

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-235-255>

ФЕНОМЕОЛОГИЯ И СИМВОЛ: ОТ ГУССЕРЛЯ К БАШЛЯРУ*

БОРИС СОКОЛОВ

Доктор философских наук, профессор.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.

199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: sboris00@mail.ru

«Слепота» по отношению к проблеме символа с необходимостью вытекает из основных позиций исследовательской стратегии гуссерлевской феноменологии. Однако и ноэма, и ноэзис, а также поток *cogitations* в нашем сознании изначально и сразу инфицированы символизмом, а потому сам проект феноменологической дескрипции нуждается в «символической корректировке». Любой предмет полагается как символически наполненный, а сама позиция описывающего, конституирующего, переживающего свой предмет *ego*, не только изначально инфицирована культурным символизмом, но и представляет собой «точку сборки» любого феномена как «констеллятивного» образования. Символизм изначально «вмонтирован» в любой феномен и в любую схему «чистого» сознания, а поток феноменов, которые могут быть подвергнуты как ноэматическому, так и ноэтическому описанию, протекает по различным «сценариям», «схемам», которые национально и культурно фундированы, а не следуют тому единому универсальному маршруту (Прошлое, Настоящее, Будущее), который свойственен лишь Новоевропейской модели временения. Подобный недостаток гуссерлевского проекта в той или иной степени преодолевался в ряде феноменологически ориентированных концепций. Одну из подобных «символических корректировок» — исследование образа, воображения и поэтической топологии (микрофеноменология) французского мыслителя Г. Башляра — автор статьи анализирует на примере поэтического образа Дома.

Ключевые слова: Гуссерль, феноменология, образ, дом, символ, Башляр, микрофеноменология.

* Статья написана в рамках проекта гранта РФФИ № 18-011-01189 А «Французская философия классической эпохи как национальный проект: история и самосознание».

© BORIS SOKOLOV, 2020

PHENOMENOLOGY AND SYMBOL: FROM HUSSERL TO BACHELARD*

BORIS SOKOLOV

DSc in Philosophy, Professor.
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.
E-mail: sboris00@mail.ru

“Blindness” to the problem of the symbol necessarily follows from the main positions of the research strategy of Husserl phenomenology. However, both noema and noesis, as well as the flow of *cogitations* in our minds are initially infected with symbolism, and therefore the project of phenomenological description needs a “symbolic correction.” The supposed and experienced object is supposed as a symbolically filled object, and the position of the *ego* describing, constituting, experiencing its object is not only initially infected with cultural symbolism, but also represents the “assemblage point” of any phenomenon as a “constellation” formation. Symbolism is initially “embedded” in any phenomenon and in any scheme of “pure” consciousness. Correspondingly, the flow of phenomena that can be subjected to both noematic and noetic description proceeds according to various “scenarios,” “schemes,” which are nationally and culturally based, and do not follow the single universal route (Past, Present, Future), which is peculiar only to the new European model of time. This drawback of Husserl’s project was overcome in varying degrees by some phenomenologically oriented philosophers. The author of the article analyzes one of such “symbolic adjustments” by reference to the poetic topology (microphenomenology) of poetic image of the Home in the text of French philosopher G. Bachelard.

Key words: Husserl, phenomenology, image, home, symbol, Bachelard, microphenomenology.

1. ОТТАЛКИВАЯСЬ ОТ ГУССЕРЛЯ: СИМВОЛ И ФЕНОМЕН

Хотелось бы начать рассуждение с одной фразы Э. Гуссерля, которую он мимоходом бросает в работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию». Оттолкнемся от этой фразы, или, согласно полисемии слова «оттолкнемся», — «начнем движение», исходя из смысла данного высказывания, развивая интригу сказанного и помысленного в нем, и, одновременно, «оттолкнемся» в значении «отричем, упраздним» выраженное этой фразой. Фраза же Гуссерля следующая, привожу ее полностью:

Кто знает, может быть, мы и унаследовали некую познавательную предрасположенность от прошлых поколений с их познанием, — но для вопроса о смысле

* This research is supported by the RFBR (Russian Foundation for Basic Research) research grant No. 18-011-00570 A “French Philosophy of the Classical Era as a National Project: History and Self-Awareness.”

и ценности нашего познания все истории о таком наследовании столь же безразличны, как и безразлична для установления ценности нашего золота история его наследования. (Husserl, 2009, 62)

Не знаю, о каком «абстрактном» золоте ведет речь основатель феноменологии, но в реальности и в сфере тех «вещей», вернуться к каковым призывал (хотя можно предположить, что можно по-разному понимать лозунг «назад к вещам») Э. Гуссерль, дело обстоит совершенно противоположным образом. Золотой браслет (и, соответственно, золото в этом браслете, ибо перед нами именно браслет из *золота*), принадлежащий Клеопатре или графине Медичи ценится неизмеримо больше, чем современное аналогичное по характеристикам золотое украшение, а те «байки» или подлинные истории, которые могут быть с этим браслетом связаны, придают ему добавочную вполне значимую и выражаемую в свободно конвертируемой валюте ценность. Если же аутентичность подобного «исторически инфицированного» ювелирного украшения подтверждается задокументированной линией его наследования, то стоимость золотого браслета на аукционе Кристи или *Sotheby's* возрастает до астрономических сумм. Более того, такие ситуационные и «привходящие» сюжеты, которые могут быть связаны с историей предмета, выставленного на аукцион, а именно, скандалы, самоубийства в этой неотделимой ныне от самого проекта современного искусства сфере формируют вполне внятную «добавочную» (и иногда очень даже значительную) стоимость: «Без сомнения, самоубийство или ранняя смерть художника, — откровенно заявляет Филипп Хук, — положительно влияет на динамику продаж» (Hook, 2015, 115).

