

ВИКТОР МОЛЧАНОВ

# Позиции и предпосылки. Теория знания Н. О. Лосского и феноменология<sup>1</sup>

**Б**ыл ли Хайдеггер феноменологом? Был ли Хайдеггер экзистенциалистом? Был ли Хайдеггер нацистом? К этим и подобным прямолинейным, мягко говоря, вопросам принадлежности наше философское сообщество уже привыкло. Они не хуже и не лучше былых вопросов о том, был ли Гераклит диалектиком, а Парменид — метафизиком, Спиноза — атеистом, а Кант — агностиком с материалистическим уклоном. Вопросы принадлежности неизбежны для истории философии. Разумеется, они ставятся и решаются не всегда прямолинейно и бескомпромиссно. Однако, как правило, само направление, или течение, к которому приписывают ту или иную, как выражаются обычно, «фигуру», характеризуется лишь в общих чертах, при помощи определенного ряда терминов и понятий. Историки философии стараются получить «признательные показания», а именно причислить философа к тому или иному направлению, или течению, на основе его самооценки и на основе принятой им терминологии. Если вы употребляете термины «феноменология», «феномен», «интенциональность» и др. в позитивном ключе, то вы принадлежите феноменологии, а если у вас отсутствует соответствующая «нормативная лексика», вас не пропустят в храм «воздержания» к жертвеннику *эпохэ*. Зачастую так и происходит, ибо правила перевода с одного терминологического языка на другой еще сложнее, чем правила перевода с одного естественного языка на другой. Здесь следовало бы прислушаться как раз к голосу Хайдеггера, который отметил в предисловии к изданию гуссерлевских лекций по феноменологии внутреннего сознания времени в 1928 году: «И сегодня еще это выражение (интенциональность. — В. М.) — это не пароль, но обозначение центральной проблемы»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Статья поддержана грантом РГНФ, проект № 08-03-00231а.

<sup>2</sup> Heidegger M. Vorbemerkung des Herausgebers // Husserliana X. Haag, 1966. S. XXV.

Вопросы о принадлежности наталкиваются зачастую на изменения позиции философа, и тогда проблема разрешается во временном ключе — ранний N или поздний N, а может быть, еще и «средний N» и т.д. Тем не менее уже внутри каждого из выделенных (иногда оправданно, иногда искусственно) периодов возможен другой, более важный и более тонкий вопрос: в какой мере философ следует своим собственным принципам и в какой мере философ осознает свои предпосылки? В отношении Гуссерля такой вопрос поставил Герман Аземиссен, автор одной из лучших, на мой взгляд, книг о гуссерлевской феноменологии. Он не спрашивает, был ли Гуссерль феноменологом, он проводит различие между феноменологией и гуссерлевской философией: «Так как речь идет о гуссерлевском учении о восприятии, то возникает задача отделить феноменологическое от метафизического в трудах Гуссерля»<sup>3</sup>. В отношении гуссерлевского учения о времени аналогичные вопросы ставил Г. Айглер<sup>4</sup>. Дело идет о данности и дескрипции: всегда ли Гуссерль вводит то или иное понятие дескриптивно, а не конструируя его «теоретически». В свою очередь, вопрос о следовании того или иного философа провозглашенным им самим принципам — это только переход к вопросу о том, насколько действительны эти принципы и предпосылки и какова их область применимости.

Первый принцип новой теории сознания, введенный Гуссерлем в «*Логических исследованиях*» (далее — *ЛИ*), — это принцип беспредпосылочности. Он не означает, что мы должны отказаться вообще от всех предпосылок, однако любые принятые предпосылки должны быть предпосылками, реализуемыми дескриптивно, а дескрипция должна осуществляться в связи с принятыми предпосылками. Иначе говоря, выбранная предпосылка, например, то или иное исходное определение сознания, должна быть такова, чтобы это определение можно было дескриптивно реализовать в опыте, причем в опыте, который каждый может воспроизвести и тем самым верифицировать. В этом смысле к феноменологии принадлежит тот, кто следует этому принципу, который носит, конечно, регулятивный характер, ибо иногда необходимы промежуточные конструкции и всегда возможны неявные предпосылки. Гуссерль не первый поставил вопрос о беспредпосылочности философии, но он первый связал этот принцип с дескрипцией, предложив тем самым способ его реализации. Дескрипция, однако, всегда осуществляется на определенном языке, и речь идет здесь не столько о языках немецком, русском, английском и т.д., сколько о выбранных терминах, выражениях и т.д. Отчасти это возвращает нас к вопросу о терминологии как признаке принадлежности к определенному течению или школе, однако нас интересует здесь

<sup>3</sup> Asemissen H. *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Köln, 1957. S. 12.

<sup>4</sup> Eigler G. *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan: Anton Hain KG, 1961.

иной вопрос. Терминология может быть обманчивой: сходная терминология может вводить в заблуждение сходства, различная — создавать иллюзию различия. Насколько вообще различная терминология может быть дескриптивно совместимой?

Примером обманчивой терминологии может послужить термин «теория познания» у Канта. Развивая теорию деятельности, Кант называет ее «теория познания»<sup>5</sup>. Примером обманчивого сходства может послужить термин «феномен» у Гуссерля и Хайдеггера, а также «направленность на объект» у Brentano, Гуссерля и Н. О. Лосского, примером вводящего в заблуждение различия — термин «сами вещи» у Гуссерля и «вещь в оригинале» у Н. О. Лосского. Здесь нет тождества, как мы увидим, речь идет скорее о сходстве, причем сходство между Гуссерлем и Лосским состоит еще и в том, что оба философа разделяют одну и ту же иллюзию (как раз Хайдеггер попытался ее избежать), что сами вещи и, соответственно, вещи в оригинале можно обрести где угодно, в любой сфере жизни или, если угодно, в любом измерении бытия. Этому универсализму «вещей-в-оригинале» соответствует универсализм беспредпосылочности, а именно *предпосылка*, что принцип беспредпосылочности может быть реализован хотя бы частично (то есть будут выявлены хотя бы основные предпосылки) в любой сфере человеческого опыта. Критика этого универсализма состоит не в том, что предпосылки, или предрассудки, окончательно преодолеть невозможно, как это утверждает Гадамер, но в том, что определенные сферы жизни не нуждаются в выявлении предпосылок. Предпосылка «в-мире-бытия» — это само «в-мире-бытие», а не его «внешние» условия и «внутренняя» жизнь. В жизненном мире нет никаких предпосылок жизненного мира, в сфере обыденной жизни нет никаких предпосылок обыденной жизни, которые нужно было бы выявлять внутри обыденной жизни. Любая внешняя позиция по отношению к жизненному миру уже требует предпосылок и, соответственно, их выявления. Однако внутри мира нет предпосылок мира, даже предпосылки его реальности. Эволюция Гуссерля от «строгой науки» к «жизненному миру» мотивирована, видимо, стремлением обрести сферу чистой беспредпосылочности, что невозможно в сфере логического и методологического разума.

