенциально-нравственную позицию активного участия в процессе создания индивидуальной линии судьбы в мире. Принимая мир в его эстетическом, поэтическом проявлении, человек обретает себя как решительное существо, готовое на должный поступок в отношении других участников «бытийной мистерии». Этот поступок и само бытие, таким образом, есть бытие и поступок в мире, где вещь и другой человек (Другой как таковой) обретаются в событийном пространстве, выражающем не только их «материальность», но и их истину. Опыт такого отношения и общения дает поэтическому существу чувство «полноты бытия», позволяет обрести себя как уникальную мелодию, звучащую в единой бытийной симфонии мира.

Наконец, в целом мы можем заключить, что представленная нами работа решает все поставленные задачи. Полученные результаты позволяют переосмыслить ряд отдельных понятий философской антропологии, онтологии

события и эстетики в свете проекта *событийной антропологии* поэтического бытия, а также дают основания для прояснения актуальной историко-культурной ситуации в свете реального трансформационного процесса «эстетизации». Инструментальный аппарат, предложенный нами в контексте исследования поэтической «захваченности», показал свою применимость для философско-антропологического и экзистенциально-онтологического исследования. Кроме того, отметим, что результаты нашей работы могут стать основанием для следующих **перспективных направлений исследования**:

1. Рассмотренный нами процесс трансформации «субъективности» внутри поэтической «захваченности», раскрытый в свете движения горизонтов внутрисобытийного времени, может быть включен в дискурс *событийной онтологии* при разработке проблемы «топологии события»;

2. Отдельного изучения требует вопрос решимости на должный поступок в отношении Другого, механика его реализации может быть рассмотрена в контексте *онтологической этики* (а также проблемы реальности в современной ситуации плюрализма);

3. Положения, представленные в диссертационном исследовании, имеет смысл более подробно рассмотреть в свете *междисциплинарного исследования языка и теории коммуникации* (в частности, концепции «паблик рилейшенз» Ф. Буари, что позволит детально раскрыть проблематику диалога и коммуникативных стратегий в современном обществе);

4. Результаты исследования могут и должны быть применены к анализу способов бытия и мышления в современной технической эпохе, а также в осмыслении присущей ей картины мира, что позволит прояснить существенные черты современной исторической ситуации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. 343 с.
2. Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008. 704 с.
3. Агамбен Д. Открытое / Пер. с итал. И нем. Б.М. Скуратова. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
4. Агамбен Д. Человек без содержания / Пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 160 с.
5. Адо П. Размышления о понятии «культуры себя» // Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 299–309.
6. Американская философия искусства: основные концепции второй половины XX века – антиэссенциализм, перцептуализм, институционализм. Антология / Под ред. Б. Дземидока, Б. Орлова. Екатеринбург: «Деловая книга», Бишкек: «Одиссей», 1997. 320 с.
7. Апаева А.Ю. Онтология произведения искусства. Интерпретация поэзии у Мартина Хайдеггера: дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2015. 211 с.
8. Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства. М.: Прометей, 1994. 352 с.
9. Бадью А. Манифест философии / Сост., пер. с франц. и послесловие В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2012. 190 с.
10. Бакеева Е.В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 169 с.
11. Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 2000. 172 с.
12. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
13. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2017. 351 с.

14. Барт Р. Смерть Автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 384–391.
15. Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. 263 с.
16. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 543 с.
17. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. 504 с.
18. Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. 352 с.
19. Беньямин В. Краткая история фотографии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 168 с.
20. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб.статей. М.: РГГУ, 2012. 288 с.
21. Бердецкая Н.В. «Сущностная феноменология человека» М. Шелера: Этапы пути // Культурология: Дайджест / РАН ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. Культурологии; Ред. кол.: Галинская И.Л., гл. ред., и др. М.: ИНИОН, 2013. С. 230–243.
22. Биbihин В.В. Мир. СПб.: Наука, 2007. 431 с.
23. Биbihин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М.: Фонд Содействия Науке и Образованию, 2010. 416 с.
24. Биbihин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. 389 с.
25. Биbihин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» URL: <http://bibikhin.ru/Hydegger#p1107> (дата обращения: 02.05.2017).
26. Биbihин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. 389 с.
27. Бланшо М. Последний человек. М.: Азбука–Терра, 1997. 304 с.
28. Богатов М.А. Искусство бытия. М.: Скимень, 2008. 272 с.
29. Богатов М.А. Критика «естественной установки» в философии М. Хайдеггера // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. 2010. № 2 (12). С. 5–12.