История, запечатленная в артефактах, получает свою вполне осязаемую стоимость, и эта стоимость прописывается в различного рода музейных каталогах и реестрах, а сонмы оценщиков и экспертов в своей деятельности руководствуются, в первую очередь, именно историей того или иного предмета, который подлжет процедуре вынесения коммерческой оценки. Причем подобная инфицированность историей и биографическими коннотациями — свойство отнюдь не только нашего времени, когда благодаря работам герменевтов XIX века исторический, биографический, символический, религиозный горизонты смыслов стали неотъемлемой частью смысла интерпретируемого феномена или текста. В других культурных образованиях мы также можем зафиксировать, пускай другие, но от этого не менее существенные «коннотации», влияющие на оценку и значимость того или иного феномена. Можно упомянуть так называемую «намоленность» культового объекта, которая обеспечивает своего рода «религиозное алиби» последнего: именно намоленность иконы, храма или

мощей святых придают им не только культовую ценность, когда мощи святого или икона становятся объектом фанатичного поклонения, но оцениваются и приобретаются по вполне фиксированной и договорной цене. Позволю привести довольно показательный пример: затраты на возведение прекрасной и божественной *Saint Chapelle* в Париже, которая обошлась Людовику Святому в 40000 ливров, тогда как терновый венец, для которого (ну и для других реликвий, конечно) была сооружена капелла, по некоторым сведениям, обошелся набожному королю в 135000 ливров. Значимость реликвии — тернового венца Спасителя — как инфицированная религиозным символизмом, таким образом, была оценена более чем в три раза больше, чем затраты на великолепный «реликвариум», каковым мыслилась *Saint Chapelle*.

Конечно, дело не только в том (хотя и в этом тоже), что Гуссерль апеллирует к концепту «золота-вообще», который — увы — наподобие *hyle* Аристотеля никогда не присутствует «актуально», но оказывается всегда чистой «потенциальностью», ибо принадлежит к той эйдетической сфере, которая обретает свое присутствие в чистом виде лишь в нашем сознании и этим же сознанием создается. Но даже в том случае, когда мыслительный конструкт «золото», продолжая пребывать в этом чистом мыслительном поле, не снисходя до грешного реального мира, остается лишь в сфере нашей мысли, то и тогда этот «абстрактный конструкт» — золото — является культурно фундированным и символически инфицированным. Золото — во многих культурах и обществах — это, прежде всего, символ, символ богатства, роскоши, власти и тому подобного: и дело, конечно, не только в том, что индивидуальные пороки, жадность или предприимчивость того или иного мыслящего этот конструкт человека вносят хаос и нестрогость в самодостаточный эйдетический мир, который, правда по другим основаниям нежели Платон, конструирует Гуссерль, но в том, что ценность золота, его смысл и значение (что полагается сразу и необходимо) — величина символическая, культурно и исторически, иногда даже сословно и биографически фундированная. Мы все прекрасно осведомлены, что цена и значимость золота может колебаться в разные временные отрезки, и история девальвации золота в эпоху конкистадоров, когда возросший поток золота и серебра, вывезенных из Америки, золото, фактически обесценил, довольно показательна: золотой стандарт начал «трещать по всем швам» еще до того, как в прошлом веке от него отказались как от устаревшей модели эталона в сфере экономики.

Можно возразить, что указанная фраза вырвана из более широкого контекста гуссерлевского текста. Однако, общий контекст гуссерлевской мысли

шире — сам проект построения феноменологии, как его мыслил Гуссерль, не устраняет казус с «золотом». Перед нами — ставший зримым, но существенный, по моему разумению, недостаток гуссерлевского построения строгой науки с безусловным основанием. Но проясним, все же, и контекстуальность цитаты, зафиксировав, что проблема не только не устраняется, но, наоборот, становится еще более явной и зримой. Данная цитата, конечно, — лишь часть отдельного фрагмента и является аргументом, который приводится для того, чтобы усилить своей очевидностью положение о том, что «в аксиомах выражаются сущностные взаимосвязи — без малейшего сопологания опытных фактов» (Husserl, 1999, 62). То есть речь идет о сущностных взаимосвязях, по праву принадлежащих тому эйдетическому пространству, которое значимо для всех, для каждого и всегда. И, как подкрепление данного положения, Гуссерль обращается к золоту, которое, по его мнению, в своей ценности никак не зависит от того, кто и когда им владел, кто и когда его наследовал. Исторический горизонт, конечно, остается за сферой культуры, к которой принадлежит любой конкретно мыслимый предмет, но он, как то, что варьируется в своем значении и не обладает строгой аподиктичностью, выводится Гуссерлем за скобки.

Но нельзя не заметить, что для любого феномена человеческой реальности, а значит для любого феномена вообще¹, временение, то есть бытийствование² символически окрашено в «тона» той культуры, которой тот или иной человек принадлежит. Более того, время «течет» по-разному в разных обстоятельствах, если речь идет о внутреннем времени, а не о том времени, которое Гуссерль называет «космическим временем», имея в виду, вероятно, метрическое время внешних объектов.

Иными словами: и золото, и временение символически инфицированы, и от этой инфицированности нам невозможно избавиться. В терминах феноменологии можно сказать так: и ноэма, и ноэзис, и поток *cogitations* в нашем сознании, да и сам проект феноменологической дескрипции (ноэматическое и ноэтическое описание), нуждаются в «символической корректировке». Дело в том, что полагаемый и переживаемый предмет (даже в своем «засушенном» эйдетическом виде), полагается как символический предмет, а сама позиция

¹ Подобно тому, как ноумен у И. Канта может, конечно, мыслить ангельский или божественный рассудок, но для нас — *hic et nunc* — людей это не дано, ибо выходит за пределы нашей познавательного аппарата, способного лишь к феноменальному познанию и конституированию действительности.

² Я предпочитаю употреблять слово бытийствование, вместо «бытие», которое своей субстантивностью скрадывает *дление* «бытия».

