

Ирина Протопопова

Чинари и философия

(часть 1-я)

Впервые опубликовано в: Русская антропологическая школа. Труды. Выпуск 4. М.: РГГУ, 2007. С.46-99.

Я понял, не надо специально думать,

давать себе задания.

Надо быть неспособным

и несообразительным.

Яков Друскин¹

«Имели ли обэриуты “свою” философию? Кажется, публикуемые материалы дают положительный ответ, хотя иногда и трудно отогнать от себя мысль, что все эти необычные размышления Введенского, Хармса, Друскина и Липавского скорее *похожи* на что-то философское, чем им на самом деле являются...». Такое мнение прозвучало в беседе редакции журнала «Логос» с философом В.А. Подорогой, а приурочена беседа к выходу номера, посвященного "философским аспектам творчества обэриутов"². В редакционном вступлении говорится, что помимо публикации собственно "философских" текстов Липавского, Друскина, Хармса, Введенского, Заболоцкого, планировалось предложить читателям исследования современных философов и филологов по этой теме - однако в процессе подготовки номера обнаружилось, что «филологи не имеют *средств*, чтобы идентифицировать философию у обэриутов, а философы не имеют *желания* этим заниматься»³.

Действительно, «идентификация философии» у обэриутов затруднена определенного рода профессиональным снобизмом историков философии: далекие от академической традиции тексты могут показаться на первый взгляд дилетантской трансформацией «большой философии», доморощенными спекуляциями, интересными разве что исследователям разного рода маргиналий культуры. Возможно, именно поэтому вплоть до настоящего момента (а со времени выхода «обэриутского» номера «Логоса» прошло тринадцать лет) о «философии обэриутов» пишут в основном филологи - причем прежде всего в плане обнаружения философских влияний. «Малоизученным оказывается вопрос о том непосредственном влиянии, которое на формирование мировоззрения и поэтики Хармса оказали такие востребованные в свое время доктрины, как философия жизни, интуитивизм, так называемое органическое мировоззрение, феноменология, эсхатологические и хилястические представления, концепция теургического творчества, а также оккультные воззрения»⁴, - исходя из этого, одну из главных задач своего

исследования филолог Д. В. Токарев видит в некотором заполнении лакуны и анализирует влияние, которое оказали на становление метафизико-поэтической концепции Хармса А. Бергсон, Н. Лосский, Э. Гуссерль, И. Кант.⁵

В плане исследования «влияний» особняком стоит книга М. Ямпольского «Беспамятство как исток», посвященная творчеству Д. Хармса, автор которой, филолог по образованию, во введении пишет о своей исследовательской стратегии: «Гораздо большее место, чем это принято в филологических текстах, в книге занимает философия. Это обусловлено пристальным вниманием Хармса именно к философским, метафизическим понятиям, к сфере "идей". Существенно, однако, то, что философия интегрируется Хармсом не в некую собственную философскую систему, а в ткань художественных текстов. Поэтому, несмотря на изобилие отсылок к философам, эта книга не является философской».⁶ Здесь, как видим, «метафизика» Хармса рассматривается прежде всего как опора для анализа его поэтики.

Однако возможен и несколько другой подход к философии обэриутов - в своем ответе на приведенный выше вопрос журнала «Логос» В.А. Подорога называет такой подход «поперечным» филологическому: «философский анализ (конечно, в моем понимании) начинается с того (и этим, по сути дела, заканчивается), что не позволяет распасться поэтической реальности на ей неимманентные единицы исторического смысла. Тогда ход анализа должен идти так, чтобы обнаруживать в поэтическом произведении имманентную ему коммуникативную форму, чьи структурно-функциональные особенности определяли бы одновременно и сферу существования поэтического в миге чтения и те базисные категории обэриутского опыта (“пространство”, “время”, “остановка”, “материя” и т. п.), без которых подобная форма не могла бы существовать даже этот миг».⁷

Подорога не отрицает, что «метафизика» неразрывно связана с поэтикой того же Хармса, однако его интересует не столько концептуальное оформление философских воззрений обэриутов и соответствующие историко-культурные «отсылки» (последнее как раз является важным аспектом книги Ямпольского), сколько способы работы с определенным «опытом сознания». Подорога намечает некоторые «базовые категории опыта» обэриутов: «мир так, как он есть сам по себе», «мир, в котором прекращается действие языка», «мерцание мира», «остановка времени» - и дает емкую формулировку обэриутского текста: «отчет о путешествии в мир, где останавливается время».⁸