Одним из критериев отличия областей, где принцип беспредпосылочности принципиально не может быть осуществлен в полной мере, является различие значения и предмета, введенное Гуссерлем в *ЛИ*. Допущение самотождественного предмета — это та предпосылка, которую нельзя реализовать феноменологически, то есть дескриптивно. Можно описать предмет в определенной перспективе, с определенной точки зрения, но описать его самотождественность невозможно. В этом смысле гуссер-

<sup>5</sup> Подробнее см.: Молчанов В. И. Субъективизм интерпретаций и анализ опыта. К кантовской экспликации априоризма // Иммануил Кант. Наследие и проект. М.: Канон, 2007. С. 135–152.

левское различие значения и предмета противоречит или по крайней мере ограничивает гуссерлевский принцип беспредпосылочности. Различие значение и предмета указывает на наивно реалистическую позицию, которой придерживался ранний Гуссерль и которую он пытался преодолеть, в частности, посредством трансцендентализма, превращая предмет в точку ядра ноэмы или в «Х».

Н. О. Лосский, как и Гуссерль (вопрос о возможном влиянии нами не рассматривается), начинает свою теорию знания с принципа беспредпосылочности, который должен обеспечить обретение объектов в оригинале. Однако в отличие от раннего Гуссерля Лосский эксплицитно ставит перед собой цель преодолеть позицию наивного реализма. Вопрос в том, в какой мере различная терминология и различный язык в целом позволяют сближать исходные позиции, выбранные средства и конечные цели. Иными словами, насколько дескриптивно совместима терминология ранней феноменологии и терминология, выбранная русским философом? Как вводит Лосский принцип беспредпосылочности и в какой сфере этот принцип находит свое осуществление? Каким образом вообще соотносятся «сами вещи» и «беспредпосылочность»?

### Теория знания и исследование философских предпосылок

Н. О. Лосский — один из весьма немногих русских философов, которого в первую очередь интересовали предпосылки философских рассуждений. На примерах из истории науки и из области обыденного опыта Лосский показывает, что в самом конкретном научном рассуждении, как и в самом простом высказывании повседневной жизни, так или иначе проявляют себя такие понятия, как субстанция и причинность. «Нет такого знания, — формулирует философ в своей первой крупной работе „*Обоснование интуитивизма*“, — нет такого утверждения, которое не заключало бы в себе продуктов наших теорий знания» [с. 23–24]<sup>6</sup>.

Как и Гуссерль, Лосский утверждает необходимость избавиться от каких-либо теорий при построении теории знания: «Если, строя теорию знания, мы опираемся на какую бы то ни было другую теорию, то это значит, что мы обосновываем свою теорию знания на какой-либо уже признанной нами, но еще вовсе не продуманной теории знания, в которой уже заключается какое-либо представление о я и не-я, об их взаимодействии и т. п.» [с. 24]. «Мы должны <...> строить философские теории, и притом прежде всего теорию знания, — утверждает Лосский, — не опираясь ни на какие другие теории, то есть *не пользуясь утверждениями других наук как посылками*» [с. 25].

Сходство между позициями Гуссерля и Лосского не означает, однако, их тождества. Различие позиций заключается при этом не в формулировках — Гуссерль мог бы подписаться под каждым словом Лосского, но в кон-

<sup>6</sup> Здесь и далее ссылки даны по изд.: Лосский Н. О. Избранное. М.: Правда, 1991.

тексте и выбранной терминологии. Контекст Гуссерля — определенная проблема, проблема сущности теоретического знания и проблема статуса логики как теории науки. Исходный пункт решения этой проблемы — различие связей вещей, логических связей (связей истин) и связей переживаний познающего субъекта. Отсюда вырастает феноменология как теория значений и теория сознания. Формулируя принцип беспредпосылочности и требование «К самим вещам!», Гуссерль использует термин «теория познания», который, собственно, является в *ЛИ* и в статье «*Философия как строгая наука*» синонимом феноменологии.

Лосский исходит не из какой-либо конкретной проблемы, но из метафилософской задачи. Русский философ пытается обосновать возможность беспредпосылочной философской системы, которая должна разрешить все противоречия эмпиризма и рационализма, а также показать ограниченность кантовского критицизма. При этом для обозначения своей собственной теории он выбирает термин «теория знания», а не «теория познания», и это в определенной мере облегчает построение системы эмпирического интуитивизма. Термин *erkenntnis*, который является составной частью распространенного в немецкой философии XIX–XX веков термина *erkenntnistheorie* («теория познания»), Лосский переводит как «знание». При переводе «Критики чистого разума» Лосский передает кантовский термин *erkenntnisse a priori* как «априорные знания». Высоко оценивая переводческий труд Лосского в целом, нельзя не признать, что неточный перевод одного из основных терминов несколько искажает кантовское намерение исследовать *процесс* познания, его источники, его синтетическую, то есть творческую, в кантовском понимании, природу и т. д.

Лосский делает акцент не на условиях возможности приращения знания, как Кант, но на условиях возможности обладания достоверным знанием. Он ставит вопрос не о том, каким образом мы добываем знания, но вопрос о структуре уже обретенного знания. Однако акцент на структурном аспекте имеет свои преимущества. В частности, это способствует тому, чтобы эксплицитно поставить вопрос о статусе ощущений и восприятий в контексте традиционной проблемы существования и познаваемости внешнего мира. Лосский подвергает критике как догматические учения, отождествляющие ощущения со свойствами вещей, так и субъективизм ощущений, отождествляющий ощущения с состояниями сознания. Он справедливо полагает, что дилемма между пониманием ощущения как свойства познаваемой вещи и пониманием ощущения как состоянием сознания является ложной.

Подобную проблему пытался разрешить ранний Гуссерль в своей «статической феноменологии», причем одним из объектов критики у Гуссерля, как и у Лосского, выступает учение об ощущениях Э. Маха. В *ЛИ*, то есть несколько раньше, чем Лосский, Гуссерль подверг критике учение, отождествляющее по существу предметы и ощущения. Однако если предметы нетождественны комплексам ощущений, то возникает вопрос:

в каком измерении нужно искать ощущения и их комплексы? Отрывая ощущения от предметов, защищая тем самым «сами вещи» от растворения в ощущениях, Гуссерль переносит ощущения в сферу сознания в качестве его неинтенционального слоя. В результате образуется ряд парадоксов и несоответствий, преодолеть которые в феноменологии сознания так и не удалось.