описывающего, конституирующего, переживающего свой предмет *ego*, не только изначально инфицирована культурным символизмом, но и представляет собой «точку сборки» феномена как «констеллятивного» образования. Смысл же того или иного феномена как раз и задается этой «точкой сборки», которая также символически инфицирована и конституирует феномен уникальным, фундированным в культурной традиции способом: другие культурные традиции — это другие модели сборки, в которых «констелляция»-феномен будет другой, если вообще будет тематизирована и «зрима». Подобная ситуация культурной фундированности относится не только произведениям искусства, которые герменевтическая традиция давно рассматривает как культурно фундированные, но и обыденный объект, вещь, где «эстетические, функциональные, этические и др. характеристики вещи — это вопрос культурной принадлежности... То, что составляет возвышенный предмет и объект поклонения для одних, может казаться странным или даже отвратительным для других, будь то произведения искусства или объекты религиозного культа» (Morina, 2018, 37). Таким образом, любой феномен и, соответственно, то, что мы полагаем как реальность вещи, предмета, события и тому подобное схватывается «сразу» символически. Изначально вмонтированный символизм можно (чисто теоретически) изменить или заменить на другой символизм, но избавиться от него невозможно. Подобно тому, как любой внешний зримый предмет обязательно будет иметь для нас какой-нибудь определенный цвет, который мы схватываем нашим рецептивным аппаратом без всяких рассуждений и рефлексий, а звук — определенный тон и тембр, которые даются сразу же для нашего слуха, а не нечто, которое потом «уточняется» и «корректируется», так и любой феномен сразу же инфицирован символизмом, который «внедрен» в те априорные структуры, которые, собственно говоря, и «собирают» любой феномен. И — не в последнюю, а скорее в первую очередь — символизмом заражен сам субъект, даже если это трансцендентальный субъект. Если же трансцендентальный субъект является результатом символической сборки, то есть того культурно-символически фундированного топоса, из которого возникает сложная констелляция любого феномена, то мы имеем перед собой либо мыслительный конструктор, обладающий достоверностью и правами на вынесение «истинных суждений» лишь в формате субъективной (и ничего не значащей для кого-либо другого) философской системы, либо это вымышленный и высушенный ментальный конструктор, не имеющий никакого отношения ни к реальности, ни к эйдетическому горизонту, который, в свою очередь, также не может быть осмыслен вне символического поля. Незаинтересованный, непричастный зритель — а именно та-

кая фигура обрисовывается Гуссерлем: «...феноменологически размышляющее Я может не только в отношении частных, но и в универсальном смысле стать *непричастным* зрителем...» (Husserl, 1998, 102) — остается непричастным в каждой культуре (если вообразить себе, например, буддиста-феноменолога или средневекового мыслителя, осуществляющего феноменологическое описание), но в каждой культуре он осуществляет созерцание и размышление по-своему.

Таким образом — суммируя то, что, как нам представляется, проявляет «казус золота» — в феноменологическом проекте, как он полагается для реализации Гуссерлем, не учитываются следующие предельно существенные позиции: изначально встроенный в любой «сюжет» феноменологического описания символизм, культурно фундированную «точку сборки», обеспечивающую констеллятивность любого феномена, а также культурно фундированную «зону временения».

2. СХЕМЫ ВРЕМЕНЕНИЯ

То, что время проживается по-разному (в старости оно течет быстрее, чем в детстве; в экстремальной ситуации оно может вообще «застыть» и тому подобное) без проблем вписывается в то понимание времени, с которым «работает» Гуссерль: имманентная временность, в которой протекает жизнь сознания, вполне может длиться с разной интенсивностью или «скоростью». Но вот как быть с теми синтезами, полаганиями, «сборками», проживаниями и тому подобным, которые не предусматривают понимания временения как определенного единого потока времени, который протягивается из прошлого в будущее? Схема временения — как бы прихотливо и добротнo с ней ни работал Э. Гуссерль — довольно проста и универсальна: «Универсум переживаний, составляющих реальное бытийное содержание трансцендентального *ego*, вмещает все эти переживания лишь в универсальной форме единого потока...» (Husserl, 1998, 161). Этот временной поток довольно прост: «... мы возьмем *все* феноменологическое временное поле чистого Я, поле, которое это Я может, исходя из любого “своего” переживания, вымерять по *трем* измерениям — тому, то “до”, тому, что “после”, тому, что “одновременно”...» (Husserl, 1998, 181).

Но вот как быть, если сознание индивидов, принадлежащих другим культурным традициям, полагает, осмысляет и проживает временение по другим «схемам» и «маршрутам движения», нежели поток, длянщийся из прошлого в будущее? Например, мифологическое сознание, для которого существует не только другое течение и направление времени, но и вообще два временных по-

тока: поток нуминозного времени и поток времени профанного. Эти два временных потока ни в коей мере не относятся к тому, что можно зафиксировать как реальное объективное время (в терминологии Гуссерля — «космическое время») и субъективное переживание времени: «Нужно учитывать различие между таким феноменологическим временем — единой формой всех переживаний в одном потоке переживания (потоке переживания одного чистого Я) и “объективным”, т. е. космическим временем» (Husserl, 1999, 176). Время божественное (нуминозное время) — это отнюдь не объективное время, но другой временной поток, который периодически вторгается в профанное время, но, по сути, является самодостаточным и, конечно, более значимым, подобно тому, как для религиозного сознания (во многом выстраивающего сходную временную схему) время вечности Бога вмещает, контролирует человеческое время и, одновременно, остается независимым от него. Вот как описывает схему мифического времени знаток мифа и мифологического сознания Курт Хьюбнер:

Таким образом, человек мифической эпохи жил в двух измерениях времени, а именно в священном времени, которое он называл “zatheos chronos”, и профанном, обозначаемом просто «хронос». [...] Как смертный, он неизбежно воспринимал мифические циклы в рамках профанного времени, мифическое время впредсоставано в необратимое профанное время. (Hubner, 1996, 130)

Иными словами, для мифологического сознания время «протекает» не по одному «руслу», но представляет собой довольно сложную и прихотливую схему, в которой цикличное (укажем, что цикличность значима лишь для древнегреческого мифа и мифологического сознания) нуминозное время вторгается и разрывает поток профанного времени причем таким образом, что профанное время каждый раз может оказываться в одной и той же точке: смерть и рождение Диониса (смерть и возрождение Природы) проживаются каждый раз как новация, но не как повторение уже случившегося события.

Можно, конечно, «списать» это на несовершенство (хотя это напоминает европейский этноцентризм) мифологического сознания, проживающего мир в другом времени и редуцировать стоический Хронос и Эон к указанным режимам (времени нуминозного и профанного) мифологического времени. Но как быть с той «реновацией» данного режима, который можно обнаружить в философских построениях Ж. Делеза, «взрывающего», апеллируя к стоической мысли, привычное для нас «единовременение», протягивающееся от Прошлого к Будущему через постоянно ничтожащееся, но, одновременно, единственно данное нам Настоящее?