30. Богатов М.А. Мышление в эпоху техники: аспект временности: дис. ...канд. Филос. наук: 09.00.01. Саратов, 2005. 162 с.
31. Богатов М.А. Три базовых предрассудка эстетики: особенность новоевропейского проекта // Вестник развития науки и образования. 2018. №8. С. 36–42.
32. Бонецкая Н.К. «Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского) URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=114 (дата обращения: 20.07.2017).
33. Бородай С. Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации // Вопросы языкознания. 2013. №4. С. 17–54.
34. Бразговская Е.Е. В лабиринтах семиотики. Очерки и этюды по общей семиотике и семиотике искусства. М.: Кабинетный ученый, 2018. 224 с.
35. Бразговская Е.Е. Референция и отображение (от философии языка к философии текста): монография. Пермь: Перм. гос. пед. ун-т, 2006. 191 с.
36. Бразговская Е.Е. Чеслав Милош: язык как персонаж. М.: Летний сад, 2012. 176 с.
37. Бродский И. Натюрморт. URL: <https://rurpоеm.ru/brodskij/veschi-i-lyudi.aspx> (дата обращения: 7.09.2016).
38. Бродский И.А. Нобелевская лекция. URL: <http://lib.ru/BRODSKIJ/lect.txt> (дата обращения: 10.03.2016).
39. Бродский И. Посвящается стулу. URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=7790> (дата обращения: 12.07.2018).
40. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1999. С. 202–300.
41. Бурдые П. Исторический генезис чистой эстетики // Новое литературное обозрение. 2003. № 60. С. 17–29.
42. Бурдые П. Поле литературы // Новое литературное обозрение. 2000. №45. С.22–87.

43. Бутовская М.Л. Язык тела. Природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004. 437 с.
44. Бычков В.В. Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 784 с.
45. Бычков В.В., Иванов В. В., Маньковская Н. Б. Триалог. Первый разговор об эстетике, современном искусстве и кризисе культуры. М.: 2007. 239 с.
46. Васильев С.А. Философский анализ гипотезы лингвистической относительности. Киев: Наукова думка, 1974. 136 с.
47. Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 440 с.
48. Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 92 с.
49. Вульф К. Антропология. История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: СПбГУ, 2008. 280 с.
50. Выготский Л.С. Психология искусства / Под ред. М. Г. Ярошевского. М.: Педагогика, 1987. 344 с.
51. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
52. Гадамер Г.-Г. Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 100–115.
53. Гадамер Г.-Г. Игра искусства / Пер. с нем. А.В.Явецкого // Вопросы философии. 2006. № 8. С. 164–168.
54. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
55. Гадамер Г.-Г. О праздничности театра // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 156–164.

56. Гадамер Г.-Г. *Философия и литература* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 126–146.
57. Гадамер Г.-Г. *Философия и поэзия* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 115–125.
58. Гадамер Г.-Г. *Философские основания XX века* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 16–25.
59. Гартман Н. *Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра*. СПб.: Азбука, 2001. С.207–272.
60. Гартман Н. *Старая и новая онтология*. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/gartman-n/staraya-i-novaya-ontologiya> (дата обращения: 09.04.2016).
61. Гегель Г.В.Ф. *Лекции по эстетике*. Кн.1. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. 472 с.
62. Гегель Г.В.Ф. *Лекции по эстетике*. Кн.2. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1940. 363 с.
63. Гегель Г.В.Ф. *Лекции по эстетике*. Кн.3. М.: Государственное социально-экономическое издательство 1958. 440 с.
64. Гегель Г.В.Ф. *Первая программа системы немецкого идеализма // Работы разных лет*. В двух томах. Т. 1. Сост., общая ред. и вступит. Статья А.В. Гулыги. М.: «Мысль», 1970. С. 211–213.
65. Гегель Г.В.Ф. *Философская пропедевтика* // Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*. В двух томах. Т. 2. Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С. 7–212.
66. Гелен А. *О систематике антропологии*. URL: <http://www.musa.narod.ru/-gelen1.htm> (дата обращения: 14.03.2016).
67. *Герменевтика в России: сб. науч. трудов*. Выпуск 1. Воронеж: изд. Воронежского гос. ун-а МИОН, 2002. 272 с.
68. *Герменевтика и деконструкция / под. ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова*. СПб.: 1999. 256 с.