Лосский предлагает другое, на мой взгляд, более перспективное, так сказать, телесное решение, которое позволяет соотносить сферу ощущений и сферу данного. Он предполагает, что ощущения «могли бы быть состояниями каких-либо низших центров нервной системы» [с. 29]. Они должны поэтому, полагает Лосский, восприниматься мной непосредственно, то есть «существовать» в моем знании так, как они существуют в этих низших центрах. Таким образом, решение вышеуказанной дилеммы состоит, по Лосскому, в том, что ощущения не принадлежат познаваемой вещи, но тем не менее они транссубъективны (термин Лосского). Такую возможность не усматривают, справедливо полагает Лосский, ни эмпиристы, ни рационалисты. Сложнее дело обстоит с кантовским критицизмом. Лосский считает, что Кант просто обходит решение этого вопроса. Действительно, статус ощущений у Канта не получает ясного определения, однако этот вопрос может быть рассмотрен в более широком контексте, чем определение предпосылок эмпиризма и рационализма.

Колебание между объективизмом и субъективизмом ощущений в докантовской философии позволяет Лосскому реконструировать ее предпосылки: 1) я и не-я обособлены друг от друга; 2) опыт есть результат действия не-я на я; 3) ощущения суть «мои субъективные состояния сознания». Основной предпосылкой и одновременно тезисом, который следует опровергнуть, является для Лосского обособленность я и не-я. Критика этого положения составляет исходную точку интуитивизма, собственного философского учения Лосского. При этом следует принять во внимание, что указанная предпосылка является предпосылкой не только докантовского эмпиризма, но и докантовского рационализма.

### **Имманентность объекта**

Итак, «теория знания должна быть свободной от предпосылок» [с. 58]. С точки зрения Лосского, это означает, что мы не можем начинать ни с определения знания, ни с исследования отношений между я и не-я. Мы должны начинать с фактов, утверждает Лосский, причем факты, которые должны стать предметом нашего анализа, могут принадлежать к самым разным областям жизни. Утверждение закона Ньютона и слова «здесь светло», «мне больно» и т. д. уравниваются как переживания. Такая «китайская энциклопедия» переживаний напоминает аналогичную попытку уравнивать все состояния сознания у В. С. Соловьева: «Например, *ощущается* горький вкус во рту, *мыслится* философия Гегеля — и то и дру-

гое суть *одинаково* состояния сознания»<sup>7</sup>. Однако, в отличие от Соловьева, Лосский пытается выделить «в этой громадной массе фактов» основной признак: «Всякое знание есть знание о чем-либо, иными словами, всякое переживание, называемое словом „знание“, включает в себе явственно выраженное отношение к чему-либо, что может быть объектом знания» [с. 70].

Лосский не употребляет термин «интенциональность», который вслед за брентановскими терминами *intentionale Inexistenz* и «интенциональный» вводит в *ЛИ* Гуссерль. Однако вопрос здесь не столько в употреблении термина, сколько в содержательном сходстве или различии, ибо Brentano и Гуссерль используют, как известно, «направленность на объект» как синоним интенциональности, но понимание этой направленности оказывается у них существенно разным. «Направленность» Лосского также существенно отличается от «направленности» как Brentano, так и Гуссерля. У Лосского речь идет не об отношении сознания к объекту, но о положении объекта по отношению к сознанию, или знанию. Вопрос, который Лосский обозначает как основной, состоит в следующем: «Находится ли объект знания, то есть то, к чему относится переживание, называемое знанием, вне процесса знания или в самом этом процессе? В первом случае знание имеет трансцендентный характер, а во втором оно имманентно» [с. 70]. Речь идет о существенно другой постановке вопроса. В определенном смысле Лосский избегает понятия интенциональности, его первый вопрос не о сознании, но об объекте, и его вопрос не о формировании (на языке Гуссерля — конституировании объекта), но о его имманентности или трансцендентности.

Сформулированный вопрос был актуальным и для Гуссерля, который стремился преодолеть «имманентное существование» предмета у Brentano и защитить предметы не только от растворения в ощущениях, но и от поглощения их в интенциональном акте. Лосский и Гуссерль дают противоположные решения этого вопроса. Для Гуссерля объект трансцендентен сознанию, а имманентными являются только ощущения, для Лосского сам объект имманентен процессу знания. (Здесь мы отвлекаемся — в пользу англоязычного мира — от различия между объектом и предметом.) Не лежат ли в основе этих различных решений различные предпосылки, не до конца проясненные самими философами?

Лосский приступает к доказательству своего тезиса непосредственно после формулировки вопроса. В критическом плане он считает свою задачу уже выполненной, ибо исследование предпосылок докантовской философии привело к результату, что «построить теорию трансцендентного знания без противоречий нельзя» [с. 70–71]. Позитивное доказательство имманентности объекта знанию Лосский демонстрирует на примерах. «Здесь светло», «здесь шумно», «мне больно» — эти переживания, полагает Лосский, относятся к свету, шуму, боли, и нельзя не при-

<sup>7</sup> Соловьев В. С. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 801.

знать, утверждает Лосский, что «эти объекты в самом процессе знания, а не вне его: речь идет о тех шуме, боли, которые тут же в этом процессе переживаются» [с. 71]. Здесь пути Лосского и основателей феноменологии — Brentano и Husserl — расходятся. Из Brentanовского учения о различии психических и физических феноменов следует, что шум и свет нужно отнести к физическим феноменам, а слышание шума и видение света — к психическим.

Для Лосского любое восприятие любых объектов должно свидетельствовать об их «присутствии», как он выражается, в процессе утверждения о них. Однако ни «принадлежность к», ни «наличие» или «присутствие» не проясняют отношение знания и объекта знания. Эти синонимы имманентности приносят тем не менее определенную пользу: они показывают, что пространственное описание сознания неизбежно. Другой вопрос, является ли данное описание соответствующим опыту и насколько оно является последовательным.

Формально утверждение Лосского об имманентности объекта знанию аналогично утверждению Brentano об интенциональном или ментальном существовании предмета в психическом феномене. Brentano решает вопрос об отношении сознания к предмету, но не вопрос об отношении (присутствию или отсутствию предмета в знании) предмета к сознанию. При этом Brentano проводит различие между внутренним и внешним восприятием в контексте проблемы очевидности и источника наших знаний о психических феноменах. Лосский вообще не рассматривает проблему очевидности, для него важно подчеркнуть, что в случае внутреннего восприятия «имманентность объекта знания самому процессу знания еще более ясна и неоспорима» [с. 72]. Кажется, что с этим трудно спорить, однако следует уяснить, в чем же собственно состоит эта имманентность. Примеры Лосского демонстрируют нам различные виды отношения «процесса знания» к своему объекту или, вернее, отношения объекта к процессу знания. Прежде всего возникает вопрос, что же представляет собой, по Лосскому, «процесс знания». Лосский не дает ни общего описания, ни дефиниции, и только из примеров становится понятным, что процесс знания непосредственно связан с произносимыми суждениями: «Когда совершается процесс знания, выражающийся словами „я рассержен“ или словами „умозаключение“, всякое удлинение маятника замедляет ход его, теплота удлиняет маятник, значит, она замедляет ход его — есть умозаключение дедуктивное по первой фигуре силлогизма“, то несомненно, что объекты знания „гнев“ и „дедуктивное умозаключение“ переживаются в самом этом процессе знания» [с. 72].