На наш взгляд, философия для обэриутов - а точнее, для чинарей⁹ - это специфический вид *практики*, в которой скрещиваются пространства трансцендентальной рефлексии, ничем не скованной фантазии и трудноуловимого «духовного постижения»; причем все это выплескивается в эксперименты художественного творчества и дружеской коммуникации. Для того, чтобы каким-то образом вписать чинарей в философское поле, мы воспользуемся термином Делеза и Гваттари «план имманенции» - думается, это вполне уместно для описания попыток чинарей найти новый *образ мысли* вне академической философской традиции.

Делез и Гваттари отличают философию как конструирование и философские концепты как «фрагментарные единства» от плана имманенции как «резервуара или резерва чисто концептуальных событий», «горизонта событий»¹⁰. Движение в плане имманенции - это «абсолютные направления», являющиеся *интуициями*, а весь план имманенции нужно рассматривать как нечто префилософское: ««так или иначе, философия всегда полагает нечто префилософское или даже нефилософское - потенцию Всецелости, подобной волнуемой пустыне, которую заселяют концепты. <...>

Нефилософское, возможно, располагается в самом сердце философии, еще глубже, чем сама философия, и означает, что философия не может быть понята одним лишь философско-концептуальным способом...»¹¹ Исходя из этого, Делез и Гваттари говорят, что план имманенции образует «абсолютную почву философии, ее Землю или же детерриториализацию, ее фундамент, на которых она творит свои концепты»¹².

Мы полагаем, что философствование чинарей можно назвать нащупыванием *нового плана имманенции* - их попытки конструирования собственно философских концептов достаточно спорадичны (исключение - Друскин) и почти всегда связаны с обозрением того *опыта*, который являлся «резервуаром» такого конструирования. «В силу того, что план имманенции префилософичен и работает уже не с концептами, в нем требуется экспериментировать на ощупь, и при его начертании пользуются средствами не вполне благовидными, не вполне благоразумными и рациональными. Это могут быть средства из разряда грез, патологических процессов, эзотерических опытов, опьянения или трансгрессии»,¹³ - эти слова Делеза и Гваттари великолепно иллюстрируют отношение чинарей к философии, которая, по их мнению, может быть чем-то живым лишь исходя из непосредственного, порой радикального, опыта сознания. При этом «сознание» тоже ставится под вопрос: когда Введенский сетует, что он «не ковер, не гортензия», а Липавский говорит о желании «быть всеми предметами и существами, температурой, волной...»,¹⁴ когда Друскин рассуждает о бытии деревьев, а Хармс утверждает о себе, что является «вестником», и когда все они пытаются проникнуть в опыт «соседних миров» - это похоже на тот «колдовской путь», который приписывают мышлению как «опасному занятию» Делез и Гваттари: «Ибо мы можем мыслить, лишь становясь чем-то иным, немыслящим, - животным, растением, молекулой, элементарной частицей, которые пересматривают нашу мысль и дают ей новый толчок»¹⁵.

Одна из постоянных тем чинарей - «безличная жизнь», которая не имеет времени и событий, в которой ничего не происходит. Липавский в «Исследовании ужаса» вспоминает сказку о спящей красавице, которая «заснула, потому что укололась и капелька крови вытекла из ее пальца»: «Укол - и порывается интимная связь между стихийной и личной жизнью; кровь устремляется в открывшийся для нее выход, настает ее странное цветение; настает обморок мира, безвременный сон. Вот все уже заткано равномерно, как пряжей или паутиной, иной молчаливой зеленой жизнью. Мир снова превращается в то, что он есть, в растение. Какой у него бурный и неподвижный рост! И так было и будет всегда, во веки веков, пока не придет вдруг создатель новой неравномерности со своим избирающим поцелуем, не возникнет снова иллюзия происходящих событий».¹⁶

«Мир-растение» равномерен, в нем нет никаких событий - но можно ли тогда говорить о нем «так *было* и *будет* всегда, во веки веков», тем самым «протаскивая» какое-то представление о времени? Утверждая, что реальный опыт не может ответить на вопрос о самостоятельности или несамостоятельности времени, Липавский предлагает обратиться к «опыту воображаемому, мысленному» и вновь возвращается к сказке о спящей красавице: для него это удобный образ «летаргического мира», в котором «всё, без исключения, остановилось, замерло, застыло <...> и мы сами заснули вместе с остальными существами и предметами или, по крайней мере, погрузились в то, словно отсутствующее, состояние, когда человек вперился во что-либо и как бы забылся. Спрашивается: будет ли в этом летаргическом мире течь время?»¹⁷