69. Гиренок Ф.И. Пато-логия русского ума. Картография дословности. М.: «Аграф», 1998. 416 с.
70. Гогтишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка. Послесловие // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Наука, 1993. С. 906–923.
71. Губин В.Д. Искусство – адекватная модель познания человека // Губин В.Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 192–206.
72. Губин В.Д. Истоки языка: эхо, поэзия, память // Теория и практика преподавания языков и культур: философские и методологические аспекты. Материалы II Международной научно-практической конференции. 2017. С. 213–223.
73. Губин В.Д. Поэзия вещи // Губин В. Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 207–218.
74. Губин В.Д. Проблема человека в современной философии. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1990. 83 с.
75. Губин В.Д. Память и свобода // Губин В.Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 26–42.
76. Губин В.Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. 264 с.
77. Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001. 376 с.
78. Гумбрехт Х.У. Похвала красоте спорта / Пер. с англ. В. Фещенко. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 176 с.
79. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
80. Гуревич П.С. Философская антропология: исторический очерк и актуальные проблемы: монография. Germany, Saarbrucken: LAP LAMBER Academic Publishing, 2011. 434 с.
81. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.

82. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I. М.: ДИК, 1999. 335 с.
83. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
84. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. 162 с.
85. Данто А. Что такое искусство? / Пер. с англ. Е.Е. Курова. М.: Ad Marginem, 2018. 168 с.
86. Де Дюв Т. Именем искусства. К археологии современности / пер. с фр. А. Шестакова; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 192 с.
87. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Изд. Центр «Академия», 1995. 304 с.
88. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.
89. Делёз Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб.: Machina, 2011. 176 с.
90. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Перевод с французского и послесловие: Я.И. Свирский. М.: ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
91. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
92. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. 495 с.
93. Деррида Ж. Позиции. М.: Академический проект, 2007. 160 с.
94. Добренко Е.А. Политэкономия соцреализма. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 592 с.
95. Дорофеев Д.Ю. Под знаком философской антропологии. Спонтанность и суверенность в классической и современной философии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 464 с.
96. Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера // Мартин Хайдеггер: Сб. статей. СПб.: РХГА, 2004. С. 186–217.

97. Евлампиев И.И. Метафизика человека в русской и западноевропейской философии конца XIX – начале XX века: автореф. дис. ... доктора филос. наук. СПб, 2000. 327 с.
98. Железняк В.Н. Вечно другой // Я и другой в пространстве текста: сб. науч. трудов. Пермь – Любляна, 2009. С. 110–116.
99. Железняк В.Н. Герменевтика поэтического текста М. Хайдеггера // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура. История. Философия. Право. 2013. № 8. С. 68–71.
100. Железняк В.Н. Медиум. Опыт онтологического истолкования кантовской философии. Пермь, 1997. 248 с.
101. Железняк В.Н. Метафизика воли в прямой и обратной перспективе. Пермь, 1997. 118 с.
102. Железняк В.Н. Мышление и воля. Принцип тождества мышления и воли в классическом рационализме и его историческая эволюция. Пермь: Изд-во Перм. нац. исслед. политехн. ун-та, 2015. 615 с.
103. Железняк В.Н. Сериальная строфика в поэзии И. Жданова // Филолошки студии. Скопье – Пермь – Любляна – Загреб. 2007. С. 39–45.
104. Железняк В.Н. Феноменология рациональной воли. Пермь, 1997. 170 с.
105. Железняк В.Н. Художественная феноменология М. Пруста // Вестник Пермского Университета. Пермь. 2010. Вып. 3 (9). С. 110–115.
106. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. 237 с.
107. Иглтон Т. Теория литературы: Введение. М.: Территория Будущего, 2010. 296 с.
108. Изер В. Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория. Антология / Сост. И. В. Кабанова. М.: Флинта: Наука, 2004. С. 201–224.
109. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.

110. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 224 с.
111. Ингарден Р. Книжечка о человеке / сост., пер. и вступ. статья Е.С. Твердисловой. М.: Издательство Московского университета, 2010. 205 с.
112. Инишев И. «Иконический поворот» в теориях культуры и общества // Логос. 2012. №1 (85). С. 184–211.
113. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т.4: Кант И. Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения». М.: Наука, 2001. 1120 с.
114. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос / Пер. А.Н. Малинкина. М., СПб.: Университетская книга, 2000. 654 с.
115. Кибрик А.Е. О «невыполненных обещаниях» лингвистики 50–60-х годов // Московский лингвистический альманах. М.: 1996. Вып. 1: Спорное в лингвистике. С. 230–233.
116. Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 112 с.
117. Коломиец Г.Г. Вдохновение в искусстве как «узрение» истины // Поиск истины и правда жизни в пространстве современной культуры. Сборник научных статей. Под редакцией О.Д. Маслобоевой. Санкт-Петербург, 2018. С. 171–175.
118. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007. 736 с.
119. Комаров С.В. «Хитрость» инженерного разума: постав и изытость // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, история, философия, право. 2015. № 2. С. 29–36.
120. Косыхин В.Г. Время собственное: онтология и темпоральность у М. Хайдеггера и М. Бланшо // Вестник Волгоградского. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. – 2008. № 2 (8). С. 24–28.

121. Кошут Дж. Искусство после философии. URL: http://contemporary-artists.ru/art_after_philosophy.html. (дата обращения: 11.03.2017).
122. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном // Современная литературная теория. Антология / Сост. И. В. Кабанова. М.: Флинт: Наука, 2004. С. 134–155.
123. Лаку-Лабарт Ф. Поэзия как опыт / пер. с франц. Н. Мавлевич; пер. с нем.; послесл. Е. Петровская. М.: Три квадрата, 2015. 192 с.
124. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. с франц. А.В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. 265 с.
125. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.
126. Леонтьев Д.А. Введение в психологию искусства. М.: Издательство Московского университета, 1998. 111 с.
127. Лехциер В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара: Самарский «университет», 2000. 236 с.
128. Лиотар Ж.-Фр. Постмодерн в изложении для детей: Письма 1982–1985. М.: РГГУ, 2008. 145 с.
129. Лишаев С.А. Эстетика Другого. СПб.: СПбГУ, 2008. 380 с.
130. Лившиц М.А. В мире эстетики. М.: Изобразительное искусство, 1985. 320 с.
131. Лифшиц М.А. Вопросы искусства и философии. М.: Художественная литература, 1935. 320 с.
132. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 802–880.
133. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 5–320.
134. Лосев А.Ф. Самое само. М.: Экспо, 1999. 1024 с.
135. Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 613–801.

136. Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.
137. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
138. Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. Таллин: Александра, 1992. 478 с.
139. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство–СПБ, 2000. 704 с.
140. Малкина С.М. Деконструкция и интерпретативные стратегии постметафизического мышления. Саратов: Изд-во Сарат. Ун-та, 2011. 194 с.
141. Мамардашвили М. Европейская ответственность // Сознание и цивилизация : Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 36–42.
142. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб.: РХГИ, 1997. URL: <http://philosophy.ru/library/mmk/topology.html>. (дата обращения: 30.06.2016).
143. Мамардашвили М. Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация : Выступления и доклады. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. С. 140–162.
144. Мануковский В.В. Экзистенциальное содержание понятий «встреча» Г. Марселя и «пограничная ситуация» К. Ясперса // Вестник ЧелГУ. 2012. №4 (258). С. 122–125.
145. Марков Б.В. Антропология и онтология // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 163–178.
146. Марков Б.В. Знаки бытия. СПб: Наука, 2001. 568 с.
147. Марков Б.В. Культура повседневности. СПб: Питер, 2008. 352 с.
148. Машре П. К теории литературного производства // Транслит. 2014. №15–16. С. 7–26.
149. Мельникова-Григорьева Е. Безделушка или жертвоприношение простых вещей: Философски-семиотические заметки по пустякам. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 160 с.

150. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента, 1999. 608 с.
151. Метц К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 334 с.
152. Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1968. 127 с.
153. Мурзин Л.Н., Штерн А.С. Текст и его восприятие. Свердловск: Изд-во УГУ, 1991. 172 с.
154. Мэй Р. Мужество творить. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2008. 160 с.
155. Набоков В.В. О хороших читателях и хороших писателях. URL: <http://nabokov-lit.ru/nabokov/kritika-nabokova/lekcii-po-zarubezhnoj-literature/o-horoshih-chitatelnyah.htm> (дата обращения: 11.10.2016).
156. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / пер. с исп.; отв. ред. М.А. Киссель. Москва, 1991. 408 с.
157. Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов. Вып. XVII. 1986. С. 22–129.
158. Пассмор Д. Современные философы. М.: Идея-Пресс, 2002. 192 с.
159. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. URL: <http://www.musa.narod.ru/ples1.htm> (дата обращения: 11.05.2016).
160. Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Том 1. Н. Гоголь, Ф. Достоевский. М.: Культурная революция, Логос, 2006. 688 с.
161. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 339 с.
162. Полан Ж. Тарбские цветы, или террор в изящной словесности. СПб: Наука, 2002. 250 с.

