

Смыслообразование в свете феноменологической философии

Савин А.Э.

Аннотация: Целью статьи является прояснение идеи смыслообразования средствами феноменологической философии. В работе раскрываются истоки проблематики смыслообразования и характер ее феноменологической трактовки. Исследуются базовые измерения преобразования смысла и его связь с генеративным опытом (опытом взаимодействия между поколениями). Раскрывается основа смыслообразования – доверие к миру.

Ключевые слова: смыслообразование, феноменология, смысл, доверие, поколение, историчность, конституирование, критика

В настоящей статье рассматриваются способы постановки и разработки проблемы формирования и трансформации смысла в феноменологической философии. В работе не ставится задача исторического исследования этапов развития феноменологической философии и, соответственно, демонстрации различий в трактовке смысла и смыслообразования в разные периоды ее истории. Напротив, определяющим является ход мысли, раскрывающий сущность феноменологической трактовки смыслообразования и феноменологического подхода к его тематизации.

У статьи две цели, которые реализуются не последовательно, а одновременно. Первая, – дать универсальное определение феноменологической философии. Вторая, и главная, – высветить, каким образом феноменология понимает и исследует процессы смыслообразования, «оседания» смысла (или, как говорят в феноменологии, используя язык геологии, седиментации смысла), и реактивации смысла, т.е. процесс, благодаря которому седиментированные, потерявшие аффективную силу, смысловые структуры, вновь начинают определять способы нашего поведения и мышления.

История феноменологической философии насчитывает уже более ста лет. Она берет начало с трактата Эдмунда Гуссерля «Логические исследования» 1900–1901 годов. Затем, еще в период жизни Гуссерля до его переезда из Геттингена во Фрайбург, т.е. до 1916 года, (не в последнюю очередь благодаря формированию мюнхенско-геттингенской школы), феноменология приобретает характер широкого международного феноменологического движения. Уже в этот период к Гуссерлю ездят учиться сначала из других городов Германии, затем из других европейских стран, включая Россию. Позднее во Фрайбург к нему и к Хайдеггеру как его ближайшему ученику и оригинальному феноменологическому исследователю приезжают американцы, японцы...

Так еще при жизни Гуссерля, (мыслитель скончался в 1938 году), феноменологическая философия начинает приобретать характер одного из определяющих направлений западной мысли XX–XXI века и планетарный масштаб. В 2002 году была образована «Организация феноменологических организаций», которая

объединяет существующие почти во всех странах мира исследовательские структуры, пересекая географические, политические, идеологические и религиозные границы. Существенной составляющей этой всемирной феноменологической работы является исследование процессов смыслообразования и трансформации смысла.

Каков исток проблематики смыслообразования в философии вообще? Ее возникновение – это современный феномен. Она появляется после того, как была осмыслена духовно-историческая ситуация в свете тезиса, что Бог умер. Когда Ницше артикулировал эту ситуацию, когда нельзя стало обращаться для придания жизни осмысленности к трансцендентным ценностям, например, неокантианства. (Сейчас эта ситуация в проблемном поле философии истории концептуализируется как смерть или конец метанарратива. Фактически, это просто перевод на современный язык, на язык нарративизма, ницшевского тезиса). Тогда стало понятно, что смысл – это то, за что отвечает субъект, и источником чего, собственно, является субъект, – при всей проблематичности понятия субъекта в XX веке.

Соответственно, и темой феноменологической философии выступает конституирование мира. Конституирование – это полагание бытия мира посредством смыслообразования. Сама феноменология определяется как философия, которая пытается раскрыть смысл и его истоки. Собственно, с понятий смысла и смыслообразования она начинается и ими заканчивается. Между тем нужно ясно понимать, что смысл, смысловое пространство – это та среда, через которую мы смотрим, а не то, что мы видим в качестве предмета. Видеть смысл в качестве предмета, это искусственная операция. И требуются специальные методические и методологические усилия, некий рефлексивный поворот ума для того, чтобы средой понимания сделать предметом понимания. Что, собственно, феноменология и делает благодаря своим методическим операциям, в первую очередь благодаря операции эпохе.

Итак, делать средой предметом – это искусственная операция. Гуссерль, говоря о философской и феноменологической, в частности, установке, называет ее установкой противоестественной. Есть установка естественная – быть заинтересованным, глядеть на и обращаться с непосредственно данными предметами, а есть установка противоестественная; а именно, глядеть на то, через что ты глядишь, и благодаря чему видишь, на условия возможности данности предметов. Операцию перехода из одной установки в другую Гуссерль называет эпохой. Эпохе – это подвешивание веры в бытие мира (каковая и выступает условием возможности данности предметов) или тематизация того, что в поздний период у Гуссерля, а затем у Хайдеггера будет называться «доверительное знакомство с миром».

Жизнь так устроена, что в ней есть ситуации, когда человек может на изначальное доверие к миру посмотреть извне. Мамардашвили характеризует эти ситуации как такие, в которых «мир выталкивает тебя из себя». Он указывает: «Вообще вопрос «как возможно?» и есть метод и одновременно способ существования живой мысли. Но если это так, то, следовательно, порождать такой вопрос может только собственный невыдуманный живой опыт. То есть те вопросы, которые вырастают из этого опыта и являются вопросами, на которые можно искать ответ, обращаясь к философским понятиям. До возникновения такого вопроса не имеет смысла читать

философские книги. И совершенно иллюзорно то ощущение якобы понимания, которое мы можем испытывать, встречая в них такие высокие понятия как бытие, дух и т.д.

Следовательно, есть какой-то путь к философии, который пролегает через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт. И его нельзя понять с помощью дедукции из имеющихся слов, а можно только, повторяю, испытать, или, если угодно, пройти какой-то путь страдания. И тогда окажется, что испытанное нами имеет отношение к философии...

Чаще всего [такое] наше переживание сопровождается отрешенным взглядом на мир: мир как бы выталкивает тебя в момент переживания из самого себя, отчуждает, и ты друг ясно что-то ощущаешь, осознаешь. Это и есть осмысленная, истинная возможность этого мира»ⁱ.

Соответственно, эпохе – это операция приостановки того убеждения, что несмотря на все сбои нашего восприятия или неудачные фрагменты нашей жизни, когда что-то пошло не так, в целом в мире и в моей жизни все в порядке, все идет нормально.

Проиллюстрирую это, опираясь на пример, приведенный Густавом Густавовичем Шпетом в его книге «Явление и смысл». В сумерках я вижу, что на крыше стоит человек. «Трубочист, наверное», – думаю я. Осуществилась идентификация. «А чего это он в сумерках? Неудобно чистить в сумерках. Да и почему-то не движется слишком долго. А, это труба такая, вовсе не трубочист». Сначала было выполнено некоторое допущение, идентификация, потом произошло его перечеркивание. Но перечеркивание это осуществилось, и, по существу, всегда осуществляется на фоне того, что я всегда уверен, что я правильно распознал трубу, на которой стоит трубочист, дом, улицу, небо, сумерки и т.д.

То есть суть этого доверительного знакомства с миром в том, что в мире мои синтезы всегда идут нормально, а следовательно, сколь бы сомнительными ни оказывались в ходе развертывания моего опыта отдельные предметы, мир несомненно существует; и более того, мое твердое убеждение в его существовании выступает основой любого сомнения и любой верификации относительно единичных предметов. Я изначально убежден, что опыт развивается в правильном направлении, что перечеркивание частных ничего не меняет в надежности целого.