Ответ прост: если после пробуждения мира будет замечено хоть малейшее изменение, «значит, время не прекращало течь внутри паузы»; однако никто принципиально не мог бы этой паузы заметить, поскольку в забвении был погружен весь мир целиком - и после

пробуждения жизнь мира продолжается с того момента, который предвещал забытие. «Короче говоря, - если кто-нибудь все же настаивал бы, что время при паузе было, то на это следовало бы ответить: оно было совершенно так, как если бы его не было, без каких-либо признаков. Но тогда оно оказывается просто словом без содержания, фиктивным понятием»: «...если пауза не имела никакой длительности, то естественно считать, что вообще паузы не было»¹⁸.

Обратим внимание, что образ «летаргического мира» в контексте рассуждений о времени мог быть навеян не только сказкой о спящей красавице, но и легендой о спящих людях, которую упоминает Аристотель в соответствующем контексте из «Физики»: «Однако время не существует и без изменения <...> Ибо когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время, так же как тем баснословным людям, которые спят в Сардинии рядом с героями, когда они пробудятся: они ведь соединят прежнее "теперь" с последующим и сделают его единым, устранив по причине бесчувствия промежуточное [время]» (218b21-219a2; пер. В. П. Карпова)¹⁹.

Исходя из этого, Липавский формулирует тезис: «самостоятельного времени нет; источник времени - в событиях, т.е. в преобразованиях»²⁰. Преобразование же, или событие, возможно только для наблюдающего сознания: «...достаточно представить, что кроме стабильного мира имеется еще где-то иной, нестабильный мир, откуда астроном наблюдает подверженный летаргическим припадкам мир. Для него паузы не были бы ни безвременными, ни мгновенными, он бы заметил их, и каждая из них имела бы свою особую длительность. Поэтому мы поступим правильнее, если будем считать, что пауза произошла, но она изнутри мира не может быть охарактеризована временем»²¹. Таким образом, нам не дан мир «сам по себе» как протекающий в каком-то объективном времени, - «это собственно непредставимый мир, ибо, представляя, мы смотрим уже посторонним взглядом, нарушаем изолированность»²². Время, по Липавскому, неразрывно связано с сознанием, или, как он говорит, с индивидуальностью: «оно коренится в том, что существует индивидуальность, и, чтобы выяснить, что такое время, надо произвести реальные изменения, попробовать разные его варианты»²³ (имеются в виду опыты с собственным сознанием и телом).

Вопрос о времени для чинарей – всегда вопрос о *сознании* («индивидуальности») и *смысле*: в этом плане им интересны и во многих аспектах близки философия Бергсона и феноменология Гуссерля. Однако это лишь одна сторона их «исследований» - другая, более важная и связанная с первой принципом дополнительности, намечена в цитированных выше отрывках: это мир без времени и без субъекта, безличная жизнь, в которой ничего не происходит. Чинари неустанно пытаются подглядеть мир вне человеческого сознания, иные способы существования, вне антропологических пространства-времени и событийности. Но чтобы можно было говорить о чем-то «ином» по отношению к обычному опыту, самому подглядывающему необходимо каким-то образом трансформироваться, во что-то «превратиться» - при этом парадоксальным образом удерживая способность фиксации такого опыта «инаковости».

В.А. Подорога, комментируя рассказ Липавского о *каталепсии времени*, о паническом ужасе, который охватывает человека, увидевшего вдруг, что мир неподвижен, говорит: «Чтобы узнать, что такое мир без нас, надо остановить время, отделить его от мира и от нас самих. Опасное путешествие. Ведь в тот момент, когда наблюдатель вдруг видит как восходит звезда времени, с ним происходит то же самое, что и с миром: он становится неподвижным, «холодеет», «костенеет», «каменеет». В сущности, он почти мертв... Именно в этот момент надо найти в себе силы, чтобы откликнуться на зов

времени, еще живого, но угасающего, принадлежащего двелеко не бессмертному наблюдателю. Переход в мир *без времени* должен быть подобен быстрому нырку в глубину: нырнуть и тут же вынырнуть»²⁴.