163. Политов А.В. Историко-философский анализ концепций хронотопа А.А. Ухтомского и М.М. Бахтина: дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03. Пермь, 2016. 155 с.
164. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. 288 с.
165. Пруст М. Обретенное время. М.: Наталис, 1999. 320 с.
166. Пруст М. Под сенью девушек в цвету. М., 1992. 462 с.
167. Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / Пер. с франц. и послесл. В.Е. Лапицкого. СПб.: Москва: Machina, 2004. 128 с.
168. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
169. Романенко Ю.М., Лебедев С. П. Актуальность событийной онтологии. URL: http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/fik/2015-6/philosophy/romanenko-lebedev.pdf (дата обращения: 31.03.2016).
170. Романо К. Авантюра времени. пер. с фр. М.: РИПОЛ классик, 2017. 220 с.
171. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. URL: <http://lib.ru/CULTURE/RUDNEW/slowar.txt> (дата обращения: 14.11.2018).
172. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
173. Сартр Ж.-П. Главная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000069/> (дата обращения: 12.02.2017).
174. Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова. Мн.: ООО «Попурри», 1999. 448 с.
175. Святитель Афанасий Великий. Избранные творения. М., 2006. 176 с.

176. Седакова О.А. Путешествие с закрытыми глазами. Письма о Рембранте. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. 120 с.
177. Седакова О.А. Четыре тома. Том III. Poetica. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2010. 581 с.
178. Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. С. А. Лишаева. СПб.: Алетейя, 2014. 384 с.
179. Слинин Я.А. Феноменология интерсубъективности. СПб.: «Наука», 2004. 355 с.
180. Слотердаик П. Сферы. Макросферология. Том 1. Пузыри. СПб.: Наука, 2005. 652 с.
181. Слотердаик П. Сферы. Плюральная сферология. Том 3. Пена. СПб.: Наука, 2010. 923 с.
182. Современная литературная теория. Антология / Сост. И. В. Кабанова. М.: Флинт: Наука, 2004. 343 с.
183. Столбова Н.В. Шопенгауэровско-ницшеанская модель сборки европейской духовности и ее преобразование в философии Макса Шелера // Культурология: Дайджест / РАН ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. Культурологии; Ред. кол.: Галинская И.Л., гл. ред., и др. М.: ИНИОН, 2013. С. 244–254.
184. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 128 с.
185. Тиллих П. Систематическая теология. Том 1–2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с.
186. Тросби Д. Экономика и культура. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. 256 с.
187. Трунов Д.Г. Введение в феноменологию самопознания: монография. Пермь: Перм. гос. ун-т, 2008. 256 с.
188. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб: Алетейя, 2002. 677 с.

189. Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
190. Уильямс Дж. Стоунер: роман. М.: Издательство АСТ, 2016. 362 с.
191. Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996. 263 с.
192. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 432 с.
193. Флоренский П.А. Имена. СПб.: Авалонь: Азбука-классика, 2007. 336 с.
194. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правдв, 1990. С. 183–560.
195. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Колеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
196. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сад, 1994. 408 с.
197. Хайдеггер М. Бытие и время. М. Ад маргинем, 1997. 452 с.
198. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 316–327.
199. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 45–66.
200. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
201. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. М.: Академический проект, 2008. 528 с.
202. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.
203. Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: пер. с нем. / Под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 102–111.

204. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей» 1998. 384 с.
205. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высш. шк., 1991. 192 с.
206. Хайдеггер М. Только Бог сможет еще нас спасти... (Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г.) URL: <http://www.heidegger.ru/shpigel.php> (дата обращения: 27.07.2015).
207. Ханзен-Леве Оге А. Интермедиальность в русской культуре. От символизма к авангарду. М.: РГГУ, 2016. 450 с.
208. Херрманн Фр. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн.: Прописи, 2000. 192 с.
209. Хоркхаймер М. Культурная индустрия: просвещение как способ обмана масс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 104 с.
210. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005. 448 с.
211. Цырлина Я.Э. Возможность интер-медиальности в нео-реализме // Я и другой в пространстве текста: сб. науч. трудов. Пермь – Любляна. 2009. С.104–109.
212. Чоран Э.М. Признания и проклятия: Философская эссеистика / Пер. с фр. О. Акимовой. СПб.: «Симпозиум», 2004. 206 с.
213. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 379–398.
214. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 129–194.
215. Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 195–258.

216. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. 384 с.
217. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 259–338.
218. Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., гауч. Ред. А.В. Денежкина [и др.]. М.: Гнозис, 1994. С. 339–376.
219. Шеллинг Ф.В.И. Философия искусства. М.: Мысль, 1999. 608 с.
220. Шестаков В.П. Эстетические категории: Опыт сист. и ист. исследования. М.: Искусство, 1983. 358 с.
221. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
222. Шкловский В. О теории прозы. М.: Издательство «Федерация», 1929. 265 с.
223. Шоуолтер Э. Наша критика // Современная литературная теория. Антология / Сост. И. В. Кабанова. М.: Флинт: Наука, 2004. С. 314–333.
224. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 2004. 544с.
225. Эко У. Роль читателя. Исследование семиотики текста. М.: АСТ, 2016. 640 с.
226. Эпштейн М.Н. Стихи и стихия. Природа в русской поэзии, XVIII–XX вв. Самара: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2007. 352 с.
227. Эпштейн М.Н. Поэзия и сверхпоэзия: О многообразии творческих миров. СПб.: Азбука, 2016. 480 с.
228. Эрн В.Г. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 591 с.
229. Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество // Самопознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М.: Политиздат, 1991. С. 103–118.

230. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М.: Ренессанс, 1992. 314 с.
231. Ямпольский М.Б. Из хаоса. (Драгомощенко: поэзия, фотография, философия). СПб.: Порядок слов, 2015. 280 с.
232. Ямпольский М.Б. Никакого искусства не существует, есть разные антропологические практики постижения мира. URL: <https://postnauka.ru/talks/48454> (дата обращения: 30.04.2016).
233. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 420–508.
234. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М. Канон+, 2012. 384 с.
235. Badiou A. Being and Event, Translated by Oliver Feltham, Continuum, 2005. 526 p.
236. Böhm G. Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens. Berlin: Berlin University Press, 2007. 282 p.
237. Caputo J.P. Radical hermeneutics : Repetition, deconstruction and the hermeneutical project. Bloomington, 1987. IX. 319 p.
238. Derrida J. Acts of Literature. Ed. by Derek Attridge. N.Y.; L.: Routledge, 1992. PP. 33–75.
239. Dickie G. Evaluating Art. Philadelphia: Temple University Press, 1988. 193 p.
240. Dickie G. The Muth of the Aesthetic Attitude. // The American Philosophical Quarterly. Vol. 1. № 1 (January, 1964). PP. 56–65.
241. Eshelman R. Performatism, or the End of Postmodernism // Anthropoetics 6, no. 2 (Fall 2000 / Winter 2001). URL: www.anthropoetics.ucla.edu/ap0602/perform.htm (дата обращения: 20.07.2016).
242. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Tübingen, 1993: Ästhetik und Poetik. 1 Kunst als Aussage. 451 s.
243. Goodman N. Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols, NY: The Bobbs-Merrill Company, inc 1968. 277 p.

244. Gumbrecht H. Atmosphere, Mood, Stimmung : On a Hidden Potential of Literature. Palo Alto: Stanford University Press, 2012. 149 p.
245. Husserl E. Phänomenologische Psychologie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 244 s.
246. Kirby A. The Death of Postmodernism And Beyond // Philosophy Now. A magazine of ideas. Issue 58. Now/Dec 2006. URL://philosophy-now.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond (дата обращения: 29.05.2016).
247. Natanson M. Literature, Philosophy and Social Sciences. Essays in Existentialism and the Phenomenology. The Hague, 1962. 220 p.
248. Rorty Richard M. The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Ed. and introduction of R. Rorty. N.Y., 1967. 393 p.
249. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Berlin: der Neue Geist Verl., 1933. 725 s.
250. Vermeulen T, van den Akker R. Notes on metamodernism // AESTHETICS & CULTURE, Vol. 2, 2010. URL: // www.aesthetic-sandculture.net/index.php/-jac/article/view/5677/6306 (дата обращения: 26.11.2015).
251. Whitehead A. N. Process and Reality. New York: The Free Press, 1929/1978. 413 p.