Есть три способа концептуализации того, каким образом это доверие к миру и к ходу опыта становится темой. Ведь понятно, что изначально мы этим доверием живем, просто доверяем миру и все, без всякой его тематизации, постановки его под сомнение, без всякой его, как бы Гуссерль сказал, «модализации», и без вопроса об истоках этого доверия.

Первый способ концептуализации характерен для ранне-трансцендентального Гуссерля периода «Идей I». Левинас впоследствии обозначит этот способ концептуализации как «смысловой коллапс мира». Отправным пунктом для нее выступает то, что Гуссерль именует «деструкцией вещной объективности» («Abbau der dinglichen Objektivitaet»). Суть этой деструкции: поскольку ни одну пространственную вещь мы не видим со всех сторон, всегда невидимой остается некая задняя сторона. Это означает, что, вообще говоря, в ходе развертывания нашего опыта всегда возможен такой опыт, когда наши ожидания, причем, мотивированные ожидания, – например,

когда я гляжу на сцену из данной перспективы и рассчитываю, что там сзади, это тоже сцена – не подтверждаются. То есть там может быть, бомбоубежище. Я неправильно идентифицировал, ведь заднюю сторону я не вижу. И, если я ее обойду, окажется, что наши – причем мотивированные – убеждения безосновательны, они проваливаются. А в виду того, что весь реальный мир укоренен, по Гуссерлю, вещественно, мыслимо такое течение опыта, при котором на каждом шаге наш опыт будет проваливаться в пустоту, мир будет оказываться не таким, как мы ожидали при каждом следующем обхождении, детальном разглядывании, и т.д.

«Мыслимо и то, что опыт полон непримиримых противоборствований, – пишет Гуссерль, – и что непримиримы они не только для нас, но и сами по себе, мыслимо то, что опыт в какой-то момент начинает строптиво сопротивляться самому ожиданию того, чтобы полагание вещей выдерживалось от начала и до конца непротиворечиво, мыслимо то, что взаимосвязь опыта утрачивает твердость, с которой упорядочивались бы все нюансирования (Abschattungen), постижения, явления, и что все так и останется in infinitum – так что в таком случае уже не будет мира, который можно было бы полагать непротиворечиво (einstimmig), т.е. не будет уже существующего мира... *Бытие же сознания, бытие всякого потока переживания, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своем собственном экзистировании (Existenz)*»ⁱⁱ.

Тем самым, принимая в расчет эту возможность, мы совершаем «мысленный эксперимент по уничтожению мира», как выражается Гуссерль, или говоря левинасовскими словами, – происходит «смысловой коллапс мир». В чем суть этого коллапса? Сознание работает, предметы полагает, а единый предмет, и, в конечном счете, мир, не полагается. Сознание свою работу синтеза выполняет, но синтезы идут безумные, расходящиеся, а не сходящиеся. И благодаря такому мысленному эксперименту мы можем посмотреть на мир как на нечто производное от смыслополагающей деятельности сознания, и, соответственно, сделать темой исследования смысловое поле и процессы смыслообразования («синтезы»). Это разновидность картезианского хода мысли, выполненного некартезианскими средствами.

Вторая концептуализация способа тематизации пространства смыслов и процессов смыслополагания познегуссерлевская. Согласно этой концептуализации смысл видится как смысл, когда происходит столкновение с чужими мирами. Благодаря этому мы обнаруживаем, что наше понимание мира не единственное, и вообще, что наше понимание мира и действительный мир – это не одно и то же. Иначе говоря, мы, тем самым, впервые распознаем наше понимание как понимание и как одно в ряду пониманий. Мы, благодаря этому, осознаем, что в безумии чужаков тоже «есть свой метод», и, возможно, из их перспективы наша система нормальности ими рассматривается как безумие. И тогда у нас появляется возможность увидеть свою систему нормальности: не жить ее автоматизмами, а увидеть ее. Из этого хода мысли возникает задача: как нам построить общий мир, мир, который был бы разумен, нормален, наполнен смыслом для всех? И эту задачу как раз философия посредством формирования идеи идеальности и выполняет.

Гуссерль в «Кризисе европейского человечества» пишет: «В этом удивительном (erstaunlich) контрасте [между собой окружающих миров различных наций – А. С.] возникает различие представления о мире и действительного мира и появляется новый вопрос об истине; не о связанной традицией истине повседневности, а об одной, для всех неослепленных традиционностью тождественной, общезначимой (allgueltigen) истине. Теоретической установке философа принадлежит, таким образом, то, что он постоянно (staendig) и заранее пребывает в решимости (entschiedener ist) посвятить свою будущую жизнь, постоянно (immerfort) и в смысле универсальной жизни, задаче теории – строить теоретическое познание на теоретическом познании.

В отдельных личностях, таких как Фалес и т.д. вырастает, таким образом, новое человечество; люди, которые профессионально создают философию как культурную форму (Kultur-gestalt) нового рода. Понятно, что вскоре вырастает нового рода [способ] объединения в сообщество (Vergemeinschaftung)»ⁱⁱⁱ.

Такой выход за пределы узких горизонтов «домашних миров» осуществляется посредством релятивизации «систем нормальности», – последние выступают базисом устойчивости этих миров, – и, тем самым, посредством высветления оснований своей собственной позиции, т.е. посредством «отчета» самому себе в своих основаниях, т.к. своя позиция и свой «родной мир», со всеми его поддерживаемыми лишь авторитетом традиции формами и способами совместной жизни, включая отношения господства-подчинения и виды «органических» национально-государственных целостностей с их «особыми социальностями» (Sondersozialitaeten) выступают лишь одной из возможностей, разумность и оправданность которой ставятся под вопрос из перспективы общей для всех разумности и единственности самого мира в противоположность множеству представлений о мире, одним из которых является и мое, как человека принадлежащего определенному «домашнему миру».

Это второй путь концептуализации разрыва с естественностью доверия к миру и тематизации смысла как среды.

И, наконец, третий путь концептуализации, предложенный Хайдеггером и развитый Мамардашвили. У Мамардашвили это звучит: «мир выталкивает тебя из себя». Хайдеггер полагает, что мы можем перестать жить в рамках естественной, усредненной жизни, которую он характеризует как «растворенность в повседневном мире», тогда, когда нам становится не по себе или в виду бесприютности (Unheimlichkeit), возникающей вследствие неконтролируемого нами появления особых настроений (Stimmungen), которые затрагивают наше существо. Их появление, а следовательно и бесприютность, разрыв с естественной жизнью, жизнью в мире как дома (Heim), как их эффект являются не случайными событиями. В них дает о себе знать конечность как характеристика нашего способа бытия-в-мире.