Мы уже видели, что прошлое, настоящее и будущее — отнюдь не три части одной временности. Скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полноценно и исключает другое. С одной стороны, всегда ограниченное настоящее, измеряющее действие тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). С другой, — по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты (Эон). (Deleuze, 1995, 83–84)

Время разрывается на два «блока», взаимное переплетение которых и обеспечивает существование смысла (а одновременно — парадокса и нонсенса). Но именно такова, наша реальность: сразу и осмысленная, и парадоксальная, как и то временение, которое этой реальности соответствует.

А потому то, что пишет Гуссерль, отнюдь не очевидно и не универсально:

Точно так же, как с миром с его бытийным порядком пространственного присутствия, чему следовал я до сих пор, все обстоит и с его *бытийным порядком в последовательности времени*. Вот этот, очевидно, во всякий мир бодрствования — наличествующий для меня мир обладает бесконечным в две стороны временным горизонтом — своим известным и неизвестным, непосредственно живым и неживым прошлым и будущим. (Husserl, 1999, 68)

Если выйти из ограниченного по времени и пространству мира европейской культуры, то все не так просто в отношении «бытийного порядка в последовательности времени»! Гуссерль же, следуя вполне европоцентристской традиции, понимает горизонт временения — и этим пониманием заражена вся его система, — сквозь европейскую систему временных «координат», полагая, что именно она и является единственно возможной и истинной. В принципе он совершает ту же ошибку, которую делали до него (и, конечно, после) многие европейские мыслители — полагая, что временение, проживание времени протекает вне зависимости от культурной традиции. Подобно Канту, который полагает формы пространства и времени как априорные и значимые для любой культуры, Гуссерль мыслит европейское временение как универсальное и единственное.

Обратимся к свидетельству Э.Кассирера, который, видимо благодаря тому, что в процессе написания своего труда «Философия символических форм» обращался к данным антропологических и лингвистических исследований, отходит от жесткого европоцентризма (по крайней мере, в той части его работы, где он занимается генезисом символических форм мифа и языка). Вот что пишет немецкий мыслитель, подкрепляя свои размышления и мнением ученого-лингвиста, на которого ссылается:

Еще более архаичными, как нам представляется, являются языки, в которых и качественные различия прошлого и будущего нередко полностью стираются.

В языке эве одно и то же наречие случит для того, чтобы обозначать и «вчера» и «завтра». В языке шамбала одно и то же слово употребляется и чтобы отсылать к давнему прошлому, и указывать на далекое будущее. Очень характерна констатация одного из исследователей этого языка: «Это очень необычное для нас явление находит свое естественное объяснение в том, что представители африканского племени нту рассматривают время как вещь, поэтому для них есть только сегодня и не-сегодня; относится ли последнее к тому, что было вчера или случится завтра, этим людям совершенно безразлично, об это они не рассуждают, ведь для этого требуется не только созерцание, но и мышление, а также понятийное представление о сущности времени... Понятие “время” чуждо людям шамбала, они знают только созерцание времени» (Roel, 1911, 108–109). (Cassirer, 2002, 152–153)

Язык отражает то представление о времени, которое имеет или в котором «живет» тот или иной народ, та или иная культура. И вот что поразительно в примерах из различных языков Африки, Северной Америки или Полинезии: существует только две временные формы, а именно, настоящее и ненастоящее. Иными словами, представители этих племен и народов проживают временение этого мира как то, что наличествует в довольно ограниченном «сейчас», и то, что выходит за эту ограниченную окрестность, причем не дифференцируя временной поток как «направленный» в будущее и «уходящий» в прошлое. И это символическое «ощущение» временения запечатлевается в языке данного племени.

А теперь представим себе тот феноменологический анализ, который проводил бы феноменолог данного племени. Я полагаю, что он сильно бы отличался от того, что предлагает нам Гуссерль в работе «Феноменология внутреннего сознания времени»: «...поскольку для всех не только в отдельности существует закон превращения Теперь в Более-не [Теперь], а, с другой стороны, Еще-не [Теперь] в Теперь» (Husserl, 1994, 81). Ведь как мы видели, «Более-не-Теперь» и «Еще-не-Теперь» для некоторых племен Африки или Полинезии тождественны и неразличимы.

Попытки обосновать ту или иную концептуализацию временения значимы лишь в формате этой самой концептуализации, они являются раскрытием ее внутренней «логики». А следовательно, и апелляция к тому, что тот временной горизонт и временная схема, с которой работает и в пределах которой выстраивает свои интуиции и дескрипции основатель феноменологии, универсальны, поскольку принадлежат к новоевропейской модели научного познания, не очень убедительна. Европоцентризм как основание новоевропейской науки со всеми ее претензиями на универсальность знания — не самое лучшее обоснование этой самой науки, имеющий — еще раз подчеркнем — ограниченность

во времени и пространстве³... Есть другие миры, другие временные схемы, которые выстраивают то, что можно все же схватить как феномен, совершенно по другому, да и способы конституирования этого феномена, а также само бытийствование «субъекта», который и осуществляет этот процесс конституирования, могут протекать настолько необычно и прихотливо-непостижимо, что никакие интерпретационные наработки европейской герменевтической школы, не окажутся неспособными описать и перевести самое существенное... А что есть еще более существенное, чем «стили» бытийствования, которые — как я постарался продемонстрировать на примере мифологического сознания и чувства «временения» некоторых племен Африки и Полинезии — кардинально разнятся? Поток феноменов — если мы все же будем использовать идею Гуссерля — окажется настолько неуправляемый европейской схемой временения (бытийствования), что мы можем оказаться в состоянии, которое проживали переводчики Библии в этих краях: удачный на «сегодня» перевод окажется «завтра» полнейшим переводческим фиаско. В каждой культуре существуют свои особые зоны нетранзитивности, непередаваемости. И во многом они связаны как раз с тем, что временение и символическую номенклатуру сознания той или иной культуры, невозможно ни редуцировать, ни устранить, ни «возвести» в ранг универсальности и передаваемости-переводимости.