Такое ныряние в бессубъектный и вневременной мир и есть для чинарей поиск нового плана имманенции. «Говорить о плане имманенции становится возможно лишь тогда, когда имманентность не имманентна более ничему, кроме себя. Подобный план, возможно, представляет собой радикальный эмпиризм - в нем не представлен никакой текущий опыт, имманентный некоторому субъекту и индивидуализирующийся в том, что принадлежит некоторому «я». В нем представлены одни лишь события, то есть возможные миры как концепты, и Другие как выражения возможных миров или концептуальные персонажи. Событие не соотносит опыт с трансцендентным субъектом=Я, а напротив, само соотносится с имманентным парящим полетом над бессубъектным полем»²⁵.

Несмотря на то, что Делез и Гваттари не связывают «событие» с «субъектом», а для чинарей событийность есть своего рода синоним индивидуальности, сам «парящий полет над бессубъектным полем» можно назвать девизом как делезианства, так и префилософских интуиций чинарей. Попробуем рассмотреть некоторые из них.

«Общество малограмотных ученых»: опыт обыденности

«Н.М. сказал: Меня интересует – питание; числа; насекомые; журналы; стихи; свет; цвета; оптика; занимательное чтение; женщины; пифагорейство-лейбницество; картинки; устройства жилища; правила жизни; опыты без приборов...» и т.д.²⁶

Это отрывок из «Разговоров» - записей бесед, происходивших в 1933-1934 гг. в узком кругу чинарей и их друзей.²⁷ Разговоры чинарей пестры и разнообразны - приведенный выше фрагмент записи можно рассматривать как своего рода сборную «тематическую модель» какой-нибудь из бесед. Философские рассуждения соседствуют с описаниями сновидений; разговоры о музыке и поэзии, чтение собственных стихов и «трактатов» сменяется вышучиванием друг друга и решением «задач на сообразительность».²⁸ Это можно воспринять как обычную дружескую застольную болтовню, во время которой направление разговора не сковано никакими рамками, а темы спонтанно возникают и затухают - однако есть одно обстоятельство, отличающее разговоры чинарей от такой болтовни, причем его можно назвать правилом беседы: общепринятые и «академические» мнения здесь негласно запрещены. Но, возможно, это просто состязание в остроумии, безусловно, присущее общению чинарей? Гораздо позднее, в 1950-м году, единственный оставшийся к тому времени в живых участник сообщества, Яков Друскин, запишет в дневнике: «Есть разговор-повторение и разговор-исследование. С Л., Х., В., О., отчасти и с Ст. были разговоры-исследования».²⁹

Что же исследовали чинари? Вот Друскин сообщает о «четыре важных вещах»: о приближенности мира; о страхе; о знаках мира; о единстве сознания.³⁰ Мы видим, что намерения докладчика вполне серьезны, его интересуют важные философские темы. Но Липавский тут же критикует сказанное: «Во всем этом чувствуется что-то правильное. К сожалению, твои пункты не только не объясняют, но даже не дают зацепки для объяснения вещей, о которых ты говоришь. Тут нет посредствующих звеньев, какой бы то ни было связи с имеющимися у нас житейскими представлениями. Нельзя открывать тайн

мира набегами; ясновидением, при котором безразлично отбрасываются все посредствующие звенья. Тут смесь гордости с трусостью. *Гордость, говорить только об основах мира; трусость, не прокладывать к ним пути сквозь ежедневный житейский опыт.* Это нахальное мышление». ³¹ В другой раз этот упрек повторяется: «...ты боишься соединять основные мировые принципы с конкретными вещами, протянуть между ними ниточки. Конечно, легче говорить общими формулами настолько широкими, что в них только на какую-то долю есть правильность. Но мне хочется достичь точности. А ты безразлично касаешься обычных вещей». ³²

Липавский, говоря об исследовании «основных мировых принципов», упоминает *точность* - но это точность не математическая или логическая, а та, что обеспечивается непосредственным опытом исследователя, своего рода медитацией по поводу «обычных вещей». Вот, например, Друскин читает текст под названием "Признаки вечности" - «эта вещь написана по поводу неудавшейся попытки Я. С. бросить курить». ³³ Здесь философский текст вырастает из попытки точно описать переживания и состояние сознания в конкретной житейской ситуации, которая вдруг открывает наблюдателю некоторые особенности восприятия времени. Д. Михайлов говорит по поводу «Признаков вечности»: «Прежде были рассуждения и философские системы. А теперь просто регистрация увиденных вещей. И это убедительнее». Друскин отвечает: «Да, я уже давно не могу читать философских книг, неинтересно». ³⁴