Хайдеггер пишет: «Благодаря выделению фундаментальной характеристики «бытия-в-мире» пока были выявлены два аспекта: во-первых «мир» как то с чем (Womit) озабоченного обращения и, во-вторых, – das «Man» как сущее Dasein (als das Seiende des Dasein) в ближайшей повседневности его озабоченности. При этом должно было обсуждаться – хотя и не специально – и «бытие-в» как таковое. Оно было обозначено как озабоченность. Но лишь экспликация бытийного характера самого «бытия-в» ведет к изначальной бытийной конституции Dasein. Это бытие проявляется

(wird abhebbar) в своей фундаментальной структуре как *забота*. Озабоченность разворачивается как ближайший способ бытия этого бытия. «Бытие-в» проявляет себя как «бытие при» («Sein bei») мире, которым озабочены. «Бытие при» обнаруживает себя (zeigt sich) как бытие доверительно знакомым с миром (Vertrautsein mit der Welt), который невыделенно (неявно - unabgehoben) встречается как окружающий, совместный и мой мир (Um-, Mit- и Selbstwelt). Бытие доверительно знакомым (Vertrautsein) включает в себя [такие моменты как] доверять (vertrauen) миру, без всякого подозрения (ohne Verdacht) отдаваться (ueberlassen sich) ему в возделывании, уходе, использовании, распоряжении. Полагание на мир (Sich-auf-die-Welt-verlassen) включает ориентацию в нем (узнавание себя [знакомство с собой] из него – sich Auskennen in ihr). Это узнающее себя из мира полагание на мир характеризует ближайшее бытие-в как [пребывание] «дома» (zu Hause). В соответствии с эксплицированным первичным смыслом «окружающего» («Um») и данной в нем изначальной пространственности (Raueumlichkeit) «в» «бытия-в» означает это быть «дома» («zu Hause» sein). Это «бытие-в» создало (ausgebildet) для себя ближайшую и чаще всего узкую возможность ничем ему не угрожающего и в нем с полной уверенностью озабоченного (zuversichtlich besorgenden) пребывания (Verweilen). В узнавании себя [из мира] (Im Sich-aus-kennen) оно обеспечивает себе надежную ориентацию [в мире]. Так определенное «бытие-при» составляет позволение встретить мир ...

Озабоченное «бытие-в» следует понимать как бытие, зависящее от своего мира (Heidegger, 2004, 30-31)^{iv}.

Нетрудно заметить, что у Хайдеггера аналитика Dasein, будучи уразумением бытия Dasein, есть, тем самым феноменологическое раскрытие доверия к миру. Более того, основа феноменологической тематизации доверия к миру – бесприютность (Unheimlichkeit), из которой, согласно Хайдеггеру, берет свое начало сам феноменологический подход и даже философия в целом, определяется Хайдеггером через отсылку, хотя и негативную, к zu-Hause-sein, характеризующемуся доверием к миру. Эта связь проявляется у Хайдеггера уже на «терминологическом» уровне. Бесприютность (Unheimlichkeit) отсылает к дому (Heim), домашнему миру (Heimwelt), если воспользоваться гуссерлевским выражением.

Между тем, как бы не концептуализировался разрыв с естественной жизнью, производимый философским актом, актом феноменологического эпохе, результатом его становится раскрытие смыслового измерения жизни, среды, благодаря которой нечто понимается как нечто.

Итак, темой феноменологической философии является конституирование мира, то есть, полагание бытия мира через полагание смысла принадлежащих ему регионов сущего, а также самого субъекта. Иначе говоря, темой феноменологической философии, вообще говоря, выступает сама жизнь как то, из чего кристаллизуется то, что мы называем действительным миром, с одной стороны, и кристаллизуется субъект, с другой. Феноменология говорит не только о формировании, через смыслообразование, мира, но и о формировании, через смыслообразование, субъекта. Она пытается заглянуть в тот слой жизни, в котором субъекта, сознающего себя, прозрачного для себя еще нет. Гуссерль в поздний период своего творчества называл

такую работу археологией сознания и сожалел о том, что термин «археология» уже зарезервирован, и не может быть только внутри феноменологии оставлен, закреплен за нею. Соответственно, в развитой форме феноменология занимается не только изучением того, как полагается мир (статическая феноменология), но и исследованием того, как формируются сами конститутивные структуры, то есть структуры полагания бытия мира. Исследуя этот вопрос, она становится генетической феноменологией (этот термин принадлежит самому Гуссерлю).

В аспекте метода феноменология позволяет говорить самим вещам, то есть практикует не объяснение, а описание конститутивных процессов. Сам термин «феномен» означает то, что само себя из себя показывает. Но при этом есть принципиально важный момент. С точки зрения феноменологов, то, что себя показывает, всегда уже имеет смысл, мы всегда уже находимся в осмысленном мире, или, по меньшей мере, в мире рассматриваемом под углом зрения его возможной осмысленности.

Я бы сразу хотел противопоставить феноменологическое видение этой ситуации психологическому. На мой взгляд, лучше всего эта противоположность в плоскости трактовки смысла очерчена Хайдеггером в работе 1925 года «Пролегомены к истории понятия времени». Он пишет: «... Изначально и прежде всего» мы слышим как раз-таки не шумы и звуковые комплексы, но тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер. Чтобы услышать нечто вроде «чистого шума», нужно предварительно принять очень искусственную и сложную установку. Но тот факт, что прежде всего мы уже слышим именно мотоциклы, автомобили и т.п. (что в сущности-то звучит довольно странно), дает нам феноменологическое подтверждение того, что именно в нашем ближайшем бытии в мире мы уже всегда заняты самим миром, а не «ощущениями», которые, словно в каком-то театре, представляют вещи. Нам нет нужды обрабатывать и оформлять мешанину чувств, ибо мы, как раз-таки первоначально существуем при том, что понято; первоначально ощущения и впечатления не входят в сферу естественного опыта»^v. Итак, то, что мы начинаем слышать звуки, это ситуация искусственная и вторичная.

Проиллюстрирую это обстоятельство рассказом своего приятеля. Летом 1990-го года он с другом возвращался с Алтая. Ехали транзитом через Томск, где их на сутки поселили в студенческом общежитии, в комнате, где был сломанный проигрыватель. Друг – физик, и довольно быстро проигрыватель починил. Пластинка в наличии была только одна, оставшаяся в наследство от предыдущих жильцов, – «Паромщик» Пугачевой. Ночь, скучно. Они ставят эту пластинку. И оказывается, что физик починил проигрыватель неправильно, и тот крутит пластинку задом наперед. И тогда обнаруживается, что русский язык очень похож на польский. Много шипящих. Некоторое время посоветовавшись – выбор был между соблюдением приличий и желанием поделиться открытием – они выставляют в окно колонку. Через некоторое время в находящемся напротив общежитии раскрываются окна и раздаются аплодисменты – студенты, живущие в нем, узнали в этом наборе шипящих песню Пугачевой и благодарят за радость решения интеллектуальной задачи.

Психологическая линия трактовки смысла выглядит так, что мы сначала воспринимаем звуки, потом каким-то образом, по каким-то правилам, их синтезируем,

и в результате этих синтезов, которые психологи описывают, мы смысл получаем. Что говорят феноменологи? Нет, смысл уже есть. Иначе говоря, первично понимание, а не непонимание. И мы начинаем различать ощущения, наоборот, только тогда, когда понимание, общая ориентация в мире дает сбой. И в качестве работы восстановления, попытки понять происходят эти «аналитические» ходы мысли. Сознание не выполняет эти аналитические ходы естественно, автоматически, наоборот, оно их выполняет в каких-то крайних для себя ситуациях. В нормальных ситуациях оно выполняет смыслополагание, уже обладая какой-то ориентацией в поле смысла, в уже как-то понятом мире. Разумеется, это касается не только понимания слов.

Соответственно, с феноменологической точки зрения, мир всегда содержит смысл и имеет значимость для человека, а человек в любом своем страдании или действии пассивно усваивает или активно придает смысл и значимость миру. Надо заметить, что феноменология всегда исходит из того, что человек позиционален, что сознание всегда занимает некую позицию. Попросту говоря, мир есть то, что он есть, вследствие приятия или неприятия со стороны субъекта, с его молчаливого согласия или вследствие активного сопротивления, или, наоборот, при его активной поддержке или глухом ропоте. И никакого другого мира, кроме того, который полагается этим глухим ропотом или активным сопротивлением, или, наоборот, молчаливым согласием или активной поддержкой, с точки зрения феноменологии, нет. Соответственно, все эти акты как бы ткут, как бы сказал Мерло-Понти, пеструю ткань мира.