Этот пример Лосского требует анализа. Во-первых, Лосский сопоставляет несопоставимое: можно переживать гнев, но нельзя переживать дедуктивное умозаключение, если речь идет о его виде — индуктивное оно или дедуктивное. Можно назвать само осуществление дедуктивного умозаключения переживанием, и тогда это переживание может стать предметом внутреннего восприятия. Если же речь идет об опреде-

лении данного умозаключения как силлогизма, то мы имеем дело с умением соотносить умозаключения с определенными логическими формами. Само это умение можно назвать переживанием в той мере, в какой каждое суждение как психический акт — это переживание. Но само «дедуктивное умозаключение», сама форма силлогизма AAA не является переживанием, как не является переживанием истина  $2 \times 2 = 4$ , к которой также апеллирует Лосский.

Напротив, гнев есть непосредственно переживаемое состояние сознания, и осознание своего гнева — первый шаг к его прекращению. Слова «я рассержен» вообще не выражают гнев: от состояния, обозначаемого этими словами, до гнева большая дистанция, это даже качественно разные состояния. Но дело не только и не столько в этом. Допустим, речь идет о том, что «я рассержен». Внутреннее восприятие фиксирует это состояние «автоматически», не переводя его в сферу знания. Когда же мы словесно фиксируем свое состояние «я рассержен», то мы модифицируем это состояние. Таким образом, в случае гнева или состояния «я рассержен» речь не может идти о знании (разумеется, гнев, как эмоцию, можно изучать, но результаты этого изучения не будут выражаться словами «я рассержен» или я «гневаюсь»). В случае «дедуктивного умозаключения» речь идет об объекте знания (фигуре силлогизма), который вообще не является переживанием. Можно далеко зайти, считая фигуры силлогизма переживаниями. Именно здесь проявляется не оправданный ни логически, ни дескриптивно универсализм беспредпосылочности, распространяемый как на эмоции, так и на логические умозаключения.

Первую часть вопроса об отношении объекта знания к процессу знания Лосский считает доказанной. Это доказательство, однако, является, во-первых, косвенным, во-вторых, вербальным и даже тавтологичным. Лосский исходит из невозможности построить теорию знания на основе признания трансцендентности объекта. Отсюда делается вывод о его имманентности. Позитивное доказательство имманентности основывается на фиксации принадлежности объекта процессу познания. Разумеется, объект познания (или, по Лосскому, знания) принадлежит познанию, ибо без объекта познания нет познания. Но принадлежность, или присутствие, объекта в познании ничего не говорит о его имманентности, если под имманентностью не понимать опять-таки наличие познания и, само собой разумеется, объекта познания.

Гораздо более важным и интересным является другой аспект вопроса об отношении объекта и знания. Как мы уже видели, Лосский идет как бы обратным путем: он ставит вопрос не об отношении знания к объекту, но о присутствии объекта в знании. Это кажется странным, так как традиционно рассматривается отношение сознания, или субъекта, к объекту. Предполагается при этом, что объект как раз не относится к субъекту, он может относиться к другим объектам; напротив, субъект (знание или познание) относится как к объекту, так и к многообразным отношениям объектов. В рамках философского учения Brentano рассматривать

отношение объекта к познанию означало бы рассматривать отношение физических феноменов, по определению неинтенциональных, к психическим феноменам.

Теперь мы поставим вопрос, почему такая позиция выглядит странной. Самый простой ответ уже дан выше: потому, что это не согласуется с традиционной точкой зрения. Следующий вопрос должен быть поставлен, по логике вещей, о самой традиции: не скрывается ли за этой традицией предпосылка наивного реализма, различающего предмет, или объект и представление о нем. С точки зрения наивного реализма, или здравого смысла, «в» субъекте, или «в» знании, при всей неопределенности этого «в» содержится представление. Объект остается при этом трансцендентным, или внешним. Лосский стремится преодолеть такую позицию и доказать имманентность самого объекта. Однако преодоление позиции здравого смысла возможно еще и таким образом, когда предмет сводят к представлению (мир как представление). Решение Лосского лежит в другом измерении.

Итак, другой, более важный аспект вопроса следующий: заполняет ли объект знание целиком или же в знании содержится еще нечто такое, что превосходит объект и является более сложным, чем объект? Такая постановка вопроса и тем более попытка его решения существенно отличает размышления Лосского от постановки вопроса у Brentano и Husserl. Интенциональность как направленность на объект исследовалась в феноменологии в основном структурно, то есть без прояснения, какой, собственно, опыт лежит в основе интенциональности. Хайдеггеровская критика интенциональности как последней инстанции человеческого бытия рассматривает этот вопрос в другом измерении и сводится к рассуждению: «если интенциональность — основное свойство сознания, то что же такое само сознание, свойством которого является интенциональность?». Не находя «в сознании» никаких иных «свойств», кроме традиционной субстанции души, Хайдеггер попытался, как известно, элиминировать проблему сознания вообще.

Лосский, однако, ставит вопрос иначе: если знание не совпадает со своим объектом, внутренне ему присущим, каков же остаток, в чем специфика самого процесса знания? Husserl отвечает на этот вопрос следующим образом: содержание сознания не тождественно акту сознания; специфика собственно познания (поскольку речь идет о познании, а не о других формах интенционального отношения) заключается в познавательном интенциональном акте, в совпадении интенции значения и осуществления значения в переживании истины и очевидности. Но Husserl не дает ответа на вопрос, в чем специфика самого акта, будь он познающим, эстетическим, ценностным и т. д. Лосский попытался ответить на этот вопрос, опираясь на Локка, Шеллинга, английскую психологию XIX века, а возможно, и на книгу Ж. М. Гюйо «Происхождение идеи времени». Так или иначе, Лосский занимает в этом отношении особое место в русской философии.