И эта зона непередаваемости затрагивает не только схемы временения, она распространяется и на ту святая святых европейской науки, с которой она связана со времен Платона — сферу чисел. Представление о числе в различных культурных традициях различно и по своему смыслу, и по зоне применимости. Можно сослаться на уже ставшими классическими рассуждения О. Шпенглера о том, что каждая культура предлагает свое «видение» числа, которое связано с ее стилем и находит воплощение не только в математике, но и в архитектуре и музыке⁴. «*Не существует, — заявляет О. Шпенглер — и не может существовать никакого числа в себе*» (Spengler, 1993, 208).

Есть множество миров чисел, так как есть множество культур. Мы обнаруживаем индийский, арабский, античный, западный тип математического мышления и вместе тип числа, каждый по самой сути своей представляющий нечто самобытное и единственное, каждый являющийся выражением особого мирочув-

³ Следует отметить, что и современная эпистемология, рассматривающая основания научного познания, проблематизирует универсальное истолкование науки и ее исторического времени. О различных отношениях к прошлому в современной истории науки, см.: (Shaposhnikova & Shipovalova, 2018).

⁴ «О смысле чисел» (Spengler, 1993, 201–247).

ствования, символом некой значимости, точно ограниченной также и в научном отношении, принципом устройства ставшего, в котором отражается глубочайшая сущность одной-единственной, а не какой-нибудь еще души, той самой, которая является средоточием именно этой, а не какой-нибудь иной культуры. Таким образом, существует более чем одна математика. (Spengler, 1993, 208)

Этому «вторит» уже процитированный нами Э. Кассирер, хотя он все же пытается представить «несовершенство» в концептуализации «числа» в различных экзотических культурных образованиях как «этапы» постепенного и поступательного формирования единственно «истинного» понимания числа, которое Кассирер, естественно, будучи последователем не только И. Канта, но и гегелевского понимания исторически-диалектического процесса, резервирует за новоевропейской наукой и числом. Позволю себе довольно длинную цитату:

Например, в языке островов Фиджи существует в каждом случае особое слово, обозначающее группы по два, десять, сто тысяче кокосовых орехов или же группу в десять кану, десять рыб и т. д. [...] Не каждое число подходит к каждой вещи: ведь смысл числа заключается все еще не в том, чтобы выразить абстрактную множественность как таковую, а в том, чтобы выразить модус этой множественности, ее род и форму. Так, например, в языках индейцев употребляются различные ряды числительных, в зависимости от того, исчисляются лица или вещи, одушевленные или неодушевленные предметы. Кроме того, может существовать особый ряд числовых выражений, если речь идет о счете рыб или шкур или если исчисляются стоящие, лежащие или сидящие предметы. Жители острова Моану используют различные числа от одного до девяти, в зависимости от того, что исчисляется: кокосовые орехи или люди, духи или животные или деревья, кану и деревни, или дома, или жерди или огороды. В языке шимшиан в Британской Колумбии существуют особые ряды чисел для исчисления плоских предметов и зверей, круглых предметов и единиц времени, людей, лодок, длинных предметов и мер измерения, в то время как в соседних языках дифференциация рядов чисел может быть еще более тонкой и практически бесконечной. Как видно, исчисление направлено в этом случае на что угодно, но только не на «гомогенность». Скорее тенденция языка заключается в том, чтобы подчинить количественные различия родовым различиям, выражающимся в разделении на классы, и изменять его в соответствии с родовыми различиями. (Cassirer, 2002, 164)

Примеры, которые я постарался привести, отнюдь не упрочивают незыблемость универсализма, который свойственен феноменологическому проекту. По крайней мере, в той его форме, в какой он нашел свое воплощение в трудах Э. Гуссерля и в его проекте построения универсальной науки с безусловным и неоспоримым основанием. Особенно если речь идет о гуманитарной сфере, где все слишком тесно связано с человеком и его «мироокружьем». Эйдетика

в этом отношении не столь «чиста», но включает в себя культурно фундированный стиль временения и целую номенклатуру символизма.

Означает ли сказанное, что тот факт, что «реальность» чистой трансцендентальной сферы довольно условна и может быть таковой лишь в формате той или иной культурной ситуации, опровергает «полностью и окончательно» сам проект феноменологии? Не думаю... Но он говорит о том, что не все так просто и однозначно, а также о том, что существуют — причем важнейшие — упущения и «ложные» ходы в самих «постулатах» феноменологического проекта, как он прорисовывается Гуссерлем. Не следует в этой ситуации ни «выплескивать ребенка вместе с водой», ни делать скоропалительных выводов о том, что само феноменологическое описание неприменимо или контрпродуктивно, но нужно учитывать следующие моменты:

1. Эйдетика инфицирована символизмом, причем речь не идет о том, что в процессе конституирования феномена мы можем «просто» дополнить универсальные схемы «коннотативными» отсылками, вариациями, уточнениями и тому подобным., а также рассматривать символ как добавочную структуру, «накладывающуюся», дополняющую универсальные модели «сборки объектов»;
2. Символизм (на самом деле речь идет о двух типах символизма: индивидуальном символизме и символической номенклатуре той или иной культурной традиции) изначально «вмонтирован» в любой феномен и в любую схему «чистого» сознания;
3. Чистота трансцендентального поля может быть таковой лишь в границах той или иной культурной традиции, нации, языковой общности, социального целого и тому подобного;
4. Поток феноменов, которые могут быть подвергнуты как ноэматическому, так и ноэтическому описанию, протекает по различным «сценариям», «схемам», которые национально и культурно фундированы, а не следуют тому единому универсальному маршруту (Прошлое, Настоящее, Будущее), который свойственен лишь Новоевропейской модели временения;
5. При феноменологической дескрипции мы должны учитывать то, что можно условно назвать стилями временения (бытийствования), задающими не только маршруты течения временного потока, но и его смысл;
6. Конституирование любого объекта — это не только процесс «обхода» его со всех сторон (мыслительного, реального), но всегда констелля-

ция, которая во многом определяется «оптикой» культурно-исторического типа сознания, которое и осуществляет «сборку» как любого объекта, предмета, так и самого субъекта;

7. Субъект также не представляет собой универсальный топос, но культурно фундирован и «собирается» по «лекалам» определенной культурной традиции, а потому не существует «универсальный субъект вообще», но каждая культура по своим «параметрам» и в своем стиле формирует этот всегда — по выражению Ж. Делеза — перемещающийся по поверхности тела-без-органов и получающий свою определенность через подсоединение к желающим машинам, топос.