Феноменологический подход, если брать логический аспект, связан с запретом *petitio principii*. Запрещено вводить в доказательство или в демонстрацию то, что нужно продемонстрировать. И смысл базовой феноменологической методологической операции эпохе заключается как раз в том, что область готовых, уже ставших смысловых образований берется в скобки, рассматривается как неоперативная для феноменологического мышления, как то, что необходимо осмыслить, а не как то, что выступает частью процесса феноменологического осмысления.

Гегель противопоставлял повседневную жизнь с ее здравым смыслом и рассудочным мышлением разуму и философии (диалектике) как культуру готового понятия культуре становящегося понятия. Аверинцев противопоставлял риторику как культуру готового слова поэзии как культуре становящегося слова. Феноменология, по большому счету, есть культура становящегося смысла в противоположность культуре ставшего смысла.

Теперь можно дополнительно определить характер запрета *petitio principii* свойственного поэзии, диалектике и феноменологии. Запрещено объяснять становление с помощью ставшего. Для этого нужна многотрудная работа по подрыву автоматического оперирования ставшим. Соответственно, она подразумевает некую смысловую археологию и генеалогию. Она отличается от психологических концепций генезиса, с одной стороны, постоянным удерживанием вопроса об истине и действительности, об изначальном «да»; с другой стороны, – запретом *petitio principii*, запретом на объяснение становления и становящегося через ставшее, через то, что стало в результате этого становления.

(С феноменологической точки зрения любая психологическая или выполняемая натуралистической философией генеалогия истины логически ошибочна. Поскольку,

описывая, например, генезис когнитивных процессов и приобретение истинного знания как их результат в рамках любого рода психологии или натуралистической теории познания, она оперирует уже готовой, ставшей в результате этих процессов «сущностью» – «человек-в-мире», смысл которой как раз и должен быть прояснен в результате этой генеалогии. Психологическая и натуралистически-философская генеалогия истины опирается на веру в мир как автоматизм, как свою непроявленную предпосылку, истинность которой ими уже предполагается в ходе генеалогии возможной истины. Феноменология здесь сформулировала бы кратко – они «наивны», поскольку не выполняют эпохе, подвешивание веры в бытие мира, поскольку не тематизируют ее как предпосылку всякого истинного знания).

Цель феноменологии – выявить истоки и характер изначального согласия, схождения смысловых перспектив, благодаря которому только и есть единый и единственный для всех мир, того согласия, на базе которого возможны все остальные позиции. Из перспективы этого изначального согласия, того, чему все уже сказали «да», что все застали и с чем согласились, из этой перспективы все остальные перспективы являются частными. То есть мир есть, и таков каков есть, потому, что есть это базовое, изначальное согласие всех людей. И феноменология как раз пытается выявить истоки этого согласия.

Отправной точкой этого базового согласия выступает, как продемонстрирует ученик и продолжатель Гуссерля Людвиг Ландгребе, процесс овладения ребенком собственным телом, то есть процесс свободного управления своей моторикой. Соответственно, появление свободного, «сознательного» управления своей моторикой и является («сознательное», здесь, разумеется в кавычках, еще до всякого субъекта) процессом зарождения человеческого в человеке. Мы говорим о том, что человек есть человек, с того момента, когда он для своих целей может использовать свое тело, какими бы пока простыми эти цели не были. Например, он может потрогать грудь матери, обозначая то, что ей пора его кормить, дотянуться рукой, чтобы попить, и т.д. Такие простейшие вещи и являются началом человеческого и линией разделения человеческого и животного. Соответственно, благодаря этому человек приобретает и постоянно наращивает свои возможности, и приобретает доверие к миру, то есть уверенность, что мир открыт тебе, изменяется от твоих усилий в желательном тебе направлении. Благодаря этому доверию к миру человек приобретает доверие к самому себе, веру в самого себя. Соответственно, конституирование этой области «я могу» происходит прежде конституирования субъекта. И оно, прежде всего, связано с матерью, которая поддерживает инстинктивные усилия ребенка. Положим, крик, на который мать реагирует, например, кормит, приводит к формированию и закреплению уверенности, что усилия – это хорошо, они приведут к желаемому, то есть к формированию уверенности в том, что мир идет тебе навстречу, и к формированию веры в себя, выступающей истоком личной идентичности, т.е. появления «я».

Приведу несколько примеров, часть из них – результат общения с интересным исследователем, одновременно доктором философии и доктором психиатрии, работающим в клинике при Гейдельбергском университете Томасом Фуксом, занимающимся психическими расстройствами совсем маленьких детей. Первый пример здесь, это так называемый still-face эксперимент. В общем, смысл эксперимента

очень простой: матери по условиям экспериментаторов должны были в процессе заботы над своими маленькими детьми просто на некоторое время замереть, расслабить мышцы лица и ничего с детьми не делать. И в таком положении несколько минут провести.

Как оказалось, младенцы, по характеру поведения в такой ситуации, делятся на два типа. Первый тип младенцев – здесь проявились трансформации, которые связаны с обстоятельствами рождения детей с 1970-х годов XX века на Западе – в результате этого впадал в полную прострацию, то есть они совершенно «не знали», что делать. Они лежали, некоторое время пытались кричать, потом переставали реагировать. Второй тип младенцев действовал другим способом, они пытались мать толкать, бить ногой, рукой – выводить из этой ступорной кондиции. И, оказалось, дело вот в чем. Известно, что на Западе, после развития феминизма, массового включения женщин в профессиональную деятельность и появившегося стремления к росту заработной платы и к карьерному росту, сексуальной революции и много чего еще, все больше браков и особенно детей стали поздними. Соответственно, матери уже не имели того внутреннего потенциала, чтобы детьми много заниматься, – просто поскольку эмоционально и физически уже уставали, «внутренне выгорали» от работы и общественной жизни, – и, соответственно, выполняли, только или главным образом, необходимые, так сказать, физиологически значимые для младенца функции. Попросту говоря, это были «холодные матери». А были нормальные, по преимуществу молодые матери, которые щекотали детям живот, играли в ладоши... Соответственно, у тех матерей, которые с детьми играли, дети пытались матерей из этого ступора вывести, а у матерей «холодных» – нет. У этого психологического, казалось бы, различия, есть, как представляется, вполне определенный феноменологический, философский смысл. Оно демонстрирует различие в степенях доверия к миру и к самому себе в его непосредственной жизненной значимости, а также истоки этого различия; психологическое толкование этого различия, как представляется, вторично.

Во втором примере, имеющем феноменологическую значимость, будем отталкиваться от наблюдений сделанных, как это ни странно, гегельянцами, а не феноменологами, в частности, в настоящее время возглавляющим Институт социальных исследований во Франкфурте Акселем Хоннетом и его продолжателями.

И вновь, сначала по результатам чисто медицинских исследований было замечено, что жертвы пыток и жертвы изнасилований ведут себя в предельных ситуациях одинаково. Сейчас пытаются, как известно, главным образом, полицейские. Полицейские разумные, профессионально подготовленные и до серьезных физических последствий дела не доводят. Бывают неразумные, мы слышим про них по телевизору, потом следствие по делу о пытках, с медицинскими освидетельствованиями, неопровержимыми доказательствами, подключением общественности и перспективой уголовного наказания, а этого полицейским не надо. Поэтому пытаются так, что медицинские последствия современных пыток лечатся достаточно легко и быстро. Вообще говоря, также обстоит дело и с лечением результатов изнасилования.