Лосский формулирует вопрос следующим образом: «В чем состоит большая сложность знания в сравнении с объектом знания, какой процесс должен присоединиться к объекту, чтобы получить знание?» [с. 74]. Нетрудно увидеть, что сама формулировка вопроса является трансформацией кантовской общей постановки проблемы познания: к данности предмета присоединяется то, что исходит из нашей познавательной способности. Однако Кант ставит так вопрос в контексте проблемы начала познания, причем во втором издании «Критики чистого разума»: всякое наше познание начинается с опыта, но не все исходит из опыта. Лосский, напротив, ориентируется больше на статическое положение дел; при этом «объект» опять занимает у Лосского центральное место. Лосский ищет в знании то, что должно присоединяться к объекту, чтобы дать нам знание об объекте. Лосский избегает здесь явной тавтологии только потому, что пропускает слово «знание». Он должен был бы формулировать так: какой процесс должен присоединяться к *объекту знания*, а не просто к объекту (объект — это всегда объект знания, он имманентен, по Лосскому, знанию), чтобы получилось знание? Однако неадекватность терминологии и постановка вопроса не в динамическом, но в статическом ключе не помешала Лосскому существенно иначе определить процесс познания, чем это мы находим у Канта, Brentano и Husserl при всех отличиях между ними. Лосский определяет познание, или процесс знания, как различение. Возможно, что отказ, сознательный или нет, использовать термин «акт» в качестве основного для характеристики знания, или познания, помог Лосскому принять эту точку зрения: «Поставим этот вопрос в конкретной форме: если есть переживания света, шума, боли, гнева, то что должно присоединиться к ним, чтобы они сделались знанием? Несомненно, переживание „светло!“ возможно не иначе как при *сопоставлении* переживания света с переживанием тьмы и при *отличении* его от этого, а также от всех других смежных переживаний. То же можно сказать и о переживаниях боли, гнева, умозаключения и т. п. Констатирование „это процесс дедуктивного умозаключения по первой фигуре силлогизма“ только в том случае и возможно, если процесс такого умозаключения *выделен* из сферы других переживаний, эмоций, состояний самочувствия и т. д., если он *отличен* от индуктивных умозаключений и *уподоблен* дедуктивным умозаключениям первой фигуры» [с. 74].

Итак, выделение, «отличение», сопоставление являются, по Лосскому, основными элементами процесса знания. Однако Лосский все же отождествляет различение и сравнение, в то время как эти процедуры качественно различны. Различие света и тьмы не является их сравнением, ибо тогда мы нуждались бы в третьем элементе, который должен был бы служить основанием для сравнения<sup>8</sup>. С этой оговоркой, то есть проводя различие между различением и сравнением, можно считать, что Лосский первым в русской философии обратил внимание на традицию, отнес-

<sup>8</sup> См. подробнее: Молчанов В. И. Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.

ненную на задний план кантианством, где акт познания — это акт синтеза. (Термин «акт» лучше согласуется с термином «синтез», чем с термином «различение», и говорить об «акте различения» было бы не вполне корректно.)

Лосский справедливо утверждает, что мысль о «сравнении» (то есть различении), с одной стороны, широко распространена, но, с другой стороны, редко выражается эксплицитно. В качестве явного выражения этой мысли Лосский указывает на Локка («Нет познания без различения»<sup>9</sup>) и на Лейбница, который был вполне согласен в этом пункте с Локком. Лосский верно отмечает, что само построение кантовской философии невозможно без различения, хотя сам Кант «на каждом шагу утверждает, что знание есть синтез многообразного» [с. 75]. Лосский верно указывает, что различение неизбежно осуществляют, причем при создании гносеологических и онтологических концепций, но основой познания все же признают синтез. Выделив различение, которое он, правда, отождествляет со сравнением или со «сравнением», Лосский опять возвращается к изложенному вопросу о «местонахождении» объекта познания. Он полагает, что «все эти философские направления могут согласиться с тем, что *знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями*. Мы не расходимся с ними, утверждая это положение. Разногласие по-прежнему состоит только в вопросе о трансцендентности объекта знания. Согласно нашей точке зрения, *сравниваемое переживание и есть объект знания*; по мнению рационалистов, сравниваемое переживание есть *копия* с объекта; по мнению эмпиристов (Локка), сравниваемое переживание есть *символ*, замещающий в сознании объект знания» [с. 76].

В этом достаточно неожиданном определении знания исчезает, как ни парадоксально, заявленное Лосским различение, или сравнение (такую форму слова Лосский выбирает, видимо, чтобы подчеркнуть процессуальность знания). Знанием оказывается теперь не различение, но переживание, которое мы отличили от других переживаний. Таким образом, знание отличается от объекта знания тем, что знание — это уже «сравненное переживание», а объект знания — это сравниваемое переживание. Далее, однако, Лосский устраняет и это различие: «Объект знания как *сознаваемый объект* должен быть переживанием, сравненным с другим переживанием, и должен находиться в самом этом процессе сравнения» [с. 76]. Лосский не замечает, что он фактически отождествил знание и объект знания: и знание, и его объект являются сравненными переживаниями. Где же тот остаток, о котором говорилось ранее, где та большая сложность знания по сравнению с объектом знания. Уравнивая знание и его объект, Лосский «доказывает» присутствие второго в первом. В целом это доказательство базируется на предпосылке: если нечто осознается, то это нечто присутствует в сознании.

<sup>9</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. Кн. II, гл. XI, 1.

Лосский не принимает во внимание, что слова «находится в», как и другие слова и термины, могут иметь различные значения. Если мы сравниваем два объекта, скажем, по величине, то можно, конечно, сказать, что эти объекты присутствуют в процессе сравнения. Однако это «присутствие» требует разъяснения. Во всяком случае, сказать, что объекты содержатся в процессе сравнения, мешает уже обычное чувство языка. Автор вправе делать насилие над языком в целях более ясной терминологии, но тогда требуется разъяснение. Лосский наивно полагает, что отдельное слово и его синоним могут прояснить отношение познания и его объекта.

Дилемма между копией и символом разрешается Лосским фактически посредством введения общего знаменателя между знанием и объектом. Это тождество достигается, в свою очередь, посредством превращения объекта в переживание в соответствии со странной для наивного реалиста логикой: то, что переживается, является переживанием. «Если знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями, и объектом знания служит само сравниваемое переживание, то это значит, что объект познается именно так, как он есть: ведь в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь *в оригинале*» [с. 77]. Мы видим опять-таки, что знание и его объект — оба переживания: одно переживание — «сравненное» с другими, другое — само сравниваемое. Разумеется, если объект познания — переживание, то оно присутствует в познании «в оригинале», то есть само, а не его копия или символ. В этом нет ничего необычного или странного с точки зрения ранней феноменологии, идет ли речь о переживании как объекте познания или о том, что переживание выступает во внутреннем восприятии так, как оно есть, как оно само. Однако Лосский переворачивает отношение: он говорит не о переживании как объекте познания, но об объекте познания как переживании. Если речь идет о таких объектах, как свет, шум, запах, не говоря уже о вещах и их отношениях, то с позиции ранней феноменологии переживаемый свет, например яркий или тусклый, не тождествен переживанию яркого или тусклого света, то есть видению света. С этой точки зрения уравнивание переживания как знания и переживания как объекта выглядит если и не странным, то во всяком случае вполне позитивистским. При этом нельзя забывать, что, по Лосскому, в познании мы заняты не ощущениями, не копиями или символами, но самими вещами. Такая позиция близка к классической феноменологии, не замутненной симулякрами и повторениями, но как ее совместить с фактическим отождествлением акта и содержания, если это выразить на принятом в феноменологии языке?