В эпиграф мы вынесли слова Друскина о том, что надо быть неспособным и несообразительным: это декларация отказа от любых существующих научных теорий и философских концепций, а значит, от профессионального языка и терминологии. Однако ни в коем случае нельзя думать, что Липавский и Друскин - дилетанты в философии. Оба закончили философский факультет Петроградского университета, были учениками Н.О. Лосского. Говорить на языке традиции они могут профессионально: достаточно почитать некоторые вещи Друскина, написанные вполне академически («Существуют ли другие люди помимо меня» ³⁵). Тем не менее, читая «Разговоры», мы постоянно сталкиваемся с подчеркнутым дистанцированием от традиции. Когда Олейников раздумывает, не поступить ли ему в университет на математическое отделение, Друскин говорит, что там «придется пройти массу ненужного и неинтересного», и что можно изучать математику самому. Олейников возражает - в науке можно работать только будучи участником научного сообщества: «Так же как в литературе печатаются только знакомые редакторов, так и в науке могут работать только те, кто связаны между собой, входят в группу. Пришлите по почте что угодно в любой журнал, этого даже не прочтут. Все люди ленивы. Так и должно быть». Липавский с ним соглашается: «Это закон экономии внимания: выслушивают только тех, о которых известно, что они хоть знают, что было сделано в этой области до них...» ³⁶

Однако собственная неписываемость в профессиональные сообщества мало их тревожит. Да, в каком-то смысле чинарей можно назвать «обществом малограмотных ученых», как шутит Хармс, ³⁷ - но то, что делает каждый из них, является, по словам того же Хармса, как бы созданием новых профессий: «...среди нас каждый может стать знатоком в какой-то своей области, где ему карты в руки. И это как будто намечается. Я не знаю, как вас назвать, Л., философом или как иначе, но, по-моему, у вас намечается свой путь, отличный от известных». ³⁸

Липавский, к которому обращается здесь Хармс, выделяет единственную возможность работать вне профессионального сообщества: «это когда науки, в которой работаешь, еще нет, ты сам ее создаешь. Тут нет фундамента, на котором ты строишь, значит, и нет владельцев этого фундамента». ³⁹ Об отсутствии владельцев фундамента

можно в данном случае говорить и потому, что речь идет об упомянутом выше непосредственном опыте, регистрировать который при желании и определенной «настройке сознания» может любой человек. Необходимость «регистрации увиденных вещей», рассмотрения «ежедневного житейского опыта», «обыденных взглядов на мир» в философском исследовании и в искусстве - лейтмотив разговоров чинарей: «А.В.: Да, меня давно интересует, как выразить обыденные взгляды на мир. По-моему, это самое трудное. Дело не только в том, что наши взгляды противоречивы. Они еще и разнокачественны. Считается, что нельзя множить апельсины на стаканы. Но обыденные взгляды как раз таковы».⁴⁰

То, что Введенский называет здесь обыденными взглядами на мир, совсем не похоже на предмет исследований в изучении так называемой «культуры повседневности». Это, скорее, попытка описать восприятие мира вне каких-то концепций и категорий, и предполагает она «остранение» привычного видения, опосредованного культурными нормами, научными конвенциями и общепринятыми ценностями. Как говорит Липавский, «сейчас надо задавать вопросы прямо, помня, что данные для ответа найдутся, если хорошенько присмотреться».⁴¹ Введенский сравнивает свою поэтическую деятельность с «критикой разума», произведенной Кантом: «Я посягнул на понятия, на исходные обобщения, что до меня никто не делал. Этим я провел как бы поэтическую критику разума - более основательную, чем та, отвлеченная. Я усумнился, что, например, дом, дача и башня связываются и объединяются понятием здание. Может быть, плечо надо связывать с четыре. Я делал это на практике, в поэзии, и тем доказывал. И я убедился в ложности прежних связей, но не могу сказать, какие должны быть новые. Я даже не знаю, должна ли быть одна система связей или их много. И у меня основное ощущение бессвязности мира и раздробленности времени. А так как это противоречит разуму, то, значит, разум не понимает мира».⁴²