Но потом происходит одна весьма примечательная вещь. Жертвы пыток или изнасилования иногда, (и надо сразу оговориться, что это крайняя форма), уже после преодоления медицинских последствий, просто сидят на кровати и ничего не делают –

их не интересуют ни телевизор, ни общение, ни врачи-психологи, которые пытаются их реабилитировать, ни даже собственные надобности. Возникает вопрос-задача: почему? И как оказалось, ни психиатры, ни даже психологи на вопрос ответить не смогли, пока не вмешались философски образованные уже психиатры. И оказалось, что дело в очень простой вещи: в результате пытки, в результате изнасилования разрушается изначальное доверие к миру. То есть, перестает автоматически срабатывать простейшее и самое главное.

То, что делает человека человеком на начальном, фундаментальном уровне, это то, что я могу свободно своим телом управлять. Что значит свободно управлять? Мне больно, неудобно, руку уколол, я ее отдергиваю. Это происходит само собой, мои возможности и мир позволяют мне это сделать. В случае пытки мне колют руку иголкой, а я отдернуть не могу. И разрушается доверие к миру и самому себе. Человек, перенесший пытку, начинает считать, что и он ничего не может, и мир не открывается ему навстречу. Дело здесь в том, что разрушается не только личная идентичность, «я», но сама структура, которая ее порождает. И требуются очень изощренные практики и техники – они по настоящее время разрабатываются – в плане реабилитации, для восстановления утраченного доверия. Феноменологически, философски здесь важно то, что разрушается базовая онтологическая структура. Это не медицинский феномен, – физическая травма излечена, – и не психологическая структура личности разрушается. Пытка и изнасилование оказываются феноменами онтологического характера, они разрушают бытие человека как человека и разрушают мир как основу и результат доверия.

Вернемся к описанию позитивной стороны – к вопросу об истоках доверия к миру. Благодаря общению с матерью ребенок встраивается в систему нормальности того сообщества, которому принадлежит мать, перенимает от нее парадигмы действия и способы ориентации в мире, принятые в том сообществе, которому она принадлежит, и соответствующие смысловые различия. Это означает, что первые привычки человека, а следовательно, и его характер, а также первичное базовое понимание сообщества и мира формируется на доличностном уровне, то есть прежде формирования «я». Этот мир становится для человека домашним миром, а его представители своими, «нашими». Его система нормальности приписывает человеку способы взрослого и достойного поведения. Усвоение этой системы нормальности является основой всякого понимания.

Гуссерль в одном из фрагментов, напечатанных после его смерти в XV томе его собрания сочинений, посвященном феноменологии интерсубъективности, исследуя формирование конститутивных систем в ходе взаимодействия ребенка с матерью, говорит следующую энигматическую и потрясающую по своей глубине фразу: «Живые будят неживых». Что он имеет ввиду? Понятно, что за системой нормальности, на которую ориентируется мать, которую она реализует своим поведением, стоят ее современники и поколения ее предков. И сейчас родившийся ребенок, смыслы и парадигмы действий от матери усваивая, оживает, вступает в человеческий мир благодаря соединению с поколением своей матери и поколениями людей, которые были до его матери, манифестирующих себя в парадигмах ее действий по отношению к нему. А мать выступает универсальным посредником между этими поколениями и той

новой силой, которая вошла в мир с его появлением на свет. (Почему я охарактеризовал эту фразу как энигматическую? Это высказывание Гуссерля допускает, – хотя сам Гуссерль придерживается здесь изложенной выше трактовки, – и обратное прочтение. Ребенок, своим появлением на свет, оживляет ушедшие поколения).

Поясню это рассуждение наглядно. В начале 2000-х годов вышла любопытная книга, где была предпринята очередная попытка американского психолога понять загадочную русскую душу. Для этого он попытался истолковать истоки, видимо, самого загадочного и, по его мнению, специфически русского, феномена, выражаемого по-русски непереводаемым словом «воля». К чему возводит эту самую русскую «волю», которая, как известно, не совсем «свобода», американский психолог. Он говорит, что истоком этого феномена является то, что русские женщины – так принято в культуре – туго пеленают своих детей. Соответственно, ребенку неудобно, он стеснен и он начинает елозить. Делает это, делает до тех пор, пока пеленка не свалится. Пеленка сваливается, резко наступает полная свобода для любого рода движений в любом направлении – вообще нет ничего, что бы сдерживало. Однако затем становится холодно, он начинает кричать, приходит мать, туго его запеленывает, процесс высвобождения через некоторое время возобновляется. То есть русский, с одной стороны, обречен на победу, он будет биться до конца, до тех пор, пока пеленка не спадет. А когда пеленка спадает, ему становится плохо, приходят власти и его снова крепко пеленают. И он начинает снова. Такое вот толкование истоков русского характера. Оно, конечно, интересно не столько как объяснение загадочной русской души, сколько, как правильный подход, по принципу правильная генеалогия, как способ, которым следует изучать смыслообразование в его базовых структурах.

Этот мир, который перенят и достается от матери, становится для нас своим или домашним миром, поскольку усваивается, пассивно принимается, его система нормальности. То есть, домашним миром предписываются способы взрослого и достойного поведения человека. Соответственно, усвоение этой системы нормальности является основой всякого понимания. Соответственно, смысл, – это единица понимания. А что такое единица понимания? Это то, благодаря чему предмет схватывается в понимании как предмет. Универсальная структура смысла выражается по-немецки так: «*Etwas als etwas*», «нечто *как* нечто». Это «als», «как» – и есть смысл, то как что понят предмет. Таким образом, в основе любого схватывания «как» (т.е. смысла) любого предмета лежит усвоение системы нормальности и ориентация в своем домашнем мире.

Касательно упомянутого ранее важного понятия седиментации или «осаждения» смысла. Вообще говоря, истоком его является феноменологическая разработка понятия временности. Суть этой разработки заключается в том, что конститутивные акты, как было обнаружено Гуссерлем, выполняются не одномоментно и спонтанно, на них оказывают влияние те операции сознания, которые были выполнены позже или которые намечены, предвосхищены. И они сохраняют свою действенность. Уже выполненные или предвосхищаемые операции сознания оказывают неявное воздействие на осуществляемые в настоящем конститутивные процессы. Это поле воздействия называется в феноменологии горизонтом или взаимосвязью отсылания, взаимосвязью отсылок, «*Verweisungszusammenhang*». (Напомню, что

Хайдеггер издатель и автор предисловия к работе Гуссерля «Лекции по феноменологии внутреннего сознания-времени», и вся феноменология, по меньшей мере, в развитой ее форме, по большому счету, базируется на идее горизонта, темпоральный, связанный с понятием временности аспект которой представлен в этих гуссерлевских лекциях). В работе «Анализ пассивных синтезов» Гуссерль пишет: «Раньше я считал, что смыслы, которые раньше положены, – в предыдущих действиях сознания и телесных действиях, – уплывают в бесконечную даль и там исчезают. А теперь я научился видеть следующее, что они вообще никуда не пропадают, а накапливаются в некоем «резервуаре смыслов». То есть ничто не пропадает, но они там, как он пишет, теряют аффективную силу. И их можно и нужно разбудить^{vi}. И есть специальные техники пробуждения изначального смысла, реактивации его. По большому счету, феноменология себя позиционирует как философия, которая значима для мира, она себя позиционирует как то, что пробуждает изначальные смыслы учреждающих актов и осуществляет критику: либо критику учреждающих актов и их смысла в свете современности, либо критику современности в свете раскрытого и оживленного ею смысла учреждающих актов.