* * *

«Символическая слепота» феноменологии в проекте Э. Гуссерля и его непосредственных последователей и тех, на кого идея Гуссерля оказала влияние⁵, постоянно, иногда явно, а иногда подспудно, ощущалась. «Чистое золото», незамутненное никакими символическими, историческими и тому подоюными коннотациями и линиями наследования трудно выплавить в тигле универсального проекта. И в той или иной степени последователи и ученики Гуссерля старались, не всегда отдавая себе в этом отчет, скорректировать универсалистски ориентированный, но именно по этой причине не очень согласующейся с человеческой реальностью, проект феноменологии. Символически обживаемое пространство и, одновременно, символически инфицированный предмет символически «собранного» субъекта, проживающего в этом мире в том «стиле» временения, который не универсален, но культурно дан и определен — вот то, с чем имеет дело любое феноменологическое описание, даже если речь идет о трансцендентальном поле, если оно претендует не просто на «чистую регистрацию»⁶, но на понимание смысла. Смысла — *à propos* — который, и это прекрасно показал в своей работе Ж. Делез (Deleuze, 1995), не фиксируется в жесткой привязке в определенном топосе, но скользит на поверхности серий вещей и слов, неуловим и предельно ситуационен: «...смысл — это всего лишь мимолетный, исчезающий двойник предложения, вроде кэрроловской улыбки

⁵ А я искренне убежден, что, подобно тому как после Канта мыслить философски, не вслушиваясь в то, что сказано кёнигсбергским философом, невозможно, так и ныне мыслить по-философски без учета феноменологии Э. Гуссерля не продуктивно и не профессионально.

⁶ И здесь «чистота» нам только снится: чистый наблюдатель — это также символически инфицированный и культурно фундированный наблюдатель.

без кота, пламени без свечи» (Deleuze, 1995, 49). Символизм, который «вмонтирован» в нашу реальность (что иногда может раскрыть лишь феноменологическое и герменевтическое описание), следует разделить на два типа, каждый из которых вносит сам по себе или «дуэтом» свои оттенки смысла в проживаемый нами жизненный мир.

Первый тип — это символизм индивида, который в большей степени свойственен нам. Так запах «печенья Мадлен» — индивидуально символический запах для героя романа Марселя Пруста: ни для кого другого этот аромат не скажет столько и не «окрасит» проживаемое в этот момент в определенную «тональность». «Считать» и интерпретировать индивидуальный символизм можно лишь отчасти, ибо то, как нечто проживается «внутри» себя самого, «одному богу известно»: чужая душа потемки. Однако биографические свидетельства, а также любой жест, поступок, написанный текст и тому подобное в той или иной степени может через структурный анализ проявить символическую номенклатуру индивида. Второй символизм — это символизм, фундированный в культурной традиции, к которой принадлежит тот или иной индивид. Здесь «символический набор» используется и «прочитывается» всеми представителями одной социальной, языковой, религиозной, профессиональной или культурной общности. Этот символизм, во многом напоминающий «архетипы» К. Юнга по своему глубинному и сущностному для данной общности смыслу, проще опознать и хотя бы «поверхностно» интерпретировать даже для представителя другой культурной общности, которая, кстати, может совершенно иначе считывать смыслы в одном и том же «феномене». Так, красный цвет представителями европейской культуры символически «осмысливается» как цвет опасности, крови, запрета, тогда как для китайской культуры красный цвет — это, прежде всего, цвет радости.

Оба типа символизма инфигированы, «вмонтированы» в любой феномен культурного поля, а значит, в любой феномен реальности человека вообще: любой предмет, событие, звук, чувство, проживаемое нами ощущение и тому подобное даются сразу как символ, «отсылающий» к общекультурному горизонту и к горизонту личности, проживающий и обживающий данный феномен и полагающий его как изначально наделенный смыслом. Феноменологическая дескрипция в обоих своих режимах (ноэтическом и ноэматическом), если она не проясняет смысл, символизм феномена, а «работает» только как констатация чистой схемы, не только «промахивается» в самом существенном, но и «говорит» о том, что вообще не имеет отношения к реальности человека, а значит, занимается «философской фантастикой».

Эти «проблемы», как уже отмечалось, в той или иной степени оказались в тематическом поле исследований, инспирированных самим проектом феноменологии. В данной статье я прослежу лишь один вариант работы с символическим полем феномена в том виде, в каком он представлен в «душевном» и «поэтическом» тексте Г. Башляра — «Поэтика пространства».

3. МИКРОФЕНОМЕНОЛОГИЯ: «ЗИМА СТАРШЕ ВСЕХ ВРЕМЕН ГОДА»

Фраза «зима старше всех времен года» (Bachelard, 2004, 54), вынесенная как часть названия этого параграфа, взята как раз из «Поэтики пространства» Г. Башляра. Текст французского мыслителя адекватен своему объекту: Башляр довольно поэтически говорит о поэзии и литературе — символически расширяет «чистую» и «абстрактную» разбивку времен года и проявляет символизм поэтического проживания и обживания мироокружья человека. «Зима старше всех времен года» — абсурдное с позиций «абстрактного» временения, абстрактного членения времен года утверждение: никакой сезон не может быть старше или моложе, разве что тот, с которого начинается отсчет нового года, и то как метафора, не более. Но мы все «подспудно» чувствуем (ибо внутри нас есть это «общее чувство» (И. Кант), которое на «волне симпатии», доносит до нас тот поэтический смысл, тот поэтический символизм, который «идет против» «чистого времени», но утверждает наше человеческое временение, наше, как сказал бы Ф. Ницше, «Человеческое, слишком человеческое» время) о чем идет речь, когда Башляр таким образом говорит о зиме. Зима — это не только временной период, зима — это иногда блестящий, иногда тускло-талый, иногда колючий, а порой и пушисто мягкий снег, это, с одной стороны, пронизывающий, а с другой — бодрящий холодок, тепло очага дома, с одной стороны, темнота, а с другой стороны — мерцающие в глубине небес звезды... Поэтически — вторя Гёльдерлину, говорит Хайдеггер — человек проживает этот мир. А значит — и символически. А потому, обращаясь в своей работе к проблематике поэтического воображения и образа (а значит и воображения вообще, и образа вообще, если мы согласимся с Гёльдерлином и Хайдеггером), пытаюсь применить в сфере художественного творения то, что он маркирует как микрофеноменологию, Башляр говорит:

Лишь с помощью феноменологии, то есть рассматривая *рождение образа* в индивидуальном сознании — можно восстановить субъективность образов и оценить масштаб, силу, смысл их транссубъективности. [...] Поэтический образ в дей-

ствительности *изменчив* по своему существу, он не *конститутивен*, в отличие от понятия. Без сомнения, выявление модифицирующей работы поэтического воображения во всех деталях изменения образа — дело трудное, хотя и однообразное. [...] от читателя стихов требуется не воспринимать образ как объект и тем более как некую замену объекта, а улавливать его специфическую реальность, для чего необходимо систематически соотносить акт творческого сознания с самым мимолетным продуктом сознания — поэтическим образом. На уровне поэтического образа дуализм субъекта и объекта предстает как постоянное мерцание, радужные переливы непрекращающейся игры перестановок. Феноменологическое исследование этой сферы создания поэтического образа мы предложили бы назвать микрофеноменологией в строгом понимании. (Bachelard, 2004, 9–10)

Скажем прямо: микрофеноменологию в строгом понимании как феноменологию, занимающуюся особым разделом сознания в рамках проекта Гуссерля, представить трудно. Феноменология у каждого своя, и у Гастона Башляра — своя также. Но от этого сам феноменологический проект, даже будучи существенно переосмысленным, нисколько, по моему мнению, не пострадал, а скорее выиграл. Тот пласт жизни сознания, с которым пытается «работать» Башляр, по причине своей текучести, алогичности, предельной субъективности, подчас фантастичности, требует скорее герменевтических процедур понимания и истолкования, чем строгого трансцендентального описания. И если речь идет о феноменологическом (микрофеноменологическом) описании, то оно у Башляра рисует и проясняет, фактически, символический пласт, символизм поэтического образа, хотя сам титул «символ» французский мыслитель использует крайне редко. Но, по сути, речь идет именно о прояснении символизма, символической значимости поэтического образа, а значит, о прояснении символической работы поэтического художественного воображения. При чем описанию подвергаются оба вышеуказанных типа символизма: общекультурный символизм и тот индивидуальный символизм, который каждый из нас «нарабатывает» за свою жизнь, а также то «деликатное» отношение между обоими типами символизма, когда индивидуальный символизм накладывается на общекультурные символические «конструкты». Например, символизм *дома* — мы преимущественно остановимся на том фрагменте «Поэтики пространства», где Башляр обращается к образу дома у различных поэтов и писателей — сочетает в себе и общекультурный символ дома как «охраняющего пространства», и индивидуальные символы, которые разнятся у каждого.

В этой микрофеноменологической работе по прояснению символизма поэтического образа и пространства, безусловно, помогает его прежняя «любовь» — психоанализ. Правда он использует в большей степени идеи Юнга, не-

жели «матрицу» самого основателя психоанализа. Использование идей Юнга, во многом исследующего и проясняющего символизм наших образов, вполне оправдано, ибо в сфере поэзии и поэтического воображения, речь идет скорее о «феноменологии души, нежели феноменологии духа» (Bachelard, 2004, 10).

Теперь посмотрим поближе, как Башляр проясняет с позиций микрофеноменологии символизм одного образа, а именно образа дома. Почему он избирает среди огромного массива «типичных» поэтических образов именно образ дома? Прежде всего, его интересует «позитивная» топология, то есть Башляр занимается описанием тех образов, которые вызывают в нашей душе «позитивные» эмоции: «...мы намерены рассматривать совсем простые образы — образы *счастливого пространства*» (Bachelard, 2004, 22). Причина столь «оптимистических» объектов для описания вполне онтологична: «Бытие начинается с благобытия» (Bachelard, 2004, 101). «Благобытие» онтически и «биографически» первично, бытие раскрывается — и здесь Башляр резко расходится с психоанализом — как изначальное благо, а не как первичная травма.

Есть еще резон столь пристального исследования образа дома: именно образ дома оказывается интегративным образованием, то есть тем счастливым пространством, где возможно использование различных научных моделей, причем в их «симфонии», позволяющих выстроить целостную теорию поэтического образа, в частности и теорию образа вообще. «Образ дома поистине дает принцип психологической интеграции, позволяя описательной психологии, психоанализу, феноменологии объединиться в научный корпус, который мы именуем топоанализом» (Bachelard, 2004, 23). Да и сам дом — это целый космос, объединяющий в себе и наше отнюдь не «формальное» вечное прошлое (детство, детские воспоминания) с его «набором» постоянно действующего символизма защиты, покоя, одиночества, и наше будущее (проект), и сама, по выражению Башляра «первофункция обитания» (Bachelard, 2004, 26).

Дом, прежде всего, — это символ и архетип первомира, где мы появляемся на свет, где проходит наше детство и формируются основные наши ценности и цели, это то родное пространство, куда нас всегда тянет вернуться, но в которое мы уже никогда не войдем так, как обживали его в своем детстве.