Осознание того, что мир нельзя понять с помощью разума - одна из основных «аксиом» чинарей, а «бессмыслица» для них - не игра, а, как говорит Друскин, «прием познания жизни, то есть гносеологически-поэтический прием».⁴³ «Бессмыслица» - это попытка увидеть и показать мир вне сетки налагаемых на него разумом и культурой категорий: «То, что мы видим, мы видим через наш ум: непосредственно глазами мы видим не предметы, а только цвета и линии. Наш ум накладывает на то, что мы видим, некоторую сетку; мы, непосредственно не сознавая этого, рисуем. Это неосознанное рисование и есть наложение сетки на непосредственно видимый, слышимый, обоняемый, вообще воспринимаемый мир. Эта сетка и создает предметность мира. Мы называем ее системой категорий. <...> Может быть, бессмыслица - это попытка увидеть жизнь как она есть в тот момент, когда я снял данную сетку и еще не успел наложить следующую».⁴⁴

Таким образом, попытка регистрации обыденности как непосредственного, вневекатегориального переживания возможна для чинарей только благодаря уходу от разумности. Б. Шифрин говорит в этой связи о «дискурсе странности», который отнюдь не сводится к приемам остранения/обновления вещи: «Если прислушаться к самому переживанию, то страннеет не вещь как таковая, - страннеет мир; страннеет и собственное (?) я».⁴⁵

Способы ухода от разума и вхождения в опыт «странного» у чинарей различны - от культивирования нетривиальной формы бесед до использования наркотических средств. В записных книжках Хармса есть несколько записей, приоткрывающих его понимание наркотического опыта. Инициатором приема эфира был Введенский, Хармс же поначалу только присутствовал при этом. Вот он записывает некоторые мысли о «познании тайн» с помощью эфира: «Некоторые люди путем эфира могут постигать тайны, выше

положенные, но все же в чрезвычайно узком аспекте...»⁴⁶ Далее следует графическая схема, иллюстрирующая тот факт, что люди видят лишь часть истины, а «путем эфира можно перенести свое восприятие в иную часть мировой истины». Однако эти части, говорит Хармс, не связаны между собой - и поэтому иметь суждение о виденном человек вряд ли сможет. Вслед за этим Хармс высказывает мысль, что истину, хотя бы с помощью оккультизма, можно познавать, «не выкраивая отдельные ее части, а плавно ступать за пределы возможного, охватывая целиком пройденный путь».⁴⁷ Запись сопровождается примечанием: «По случаю нанюхивания Шурки 2 нояб.».

Из этой записи видно, что Хармс в «познании истины» и связанных с этим опытах поначалу отдает предпочтение оккультизму, в отличие от Введенского, который считает эфир незаменимым способом познания. Через несколько месяцев Хармс прямо описывает свою неприязнь к опытам Введенского с эфиром: «А.И. Введенский нюхает эфир. Он мне в этот момент просто противен. Может, я не дорос до него. Он, как труба, звучен. Все, что делает мне не нравится. Зачем это. Ведь твердо решил, чтобы он при мне не нюхал, но он потребовал у меня [клятву] жертву, а я уступил. Возможно он и впрямь что постигает высшее, но я не особенно верю в это».⁴⁸ И тут же запись продолжается так: «Данька, запиши буквально то, что я тебе скажу: твой ответ. Это я уже слышал дважды. Как ты там и не верти а это тебе не напоминание. Устанавливаются такие вещи, которые ничем не опровергаются».⁴⁹ Мы видим, что Хармс записывает обращение к нему Введенского в процессе «опыта», а дальше субъект высказывания не совсем понятен (хотя можно дать несколько интерпретаций этой записи), - впрочем, нас здесь больше всего интересует последняя фраза, говорящая о том, что опыт сознания, инициируемый эфиром, воспринимается Введенским как неопровержимая, «предельная» реальность.