Иллюстрация из «Надзирать и наказывать» Фуко. Некогда была учреждена тюрьма. Для чего учреждена тюрьма? Для того, чтобы наказывать за преступления. Для чего наказывать за преступления? Для того, чтобы исправить. Классическая метафора наказания, приводимая в «Надзирать и наказывать» – кривое дерево, которое привязывают к колышку, чтобы оно выпрямилось. Наказывая, исправляем. Смысл наказания, – и это было показано еще в диалоге Платона «Протагор», – научение добродетели, без которого оно было бы, по словам греческого философа, «бессмысленным зверством». И есть современная тюрьма, но встречал ли кто-нибудь людей, которые научились добродетели в тюрьме? Произошла смысловая трансформация. Был учреждающий акт, этот акт привел к образованию некоего института, но смысл этого учреждающего акта и соответственно, института был с течением времени сокрыт или искажен другими актами и смыслами, которые первоначально были для учреждающего акта маргинальными или присоединились к нему впоследствии. Тюрьма стала местом опробования и закрепления дисциплинарных практик, использования дешевой рабочей силы, формирования кадров организованной преступности и повышения квалификации преступных элементов. Она также стала средством государственного управления преступностью, местом координации использования организованной преступности в целях сохранения и укрепления государственной власти благодаря ее направленному применению как инструмента террора в обществе, например, ее использования спецслужбами в сговоре с руководством мафии для убийства профсоюзных лидеров. Тем самым, тюрьма как институт не дает развиваться движению освобождения, сопротивления общественной несправедливости. То есть становится институтом, механизмом, препятствующим добродетели, мешающим ее воспитанию. Тем самым тюрьма становится механизмом, прямо противоположным тому, для чего она замышлялась, происходит полная смысловая трансформация.

Чем занимается феноменология? Она, изучая смысловые наслоения, смысловые сдвиги, пробивается к изначальному смыслу, осуществляя тем самым критику

существующего («институтов») и раскрывая поле возможностей для исправления наличного положения дел в свете смысла учреждающего акта.

Поскольку в домашний мир входят различные типы субъектов, то можно выделить степень их участия в формировании характера и различить типы их воздействий, во-первых, на формирование моего «я» и моих конститутивных систем, а во-вторых, на формирование мира. И в этой связи образуется две иерархии субъектов: субъективная иерархия, то есть различие близких и дальних; и объективная иерархия, то есть различие влиятельных и невлиятельных, тех, кто определяет действительный мир в его действительности, т.е. в истинности его существования, и тех, кто его не определяет.

Соответственно, самыми близкими логично называть тех, кто при пассивно протекающем взаимоконституировании участвует в образовании моего «Я», то есть тех, подражая кому, я становлюсь нормально человеческим «я», тех, с помощью кого я взрослею, становлюсь зрелой личностью. Именно они из более поздней перспективы уже конституировавшегося «я» будут пониматься как понятные и доступные, то есть как «наши», как принадлежащие нашей системе нормальности. А, соответственно, и окружающий мир, конституированный мною вследствие взаимного переплетения с ними, будет пониматься как «домашний» или «родной» мир (по-немецки «Heimwelt», хотя этого слова нет в обычном немецком, оно специально придумано Гуссерлем для феноменологического описания истоков смыслообразования и становления мира и «я»). И в этом слове имплицирован целый спектр слов и выражений немецкого языка: от повседневного «Ich gehe heim» – «я иду домой» до патетического «Heimat» – «Родина», например, в выражении «das ist mein Pflicht der Heimat gegenueber» – «это мой долг перед Родиной»). Соответственно, дальние – это те, кто не участвует в конституировании нормального «я» и, соответственно, те, с кем я имею дело уже обладая «я», а самыми дальними, – те, с кем я вступаю в общение будучи уже зрелой личностью.

Таким образом, коренной проблемой для всей феноменологии становится генезис в ходе общения изначального доверия к миру. Соответственно, речь идет об объяснении психологического и даже биологического развития из единства, взаимопонимания, которое я обретаю от рождения. Рождение же, по мысли гуссерлевского ученика Людвиг Ландгребе, не просто тема биологии, а имеет *трансцендентальное значение* как условие возможности сообщества и истории. На рожденности, по его мнению, основывается, различие поколений, вследствие которого то, чем они совместно обладают, то, что им дано, – а всегда в одну эпоху живут несколько поколений, – по причине различного (разумеется не объективного, а «интерсубъективного», в том смысле, что конститутивная деятельность одного поколения является горизонтом и, следовательно, условием возможности другого) времени их жизни является в различных перспективах. Так образуется, по мнению Ландгребе, общая история семьи, народа, эпохи^{vii}.

Шпет указывает: «Не только факт понимания речи, но еще в большей степени факт понимания в пределах рода, вплоть до таких неопределенных форм его, как подражание, симпатия, вчувствование и прочее, суть только проявление этого единого, условливающего всякое общежитие уразумения как функции разума»^{viii}. «Уразумение»

здесь у Шпета означает смыслообразование и постижение смысла. Главное в этой цитате из Шпета, на мой взгляд, – «понимание в пределах рода».

Соответственно, домашний мир истолковывается как территориально понятая родина. Это пространство, где, вообще говоря, находятся понятные вещи, те, с которыми само собой понятно, как обращаться, и люди, которые выполняют понятные для нас действия. Домашний мир есть мир, в котором все доступно («Welt der All-Zugaenglichkeit», по выражению Гуссерля), в противоположность чужому миру как доступному в модусе оригинальной недоступности, доступному в модусе непонятности^{ix}. Например, когда мы слышим чужую речь, мы, с одной стороны, понимаем, что это речь. С другой стороны, мы понимаем, что мы ее не понимаем, и что эта речь ничего нам не дает для ориентации в мире. Это и есть доступность в модусе оригинальной недоступности. Или, положим, у одного из примитивных племен предложить жену на ночь чужестранцу – для современного европейца вещь шокирующая – это нормальная форма гостеприимства. Но если этот чужестранец попытается поцеловать женщину в затылок под косой, – что является высшим проявлением интимности, и, соответственно, исключительным правом мужа, – он рискует лишиться жизни, причем при полном одобрении племени, так как такое наказание соответствует племенным обычаям. Меж тем, поскольку чужестранцу эта система знаков и отношений непонятна, он ее никаким образом не может вписать в логику своих дальнейших действий, а потому характеризует этот мир как чужой для себя, как обладающий отличной от его системой автоматизмов понимания и действия.

Соответственно, это означает, что непонятности в домашнем мире имеют для меня случайный характер. Они не необходимы, в отличие от подобного ступору отказа от работы системы понимания, в который меня приводит чужая, иностранная речь или дикость чужих обычаев, и который является формой манифестации их чуждости для меня.

Домашность мира основывается на системе понимания вещей и самопонимания принадлежащих ему субъектов, присущих среднему человеку, живущему в этом определенном окружающем мире. Средним человеком считается нормальный взрослый человек в противоположность детям, старикам, преступникам и безумцам. Понятно почему из числа субъектов, определяющих систему нормальности домашнего мира исключены старики и дети: потому, что у детей есть капризы, а у стариков есть причуды. Но, меж тем, и те, и другие, вместе со своими капризами и причудами, – это аномалии домашние. И домашность этих аномалий – кстати сказать, она в жестких условиях очень ясно проявляется. В крайних случаях, например случае войны, вполне нормально дети становятся к станку, а из преступников формируются штрафные роты и даже сумасшедшие в умеренных степенях могут использоваться для выполнения некоторых простых работ, хотя, конечно, и с оговорками. Можно поставить сумасшедшего работать водовозом, опасно делать его истопником – это дело простое, но мало ли что. А воду – худшее, что сделает, прольет. То есть, вообще говоря, наш мир вполне их вписывает, хотя и с оговорками, так устроена характерная для домашнего мира система понимания.