«Жизнь начинается хорошо, с самого начала она укрыта, защищена во черве дома» (Bachelard, 2004, 29). Дом — это защита, это первичное тепло, одно воспоминание о котором способно согреть и успокоить в ненастьях взрослой жизни. И в тексте Башляра полно поэтических примеров, в которых описывается эта изначальное охранительная сущность и символизм дома. Это пространство — пространство не геометрическое, но символическое. Обживае-

мый мир — мир скорее не реальности, но ирреального. Реальность нашего обживаемого пространства ирреальна, геометризм — лишь рациональная схема и мало нам говорит об ирреальности реального. «Говоря о динамическом единстве человека и дома, — совершенно справедливо замечает Башляр, — о динамичном противоборстве дома и мира, мы очень далеки от каких-либо ссылок на простые геометрические формы. Дом, данный нам в опыте, — не просто неподвижная коробка. Обжитое пространство трансцендентно пространству геометрическому» (Bachelard, 2004, 58). В этом пространстве нет «безразличных» направлений: лестница в подвал всегда идет вниз, тогда как лестница на чердак — это путь наверх, да и сама символика верха и низа дома (подвал и чердак) подчинена совершенно другой логике высоты, нежели простая геометрическая топография. И то, что предметы, которые нас окружают, обладают геометрической формой, нас не должно вводить в сомнение: как включенные в наш обживаемый и проживаемый мир они — целая вселенная символических конденсаций, оживляемых каждый раз, когда мы бросаем на них свой взгляд, когда думаем о них, когда не задумываясь используем. Все происходит мгновенно: предмет нам дается *уже и сразу* символически инфицированным, он наделяет символической значимостью любую рациональную схему, любой рациональный «маршрут» схватывания и мыслительного удержания:

Мы испытываем искушение заняться рациональным анализом этого объекта. В своей первичной реальности дом доступен зрению и осязанию. Он построен из ровно обтесанных камней, пригнанных балок. Прямая линия в нем господствует. Отвес отметил его знаком трезвости и уравновешенности. Казалось бы, такой геометрический объект должен сопротивляться метафорам человеческого тела и души. Однако транспонировка в человеческий регистр происходит сразу же, едва мы воспримем дом как пространство успокоения и сокровенности, пространство, призванное быть конденсатором и стражем сокровенности. (Bachelard, 2004, 59)

Философская рефлексия и философский язык, пораженный, по выражению Башляра «раком геометризма» (Bachelard, 2004, 183), делают из феномена, погруженного в ту длительность, которую Бергсон описывал как не формальное, но живое, оставляющее следы своих «зубов» на облике предмета, время, абстрактный обездвиженный, то есть лишенный живого бытия феномен. Отсюда и задача: «Мы должны быть свободными по отношению к любой окончательной интуиции — а геометризм регистрирует интуиции окончательные, — если намерены... пойти следом за смельчаками-поэтами, которые открывают нам тонкости внутреннего опыта, “прорывы” воображения» (Bachelard, 2004, 185).

Дом — это живое символическое пространство, а его топология, даже если она использует геометрические метафоры, — это топология символического мира. Вот как поэтически описывает этот символизм на примере лестницы дома сам Башляр:

По лестнице, ведущей в подвал, мы всегда *спускаемся*. В памяти остается именно спуск: им и характеризуется ониризм этой лестницы. По лестнице в спальню можно и подниматься, и спускаться. Это более банальный путь. Он привычен. Двенадцатилетний мальчишка разыгрывает на этой лестнице *гаммы подъема*, упражняясь в терциях и квартах, пытаясь даже брать квинты. Больше всего ему нравится преодолевать одним махом по четыре ступеньки. Четыре... еще четыре... что за счастье взбираться наверх таким способом! Наконец, лестница на чердак — круче, она не так гладко обстругана, и по ней всегда *поднимаются*. Она отмечена знаком подъема к тишайшему уединению. (Bachelard, 2004, 43)

Подвал — это не просто нижняя часть дома, но символ иррациональности глубин, тогда как верх чердака — это символ сосредоточенного одиночества. Таким образом, все пространство дома, а если шире, то все пространство нашей жизни — это живое, символическое пространство, описание которого проясняет не только то, как мы проживаем эти пространства (что уже одно дает нам совершенно другой образ Я, не «трансцендентальное Эго», но живое Я, символически и поэтически проживающее этот мир), но и способ преобразования этого Я.

Символизм пространств, в которых мы живем, жили или будем жить, не оставляет в неизменности наше Я, но включает его в поток постоянного изменения: «Образ становится новой сущностью нашего языка, он выражает наше Я и вместе с тем преобразует нас в то, что он выражает; иначе говоря, образ есть одновременно и становление словесного выражения, и становление нашей сущности» (Bachelard, 2004, 13). Мы не просто «используем» символический пласт как способ обживать наш жизненный мир и делать его жизненным миром человека. Этот символизм, соединяет и, соответственно, изменяет не только то, что «поставляется» нашими органами чувств, но — и в этом бесконечно прав Башляр — он изменяет нас самих. Впрочем, такова сама структура символа, соединяющая в себе различные регионы, страты, сферы нашего существования в нашем и, одновременно, чужом, но с помощью символа становящимся нашим жизненным мире.

REFERENCES

- Bachelard, G. (2004). *Poetics of Space*. In *Selected Works: Poetics of Space*. Rus. Ed. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) Publ. (In Russian).
- Deleuze, G. (1995). *The Logic of Sense*. Rus. Ed. Moscow: Akademiya Publ. (In Russian).
- Husserl, E. (1994). *Collected Works. Vol. I. Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Rus. Ed. Moscow: RIG "Logos", Izdatel'stvo Gnozis Publ. (In Russian).
- Husserl, E. (1998). *Cartesian Meditations*. Rus. Ed. St Petersburg: Nauka, Yuventa Publ. (In Russian).
- Husserl, E. (1999). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Rus. Ed. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ. (In Russian).
- Cassirer, E. (2002). *Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 1. Language*. Rus. Ed. Moscow, St Petersburg: Universitetskaya kniga Publ. (In Russian).
- Hook, F. (2015). *Breakfast at Sothbey's: An A — Z of the Art World*. Rus. Ed. St Petersburg: Azbuka Publ. (In Russian).
- Hubner, K. (1996). *The Truth of the Myth*. Rus. Ed. Moscow: Respublika Publ. (In Russian).
- Morina, L. P. (2018). A Thing as a Mirror of the Subject of Culture. *Studia Culturae*, 37 (2018), 36–42. (In Russian).
- Roel, K. (1911). *Versuch einer systematischen Grammatik der Schambala-Schrache*. Hamburg: L. Friedrichsen & Co.
- Shaposhnikova, Y. V., & Shipovalova, L. V. (2018). The Demarcation Problem in the History of Science, or What Historical Epistemology Has to Say About Cultural Identification. *Epistemology & Philosophy of Science*, 55(1), 52–66. doi: 10.5840/eps20185518. (In Russian).
- Spengler, O. (1993). *The Decline of the West. Vol. I. Form and Actuality*. Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).