И вот через два листа еще одна запись Хармса на ту же тему, только совсем в другой тональности: «Жму руку Шурке. Эфир это курица наоборот. Ждал чудес и верно. Что тебя тревожит, то и видишь. Эта ночь была вредна. Я нюхал в первый раз эфир. Было замечательно. Когда не помню. Должно быть, в январе 1927 года».⁵⁰ Запись впечатлений Хармса от эфира продолжается на следующем листе: «Эфир. Как на электрической станции. Эфир для всех тоже самое. Все знают те же состояния. Состояния как островки. Нюхать нужно одному и в полумраке, и всётаки зря, ибо начало того, что нужно не вспомнишь, а так это только удовольствие».⁵¹ Итак, Хармс все же оценил действие эфира, и, как Введенский, видит в нем теперь средство, открывающее некие «общие» состояния - назовем их трансцендентальными, т.е. выходящими за пределы эмпирического «Я» и являющимися некими предельными условиями любого опыта.⁵²

Брат Якова Друскина, Михаил, вспоминает, что Яков тоже не остался в стороне от экспериментов с эфиром: «...душа его находилась в разладе с телесной оболочкой, а опьянение освобождает душу от этих оков, рождает ощущение парения. Не потому ли в двадцатых годах он пробовал у Липавского нюхать эфир, что, по его словам, приводило к смещению временных и пространственных представлений?»⁵³ Введенский неоднократно упоминает эфир в своих поэтических произведениях - например, в драме «Святой и его подчиненные» тема эфира проходит лейтмотивом; там же упоминается и анаша, причем именно в контексте возможности «дойти до предела»:

С в я т о й:

Хорошо скажу я мысль

Ты взлети и поднимись

Над балканами небес
Где лишь Бог живет да бес
Как ты можешь это сделать
Если ты в плену
И поднявшись до предела
Сядешь на луну
В этом светлая душа
Нам поможет анаша⁴

Итак, «опыт обыденности», который пытаются исследовать и описывать чинари, парадоксальным образом связан у них с «остранением», «бессмыслицей», «поднятием до предела», т.е. он оказывается чем-то противоположным здравому смыслу и вообще разуму - ведь если всмотреться в обыденность, выяснится, что мы «множим апельсины на стаканы». Этот странный мир в промежутке между набрасыванием «категориальных сеток», «мир без языка», мир с «остановленным временем» Введенский и Хармс, по словам Подороги, «оглядывают через “незаделанные дыры бытия” (М. Мамардашвили), т. е. через те, которые открываются в сновидении, глубокой медитации, в нюхании эфира и, наконец, в переживании смерти».⁵⁵ Отношение чинарей к границам привычного опыта можно сопоставить с подобным отношением их современников - сюрреалистов: **«...самому опыту были поставлены границы. Он мечется в клетке, и освободить его становится все труднее. Опыт ведь тоже находит опору в непосредственной пользе и охраняется здравым смыслом».**⁵⁶ Своей нетрадиционной философской практикой - в которой, кстати, очень большое место уделялось сновидениям - чинари словно пытались ответить на вопрос Бретона: **«Когда же придет время логиков и философов - сновидцев?»**⁵⁷

Но искомые и испытываемые чинарями состояния не хотелось бы обозначать как некие «мистические озарения» - такого рода «возвышенные» обозначения сами чинари, как правило, старались не употреблять. Их всматривание в «непосредственный опыт сознания» можно в определенном смысле сопоставить с практикой феноменологов - регулярной, последовательной и зачастую осознаваемой самими чинарями в качестве *работы и исследования*. Липавский сравнивает беседы чинарей и разговоры Гёте с Эккерманом: «Разговоры Гёте с Эккерманом несравненно приятнее и интереснее тех, что я записываю. В них нет претенциозности и отвлеченности. Потому что оба они работали и разговоры не подменяли им работы, помогали ей. Величие Гёте, конечно, не в знании каких-то особых тайн, а, наоборот, в его обычности. <...> Гёте умел выбирать для исследования такие области, где не требуется специальных знаний или способностей. Его разговоры производят впечатление разговоров в раю. Мы же неблагополучны и скудны».⁵⁸

Сам факт такого сравнения говорит о серьезном отношении чинарей к своей общей работе; серьезном не в смысле ложного пафоса, а в плане осознания того, что в их сообществе реально исследуется и творится что-то новое. Попытаемся проанализировать философскую практику чинарей, обратившись для начала к уже упомянутой несколько раз феноменологии.