Современный состав нормальности и ее типика являются результатом работы понимания уходящих в бесконечность поколений. Нормальность в этом смысле

покоится на генеративности, то есть на смысловой связи между поколениями. Или, как можно это иначе феноменологически обозначить, на историчности, поскольку смысловая связь как сформировавшаяся в ходе взаимодействия и смены поколений привычка сущностным образом имеет историческое измерение. Именно истории поколений мы обязаны нормальностью нашего домашнего мира, нашей традиции. Более того, истоком различия нашего домашнего мира и чужого мира является различие смысловой истории, истории передачи смыслов от поколения к поколению. В конечном счете, как пишет крупнейший из современных немецких феноменологов Клаус Хельд, основой этого различия является то, что наших предков нельзя обменять на других предков, «unsere Voreltern sind unaustauschbar»; они, если буквально переводить это выражение, «необмениваемы»^x. То есть наши предки необмениваемы на их предков, предков представителей чужого мира, и именно необмениваемость предков, необмениваемость условий нашей рожденности как людей, т.е. условий приобретения способности свободного распоряжения собственным телом как условий всякой конститутивной активности, и вытекающее из этой необмениваемости различие смысловых историй является истоком различия домашнего и чужого миров. И поэтому различие между домашним миром и чужим миром никогда не будет преодолено полностью.

В развитой форме феноменологическое исследование формирования и трансформации смысла превращается в исследование историчности, смысловой истории. Что такое историчность или смысловая история в своем существе? Это трансформируемость домашнего мира как конечного горизонта, находящегося в зависимости от габитуализированной, то есть ставшей привычной, смысловой активности предков, и выступающей как базис активности для потомков. Соответственно, сам домашний мир можно определить как горизонт автоматизмов, как горизонт непосредственных, само собой разумеющихся для всех представителей домашнего сообщества данностей и моделей поведения.

Кратко выделяю три типа трансформации домашнего мира как базиса жизненного мира, трансформации системы нормальности. Первый тип историчности, это процесс вставания в свой домашний мир или процесс унаследования. Гуссерль называет его «Erben», буквально «наследование». Соответственно, в ходе этого процесса, в ходе становления нормальности каждого отдельного субъекта, происходит раскол на детей и взрослых, с одной стороны, и нормальных и ненормальных, в первую очередь, на делинквентов, т.е. тех, кто неудачно врос в эту систему нормальности или не дорос до нее; (например, человек хочет шоколадку и берет шоколадку, а то, что нужно трудиться, чтобы ее купить, в привычку не вошло или сдвинулось под действием других факторов, например «воровских понятий», и он оказался делинквентен), – с другой стороны. Это первый тип. Гуссерль и послегуссерлевская традиция называют ее генеративной или наивно-мифологической историчностью. Здесь я воспитываюсь на примере героев и достойных людей, и осваиваю, тем самым, образцы взрослого, разумного и достойного поведения.

Второй тип историчности – это политическая историчность, усвоение фрагментов системы нормальности чужого мира (Fremdwelt), т.е. формирование и

наследование расширенной системы нормальности, когда я некоторые элементы системы нормальности чужого мира вношу в свой домашний мир.

Важное дополнение касательно чужака вообще, ведь чужак – это вовсе не тот, кто сейчас повел себя странно, шокирующе. Как мы распознаем чужака? Мы обнаруживаем, что за его странным, необычным для нас поведением стоит другая система нормальности. Дело не в том, что он безумен или отморожен сам по себе, дело не в нем. Дело в том, что за ним стоит. И как раз общность свою с ним мы схватываем только тогда, когда понимаем, что он, также как и мы, не властен над своей системой нормальности. Наша с ним общность в том, что за ним стоят его предки и его смысловая история, так же, как моя стоит за мной. И в этой невластности над некоторого рода образцами действий и парадигмами понимания мы опознаем свою общность с чужаками, сколь бы чужды они нам ни были. Это очень тонкий момент, который на мой взгляд, вообще является, помимо «понимания в пределах рода», вторым формальным условием возможности любого взаимопонимания с чужаками.

Соответственно, процесс трансформации системы нормальности, то есть системы автоматического понимания и автоматических действий, второго типа Гуссерль называет «Aneignen», усвоением. Возьмем для примера детей, которые вырастают, скажем в смешанной, скажем, русско-французской семье. Их домашний мир этот двойной мир, но двойной он только для внешнего наблюдателя, для них он для них базовый, домашний мир. В их ситуации правильный русский, это тот, кто некоторые слова говорит по-французски, вообще говорит и по-французски. То есть, для них «расширенная система нормальности» является базовой и как расширенная ими самими уже не переживается.

Маленькая иллюстрация. Девочка лет десяти – одиннадцати в течении длительного времени смотрит сериал про благородных девиц. Затем приходит к отцу и говорит: «Отец, ты не мог бы меня отправить на курсы французского языка»? Поскольку достойная («благородная») русская девица, с ее точки зрения, это та, которая говорит на французском. Это, в данном случае внушенный, новый образец «правильной» русскости, базирующейся на расширении системы нормальности.

Соответственно, в рамках историчности второго типа происходит раскол домашнего мира на обладающих «расширенной системой нормальности» и не обладающих ею. (Например, можно было бы сказать, на «старых» и «новых» русских, если бы термин «новые русские» уже не приобрел вполне определенных коннотаций в 1990-ые годы). Само собой разумеется, граница между «старыми» и «новыми» подвижна и с течением времени, т.е. с ходом габитуализации и смены поколений, вчерашние «новые» оказываются людьми со слишком узким горизонтом.

И, наконец, третий тип. В ходе жизни в домашнем мире, формируется множество профессиональных миров с присущим им типами рациональности, формами речи, появляются разного рода аргы или профессиональные языки сапожника или физика, или феноменолога, например. Эти миры основатель феноменологии обозначает термином «Sonderwelt». (Я его перевожу просто как «особый мир», в английском переводе – «subworld»). В ходе исторического процесса эти «особые миры» возникают для решения задач домашнего мира. Порывая с домашним миром, приобретая собственную рациональность, собственный профессиональный язык, формируя

собственную инструментальную сферу, «особые миры», тем не менее оказывают обратное воздействие на домашний мир. В него входят и становятся автоматизмами, компонентами системы нормальности, продукты и способы рационального поведения и мышления, сформированные в «особых мирах».

Немецкий историк феноменологии Ульрих Клесгес пишет: «В жизненном мире, в круге субъективно-релятивного, встречаются определенные вещи, которыми мы постоянно пользуемся; нам хорошо известно (*vertraut*), что с ними нужно делать и как это следует делать. Но своей возможностью и своим фактическим существованием эти вещи (*Dinge*) обязаны наукам. Пусть объективный мир наук есть идея; аппараты и машины есть вещи жизненного мира (*lebensweltliche Dinge*). Их бытие (*Dasein*) также очевидно, как бытие камней и деревьев. Пусть мир в себе есть принципиально не могущая быть наглядно данной логическая субструкция, [однако], только на основе этой субструкции и возможные технические вещи даны наглядно (*anschaulich*)»^{xi}.