Здесь прежде всего нужно попытаться следовать «принципу всех принципов» и обратить внимание на данность этой странности позиции Лосского. Иначе говоря, следует поставить вопрос: почему такая позиция кажется странной, почему, в частности, «вещь в оригинале» вызывает у нас странное чувство чего-то чудесного, необычного, несбыточ-

ного, а «сами вещи» мы воспринимаем как нечто если и не достижимое, то во всяком случае вполне укладываемое в принятый философский дискурс? Отчасти вина ложится на само это не слишком удачное выражение: слово «оригинал» отсылает к «копии», существование которой само это выражение в применении к «вещи, или объекту», отрицает. И возникает вопрос: а как быть с копиями, существуют ли они вообще? Однако это не главное. Странной эта позиция кажется потому, что она, с одной стороны, противоречит здравому смыслу, или позиции наивного реализма, а с другой — позиции, отождествляющей объекты и ощущения.

### **Я и не-я**

В отношении введения термина «я» у Лосского можно констатировать, что термин появляется внезапно, причем вне такого ряда персональности, как личность, самость, лицо, персона и т. д. «Я» вводится как обозначение движущей силы знания: «Знание всегда рассматривается как деятельность я». Лосский не выделяет каким-либо образом этот термин — ни кавычками, ни прописной буквой, ни курсивом. «Я» у Лосского — это просто я. Это наводит на мысль, что Лосский заимствует термин из обычного языка, а не из какой-либо философской концепции. Основной вопрос об отношении объекта знания к знанию теперь формулируется так: «Если объектом знания служит мир не-я, то каким образом он может быть дан в оригинале познающему субъекту?» Заметим, что я отождествляется в данном случае с познающим субъектом.

К весьма позитивным моментам рассуждений Лосского следует отнести его стремление приступить к делу дескриптивно. Он отказывается воспользоваться какими-либо представлениями о я и не-я и пытается избежать даже таких распространенных понятий для характеристики этого различия, как «дух», «материя», «субстанция». Поэтому было бы неверным определять позицию Лосского как изначально субстанциалистскую. Во всяком случае, для введения я и различия я и не-я понятие субстанции Лосским не используется. Используется при этом другая, менее заметная предпосылка, о которой уже шла речь выше: отождествление вещей, процессов, явлений и т. п. с переживаниями. Лосский пишет: «Знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями; значит, теперь необходимо сравнить между собою все процессы, события, явления, вещи и т. п. и найти то коренное различие между ними, благодаря которому весь мир распадается на мир я и мир не-я. Само собой разумеется, здесь нет речи о я как о субстанции, о материи, духе и т. п.; нам нужно только распределить все процессы в две различные группы, а внутреннее строение этих групп, напр., вопрос о том, не составляет ли группа я субстанциальное единство высшего порядка, не интересует нас здесь» [с. 78].

Ясно, что речь идет о разделении двух типов переживаний: первые принадлежат я, вторые — нет. Различие между я и не-я, подчеркивает

Лосский, должно быть качественным, а не количественным и должно быть простым. Последнее означает, что понимание этого различия должно быть аналогичным пониманию зеленого или желтого. Трудно сказать, был ли знаком Лосский с *Principia Ethica* Дж. Э. Мура, которая вышла в 1903 году, то есть за два года до выхода «Обоснования мистического эмпиризма» в 1904–1905 годах, однако сходство здесь явное. Мур полагает, что понятие «добро» не поддается анализу, и мы понимаем, что такое «добро», так же, как понимаем, что такое «зеленое». С точки зрения Лосского, мы непосредственно понимаем, что такое я. «Я и не-я глубоко отличаются друг от друга, обособление этих сфер и сознательного и бессознательного руководит нашим поведением» [с. 78]. Но каким образом разделить все переживания на две сферы, я и не-я, если, с одной стороны, признак я прост, с другой — трудноуловим. По Лосскому, этот признак можно назвать словами «чувствование принадлежности мне», а сферу не-я обозначить как «переживания данности мне». В качестве соответствующих синонимов Лосский выбирает «чувствование субъективности» (я) и «переживание трансубъективности» (не-я).

Отметим, что, несмотря на введение новой терминологии, способ описания остается пространственным, «принадлежность к» уравнивается с «мое», и это характеризует я, а не-я характеризуется как трансубъективность, что может считаться синонимом не-я, то есть то, что за пределами субъективности. С помощью такого рода описаний Лосскому удастся тем не менее провести важное различие между я и данностью этому я. Практически все, что в обыденном опыте обычно относится к я, Лосский относит к не-я. Это прежде всего «содержание так называемых внешних восприятий, поскольку они состоят из ощущений, пространственных отношений, движений, „данной“ объединенности (таковы, например, единство звука в мелодии или единство свойств камня) и т. п.» [с. 80]. Кроме того, и многие «душевные состояния» относятся к данности, а не к я. Лосский иллюстрирует это на примере усилий припоминания: сами *усилия* принадлежат мне, но результат припоминания — то, что дано, не принадлежит мне.

Весьма примечательно, что к переживаниям не-я Лосский относит не только такие простые состояния, как голод, жажда, озноб и т. д., но и самые сложные состояния: «Таковы, напр., молниеносные вспышки сложных концепций в процессе эстетического или научного творчества, когда сложный, хотя и не дифференцированный клубок идей сразу появляется в поле сознания как бы по *наитию свыше*, следовательно, имеет характер „данности мне“. Таковы сложные эстетические переживания при созерцании прекрасного ландшафта, картины и т. п., когда наше я утопает в океане „данных“ гармонических отношений; таковы религиозные экстазы и молитвенное погружение в божественный мир. Таковы переживания, входящие в состав нравственной и правовой жизни» [с. 81]. На долю я, по Лосскому, остаются только «средние по степени сложности переживания» [с. 82]. Эта на первый взгляд опять-таки стран-

ная идея о я как совокупности переживаний средней сложности является весьма операциональной, в отличие от воззрений Маха, согласно которому наше я может расширяться в радости до размеров Вселенной, а в горе сужается до точки. Действительно, ощущение голода мое, но оно не зависит от меня, усмотрение идеи или эстетическое созерцание мое, но опять-таки не принадлежит мне. А вот средние переживания — мои и принадлежат мне, как, например, мои усилия найти средства, чтобы утолить голод.

Постановка вопроса о сочетании «моего» и «данного мне» у Лосского имеет чрезвычайную важность. Лосский по существу ставит вопрос о различии я как акта и я как содержания, смешение которых можно увидеть, например, у Гуссерля. Я как содержание или то, что содержится в я, то, что дано я, Лосский относит к не-я, оставляя для я функцию акта, который он понимает как различие, или сравнение. Кроме сравнения к я принадлежит и акт внимания: «Рассматриваемое составляет мир не-я, но рассматривание, несомненно, входит в сферу я» [с. 82–83].

Если под я понимать сознание, а под не-я — содержание сознания, то само это деление аналогично Brentano'sкому различию между психическими и физическими феноменами. Однако наряду с внешним сходством можно констатировать и глубокое различие. Во-первых, Лосский понимает под актом сознания, или процессом знания, различие. Лосский был первым, пожалуй, философом XX века, который ввел различие в качестве основного философского понятия. Это осталось незамеченным не только читателями, критиками и исследователями его произведений, но и фактически им самим. Иначе говоря, Лосский не осознал значимость введения различия в качестве основной характеристики знания и я, производящего знание. Во-вторых, если для Brentano содержание сознания — это феномены, в случае внешнего восприятия — физические феномены, то есть данности, проявления физического, то для Лосского данности, составляющие не-я, — это сам мир, сами вещи, «присутствующие в оригинале». Таким образом, различие должно непосредственно соприкоснуться с миром, причем не вмешиваться в строй мира и не создавать копий этого мира. Если для позитивизма XIX века за пределами феноменов лежит недоступная реальность (этот взгляд в определенной степени разделяет и Brentano в первый период своего творчества), то для Лосского данность — это и есть реальность: «Так как мир не-я отграничивается от я путем раскалывания всех переживаний надвое, то нам не нужно *конструировать* его и не приходится прибегать с этой целью к *удвоению* переживаний: мы вовсе не думаем, будто, когда мы воспринимаем шар, мы имеем в сознании представление о шаре, а вне я находится действительный шар или какое-то нечто, которое своим действием вызвало представление о шаре; мы полагаем, что шар, составляющий содержание нашего восприятия, и есть именно часть мира не-я» [с. 85].

Если не-я и мир по существу не различаются, если не различаются данность вещи и сама вещь, то, разумеется, «знание о внешнем мире, что

касается близости к объекту, ничем не отличается от знания о внутреннем мире» [с. 85]. И далее: «мир не-я познается так же непосредственно, как и мир я». Разницу Лосский видит «только в том, что в случае знания о внутреннем мире и объект знания и процесс сравнивания его находится в сфере я, а при познании внешнего мира объект находится вне я, а сравнивание его происходит в я» [с. 85].

Лосский забывает, однако, задать вопрос, каким образом «в» я вообще может находиться объект, если я—это «сравнивание» и внимание. Несмотря на вербальное признание внутреннего мира, Лосский фактически приписывает не-я все то, что традиционно считалось принадлежащим я. Относительно внешнего мира мы имеем аналогичную картину: как такового внешнего мира нет, и Лосский, как мы видели, иногда говорит не о внешних восприятиях, но о «так называемых» внешних восприятиях. Объект знания имманентен процессу знания, и о трансцендентности объекта можно говорить только в отношении я: «объект трансцендентен в отношении к познающему я, но, несмотря на это, он остается имманентным самому процессу знания» [с. 85].

Возникает опять-таки вопрос, каким образом можно отличить процесс знания и я: то и другое характеризуется как «сравнивание». Иначе говоря, возникает проблема отличия процесса знания от я и отличия я от его объекта в я. Никакими вербальными средствами, никакими дефинициями и формулировками, как это пытался сделать Лосский, эту проблему разрешить нельзя. Однако решение все же существует. Достаточно признать, что я—это различающая инстанция, тождественная процессу знания. Эта инстанция различения ничего в себе не содержит и не может содержать; различение лишь сопровождается чувством принадлежности мне, или, лучше сказать, причастности мне. Но что же мне в таком случае может быть причастным, кроме различающей силы и силы внимания? Если бы Лосский был последовательным, он должен был бы признать, что «чувствование принадлежности мне» есть не что иное, как чувство своей собственной различающей силы, и это позволяет как раз фиксировать уровни и иерархии различений. Объект оказывается трансцендентным по отношению к самому различению, но он может рассматриваться как имманентный в том смысле, что подвергается дифференциации и становится дифференцированным.

### **Позиции и опыт**

Различие между «моим» и «данным мне» аналогично брентановскому различию между актом и содержанием, однако, в отличие от Brentano, Лосский отождествляет данность и «оригинал» вещи и не допускает каких-либо сил, стоящих за данностью. Этим же различие Лосского отличается от различия Гуссерля между интенциональным актом, содержанием и предметом. Таким образом, Лосский явно противопоставляет свою позицию позиции, разделяющей представление о предме-

те и сам предмет. (Эту позицию *отчасти* разделяют наивный реализм и феноменология.)

Повторим, именно поэтому его позиция, отождествляющая данность и предмет, и утверждающая, что предмет, или вещь, присутствует в знании в оригинале, выглядит весьма странной. В самом деле, каким образом физическая вещь, скажем сделанная из дерева или металла, может присутствовать в «оригинале» в процессе познания, который не состоит ни из дерева, ни из железа? Но следует иметь в виду, что не менее странной представляется позиция, согласно которой сама вещь существует где-то за пределами познания, а в познании мы оперируем лишь копиями вещей. Возникает тот же вопрос: каким образом в познании присутствуют копии? Кроме того, кажется странной и кантовская позиция, согласно которой мы вкладываем в предметы связи, как будто у нас уже есть в голове не только система категорий и форм чувственности, но все возможные конкретные формы — геометрические, художественные, строительные и т.д. Все эти позиции кажутся странными, если не ставить им в соответствие определенные формы человеческого опыта. Последней позиции соответствует опыт деятельности, в котором мы действительно формируем, придаем форму определенному материалу, создаем тем самым связи, которых в материале не было. Различию представления и предмета соответствует позиция здравого смысла в обыденном опыте: предмет остается тем же самым, с каких бы точек мы его ни рассматривали. Такую позицию лучше назвать позицией абстрактного здравого смысла — созерцающей или поучающей позицией. Она хорошо функционирует в процессе обучения, разъяснения или уяснения, но плохо сочетается с процессом творческой активности.

Таким образом, обе позиции — как наивного реализма, так и кантовского активизма — не являются просто ошибочными или неверными; они имеют место в различных измерениях человеческого бытия и кажутся весьма странными только из противоположной точки зрения: наивному реализму кажется странным кантианство, кантианцу кажется, что наивный реализм уже преодолен или по крайней мере должен быть преодолен.

Лосский хочет разрешить дилемму между указанными позициями, предлагая третью и не учитывая того, что каждая позиция, в том числе и его собственная, так или иначе сопряжена с определенным опытом или, лучше сказать, с определенной сферой человеческого опыта.

Какому же опыту соответствует мир, описанный Лосским, — мир, в котором данность не «схватывается», но различается, мир, в котором переживания сливаются с вещами «в оригинале», мир, в котором нет удвоения на предмет и копии, мир, в котором нет вмешательства, нет навязывания предметам, то есть данностям, «наших» конструкций, схем, связей? Очевидно, что это не мир творческой, преобразовательной деятельности и не мир самотождественных предметов, о которых можно здраво рассуждать как об одних и тех же с разных точек зрения. Скорее

это мир как нечто целостное, в котором предметы в первую очередь узнаются, а не создаются, в котором постигающее отношение превалирует над преобразовывающим, в котором вещи не вращаются вокруг некой субстанции я<sup>10</sup>, в котором действуют с предметами (вещами) и с помощью предметов, но не с копиями и при помощи копий. Примерами таких миров могут быть труд ремесленника, крестьянина, обыденная повседневность любого современного человека.