Как мне представляется, все эти рассуждения, в полном согласии с гуссерлевским ходом мысли, можно перенести и на *все* «профессиональные» особые миры. Если их техники – военная муштра и связанный с ней «понятийный аппарат», пошив сапог и связанный с ним «понятийный аппарат» – есть принадлежащие особым мирам «идеальности», то и обувь и военная выправка входят в жизненный мир как их почву. Если принять предлагаемое расширение приведенных выше рассуждений, т.е. перенести их с особого мира науки на все особые миры, то историчность, связанную с взаимной трансформацией особых миров и жизненного мира как их почвы можно назвать «историчностью-связанной-с-разделением труда» или «профессиональной историчностью».

Процесс трансформации системы нормальности третьего типа Гуссерль характеризует как «втекание» (*Einstroemen*) или как «вторжение» (*Eingreifen*) продуктов и способов рационального поведения и мышления, сформированных в «особых мирах» в домашний мир. О «втекании» (*Einstroemen*) речь идет тогда, когда этот процесс осуществляется сам собой, без усилий «я», т.е. как пассивный синтез в ходе формирования привычек и личного характера (габитуализации); о «вторжении» (*Eingreifen*) – когда описываются процессы намеренного воздействия на домашний мир, т.е. попытки его трансформировать с определенными целями, которые, разумеется, самим представителям данного домашнего мира могут быть неизвестны, эти цели даже могут быть намеренно скрываемы от них. Примерами такого сорта воздействий являются реклама технических новинок, образовательных программ или структур, или индоктринация. В результате воздействия «особых миров» (*Sonderwelten*) на домашний мир в последнем происходит раскол на цивилизованных–нецивилизованных и образованных–необразованных, в зависимости от затронутости их сферы автоматизмов воздействием особых миров и от того, воздействием каких именно особых миров она затронута. На этом основании можно провести различие и между цивилизованными и нецивилизованными домашними мирами.

Существо исторического процесса Гуссерль определяет в свете феноменологической философии как смысловую историю, как живое движение сосуществования и взаимного переплетения смыслообразования и седиментации смысла. Я полагаю, что это базовое для всей феноменологии определение

историчности, смысловой истории. Это означает, что весь исторический процесс, это, в конечном счете, процесс трансформации того, чему говорится изначально «да», то есть системы нормальности домашнего мира. Он конституируется и трансформируется в указанных выше трех измерениях. Однако, эти измерения пересекаются и переплетаются и, что примечательно, кроме прочего, трансформируется даже сам базовый генеративный опыт, опыт отношений между поколениями, определяющий для смысловой истории, для историчности.

Например, еще в начале XIX века в Японии было нормально отнести старика умирать на гору Фудзи. Это было правильное, освященное традицией отношение к старику. А потом, в результате того, что японцы познакомились и приняли частично систему нормальности европейцев, они не только перестали носить стариков умирать на гору Фудзи, и старики стали умирать дома, они еще включили туда множество разных вещей, связанных с социальным обеспечением, а также с техниками и технологиями, которые в своих результатах тоже попали внутрь домашнего мира и стали автоматизмами. Тем самым сама практика даже в низовом слое, в области усвоения систем нормальности домашнего мира, тоже трансформируется в результате этих воздействий со стороны особых миров и чужих миров. Собственно, с феноменологической точки зрения процесс смыслообразования и преобразования смыслов совершается в рамках взаимного переплетения этих трех измерений.

Итак, в свете феноменологии процесс смыслообразования и процесс преобразования смысла, это формирование и трансформация системы нормальности домашнего мира, то есть формирование и трансформация типов общения и типов конституирования самого мира и субъекта. Методом тематизации смыслообразования выступает феноменологическое эпохе как приостановка веры в бытие мира, то есть доверительного знакомства с миром. Гуссерль использует для описания эпохе трудно переводимый термин «Nichtmitmachen», несоисполнение. Сама же феноменология в процессе своего развития приобретает форму генеалогии доверительного знакомства с миром, вырастающего из генеративного опыта и выступающего основой любого понимания мира в целом и взаимопонимания как внутри домашнего мира, так и между домашним и чужими мирами. Это, по моему убеждению, базовое определение феноменологии в ее развитой форме.

Примечания

ⁱ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // М.К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – С. 17.

ⁱⁱ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Erstes Buch. – Husserliana. – Bd. III. – Hrsg. von W. Biemel. – Hague : Nijhoff, 1950. – S. 114–115.

ⁱⁱⁱ Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. – Husserliana. – Bd. VI. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag : Nijhoff, 1962. – S. 332–333.

^{iv} Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit. (Vorlesungen 1924)*. (GA 64). – Tuebingen: Max Niemeyer, 2004. – S. 30–31.

^v Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер; пер. с нем. Е. В. Борисова. – Томск: Водолей, 1998. – С. 280.

^{vi} Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. – Husserliana. – Bd. XI. – Hrsg. von M. Fleischer. – Haag : Nijhoff, 1966. – S. 178.

^{vii} Landgrebe L. Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phaenomenologie und Marxismus// Phaenomenologie und Marxismus. – Bd. I. – Konzepte und Methoden. – Hrsg. von B. Waldenfels u. a. – Frankfurt a / M. : Suhrkamp, 1977. – S. 97.

^{viii} Шпет Г.Г. Явление и смысл // Г.Г. Шпет. Мысль и Слово. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 173.

^{ix} Husserl E. Zur Phaenomenologie der Intersubjectivitaet. Dritter Teil. – Husserliana. – Bd. XV. – Hrsg. von I. Kern. – Haag: Nijhoff, 1973. – S. 629.

^x Held K. Heimwelt, Fremdwelt und die eine Welt // Phaenomenologische Forschungen – Bd. 24. – Hrsg. von E.-W. Ort. – Freiburg [Breisgau]; Muenchen: Alber, 1989. – S. 313–314.

^{xi} Claesges U. Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff // Perspektiven transzendental-phaenomenologischer Forschung / Hrsg. von U. Claesges und K. Held.– Haag: Martinus Nijhoff, 1972. – S. 90.

Литература

1. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. –С. 14–26.
2. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер; пер. с нем. Е. В. Борисова. – Томск: Водолей, 1998.
3. Шпет Г.Г. Явление и смысл // Г.Г. Шпет. Мысль и Слово. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2005.
4. Claesges U. Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff // Perspektiven transzendental-phaenomenologischer Forschung. / Hrsg. von U. Claesges und K. Held.– Haag : Martinus Nijhoff, 1972. – S. 85–101.
5. Heidegger M. Der Begriff der Zeit. (Vorlesungen 1924). (GA 64). Tuebingen: Max Niemeyer, 2004.
6. Held K. Heimwelt, Fremdwelt und die eine Welt // Phaenomenologische Forschungen. – Bd. 24. – Hrsg. von E.-W. Ort.– Freiburg [Breisgau]; Muenchen : Alber, 1989. – S. 305–337.
7. Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. – Husserliana. – Bd. XI. – Hrsg. von M. Fleischer. – Haag : Nijhoff, 1966.
8. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Erstes Buch. – Husserliana. – Bd. III. – Hrsg. von W. Biemel. – Hague : Nijhoff, 1950.
9. Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. – Husserliana. – Bd. VI. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag : Nijhoff, 1962.

-
10. Husserl E. Zur Phaenomenologie der Intersubjectivitaet. Dritter Teil. – Husserliana. – Bd. XV. – Hrsg. von I. Kern. – Haag : Nijhoff, 1973.
 11. Landgrebe L. Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phaenomenologie und Marxismus // Phaenomenologie und Marxismus. – Bd. I. – Konzepte und Methoden. – Hrsg. von B. Waldenfels u. a. – Frankfurt a / M. : Suhrkamp, 1977. – S. 71–104.