Мы читаем книгу, пусть это будет даже электронный текст, а не представляемую книгу, не некую копию книги; мы забиваем не копии гвоздей, но гвозди, забиваем молотком, но не копией молотка. Мы действуем здесь с самими вещами, не вкладывая в них никаких схем, но обучаясь их возможностям в соединении с нашими умственными и физическими способностями. В этом мире мы непосредственно постигаем связи вещей, и, так как с точки зрения наивного реализма и «индивидуального эмпиризма» кажется опять-таки весьма странным, что здесь нет раздвоения на предмет и представление о нем, Лосский предпочел первоначально назвать свой эмпиризм мистическим<sup>11</sup>.

Такое название — мистицизм без мистики, мистицизм понимания в жизненном мире — вполне оправдано в окружении полумеханических концепций наивного реализма с его причинным воздействием предметов, а иногда и того хуже — вещей в себе (как будто вещь в себе может на что-то воздействовать) и кантовского активизма с его обработкой первичного материала. Разумеется, у Лосского речь идет не только об одном из видов опыта наряду с другими. Речь идет скорее о человеческой жизни, в которой сохраняется баланс понимания и действия. Поиск «гармонического цельного мировоззрения», как это формулирует Лосский в работе «Мир как органическое целое», характеризует и мистический эмпиризм.

Если сравнивать Лосского с философами, принадлежащими к феноменологической традиции, то наиболее близким Лосскому оказываются не его старшие современники Brentano и Husserl, а прежде всего Heidegger, который предложил новое понимание мира двумя десятилетиями позже. «Мир» Heideggera, для которого парадигмой служил как раз труд ремесленника, — это мир значимых отсылок, не требующих особого субстанционального я. Так же как для Лосского, для Heideggera важнейшим является отрицание различия между вещью и ее значимостью, или, говоря на традиционном гносеологическом языке, данностью.

Сходство Лосского и Heideggera скрыто за разными исходными точками, за различием языка, источников, ориентаций и т. д. Тем не менее глу-

<sup>10</sup> «Такое учение о процессе знания, конечно, требует, чтобы мы освободились от абсолютной субстанциональности я и допустили совершенную объединенность я и не-я», — пишет Лосский [с. 85].

<sup>11</sup> Когда Ж.-П. Сартр называет эмоцию магическим превращением мира, то здесь нет, конечно, ни белой, ни черной магии. Слово выбрано для того, чтобы разрешить дилемму между физиологическим и интроспекционистским пониманием эмоции.

бокое сходство состоит не только в понимании мира как системы значимости, которая «имманентна» миру, но и в том, что для Хайдеггера основной онтологической структурой является различие — различие между бытием и сущим. В определенном смысле Лосский более радикален, чем Хайдеггер; его различие, или «сравнение», не предполагает каких-либо различаемых, но предшествует любому из них. В этом своеобразии интуитивизма Лосского: под интуицией, при всех различиях между философами, когда-либо вводящими это понятие, обычно понимают непосредственное схватывание, или постижение, сути предмета. У Лосского интуиция направлена на постижение дифференцированных связей; интуиция постигает без вмешательства, она не извлекает из предмета некую суть, а сам предмет из других предметов, но направлена в первую очередь на мир различных предметов, чем на изначально отделенные друг от друга предметы.

И хотя Лосский говорит о знании, его знание — это скорее первично интуитивное отношение к миру, а не специальное познавательное усилие, снабженное определенными методами. Хайдеггер не употребляет в качестве ключевых понятия интуиции и знания (*Wissen*). Однако хайдеггеровское «понимание» (*Verstehen*) как первичное отношение к миру по своему смыслу родственно «знанию» Лосского. Более того, если заменить в текстах Лосского «знание» на «бытие», смысл рассуждений русского философа не изменится, но станет терминологически более сопоставимым с хайдеггеровским. Основой «процесса бытия» тогда являлось бы различие. Данности объекта соответствовало бы сущее, которое, принципиально отличаясь от бытия и будучи имманентным миру, в определенном смысле было бы имманентным бытию, ибо сущее показывает себя так, как позволяет ему бытие. Хайдеггер утверждал, что бытие — это бытие сущего, Лосский мог бы сказать, что сущее — это сущее бытия. Но даже и без этой гипотетической трансформации терминологии мы находим у обоих философов сходную попытку описания целостности человеческого мира, в котором нет различия между предметом и его явлением или представлением, где свою значимость вещи являют непосредственно, «в оригинале».

Преодоление позиции наивного реализма не обязательно означает преодоления наивности. Достаточно вспомнить о том, что Гуссерль и Финк указывали в 30-е годы на определенную наивность феноменологии. У Лосского, как позже у Хайдеггера, речь идет прежде всего о преодолении реализма, удваивающего мир жизни, хотя и иным, чем классический идеализм, образом. В то же время оба философа явно и неявно универсализируют предначертанный ими мир. Лосский ищет оригиналы в знании вообще, включая силлогизмы и эмоции, как будто любое отношение к миру может быть беспредпосылочным; Хайдеггер полагает, что «науки суть модусы бытия *Dasein*»<sup>12</sup>, как будто «бытие-в-мире» —

<sup>12</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1979. S. 13.*

это субстанция, способная к различным модификациям. Из беспредпосылочного мира самих вещей вряд ли можно дедуцировать науку с ее неизбежными допущениями и предпосылками. И наоборот, из мира науки не выводится в качестве следствия жизненный мир. «Научная идеология», например, неизбежно обнаруживает себя как миф. Беспредпосылочность — коррелят самих вещей, однако не в произвольно выбранном мире. Беспредпосылочность — сущностная черта не только мира повседневности, но и мира философского мышления, в котором реально осуществляется бесконечный регресс беспредпосылочности. Мышление, выявляющее предпосылки, в том числе свои собственные, беспредпосылочно. Выявленные предпосылки — это и есть здесь сами вещи.

Это не означает, однако, что «наука не мыслит», как утверждал Хайдеггер, но это означает, что научное мышление иное, чем философское. Это означает, что нет некоего универсального мышления, будь это мистическое (опять-таки в позитивном смысле) мышление бытия или мышление как логическая конструкция. Не «бытие-в-мире», но «бытие-в-одном-из-возможных-миров» (не каждый из них, разумеется, в тот или иной момент наилучший, то есть требуемый) характеризует неуловимую человеческую реальность как способность переключения, а не модификации, различения, а не синтеза, смены позиций, а не их смешения.