Феноменологическая редукция, «чистое Я» и «Мыр»

О феноменологии в связи с чинарами исследователи писали неоднократно. Это не удивительно, поскольку, как уже говорилось, Липавский и Друскин учились у Н.О. Лосского, развивавшего некоторые феноменологические темы,⁵⁹ и сами открыто демонстрировали близость феноменологическому подходу, в особенности Друскин. Знакомство Хармса с феноменологией косвенно подтверждается его дневниковыми записями за 1925 г., в которых он отмечает необходимые для чтения книги, - там фигурируют имена Ф. Brentano, Г. Г. Шпета, Н. О. Лосского.⁶⁰ Несомненно, Хармс знал о концепциях Лосского и феноменологов также по изложениям Друскина; как считает Д.В. Токарев, «о знакомстве Хармса с такими ключевыми понятиями феноменологии, как выключение естественной установки, феноменологическая редукция, трансцендентальный субъект и интенциональность сознания, свидетельствуют его теоретические тексты «Утверждающий Манифест», «Предметы и фигуры, открытые Даниилом Ивановичем Хармсом», «Сабля», «Мыр», а также письмо к К. Пугачевой от 16 октября 1933 года».⁶¹ По мнению Токарева, знакомство Хармса с феноменологией относится прежде всего к идее *феноменологической редукции* - «очищения предмета и слова от наслоений эмпирического, исторического, социального и других видов опыта».⁶²

М. Ямпольский в своей книге о Данииле Хармсе «Беспамятство как исток» практически с самого начала сравнивает обэриутов с феноменологами: «Программа обэриутов похожа на гуссерлевскую программу описания «предмета», данного в различных формах сознания. Каждый из обэриутов как будто исследует собственную процедуру постулирования предмета и неотделимого от этого «смысла»».⁶³

Наиболее «академично» из всех чинарей феноменологический подход в своих текстах реализует Яков Друскин.⁶⁴ В его «Дневниках» начиная с 1941 г. достаточно часто упоминается имя Гуссерля и его терминология: эпохэ, феноменологическая редукция, трансцендентальное эго и т.д.; при этом, говоря о том, что ему «помог Гуссерль», Друскин себя с ним сравнивает: «В результате феноменологической редукции что-то остается, сущность или что-то другое, но не должно ничего оставаться - это и сделано в моем «Практическом основоположении». Различие между Гуссерлем и мною - различие между Западом и Россией: если что-либо остается, то нет Бога, если ничего не остается - есть Бог».⁶⁵ К этому заявлению мы еще вернемся, а сейчас отметим, что упомянутые дневниковые записи, относящиеся к тому времени, когда круг чинарей уже не существовал, и поздние феноменологические работы Друскина - это не появление чего-то принципиально нового в размышлениях философа, а развитие прежних, «чинарских» мыслей и проблем. Очевидно, в отсутствие круга друзей, для которых философия была прежде всего специфической практикой, Друскин стал гораздо сильнее осознавать свою связь с традицией и прямо использовать философскую терминологию, на которую в 20-е - 30-е годы у чинарей был наложен негласный запрет.

Написанная Друскиным в 1964 году «Геоцентрическая антропология»⁶⁶ имеет подзаголовок: «Рассуждение о душе (Основание феноменологии времени)»; разделы работы: «микрофеноменология», «макрофеноменология», «телеологическая феноменология времени». Но это не просто «приблизительное» использование терминов - автор заявляет о своем осознанном выборе метода: «поскольку я выбрал феноменологический метод, я постараюсь избежать, поскольку это возможно, всякого

обоснования, выведения и доказательства и буду говорить, как говорили индусские геометры при доказательстве теоремы, указывая на чертеж: смотри. Вместо чертежа - моя душа».⁶⁷ Слова о душе могут навести на мысль, что Друскин не понимает радикального размежевания Гуссерля с эмпирической психологией, однако он делает специальные разъяснения на этот счет: «эта феноменология души или человека как целого не должна стать эмпирической антропологией. Это не учение об эмпирическом человеке, имеющем душу и тело, это уже теория, причем эмпирическая, а феноменология - до теории. Я исхожу из непосредственного факта своей души... Потому что до теории душа ничего и не имеет, кроме себя самой. Ты, другой, другие, весь мир - до теории...»⁶⁸

Эмпирический человек, имеющий душу и тело - это то, что воспринимается в так называемой «естественной установке» как действительный объект, существующий в объективном пространстве-времени, это трансцендирование того, что Гуссерль называет «чистой жизнью собственного сознания»; именно это имеет в виду Друскин, противопоставляя «эмпирического человека» и «непосредственный факт души». То, что он говорит здесь не о сознании, как Гуссерль, а о душе, объясняется заостренно теологической направленностью его поздних размышлений - но это отдельная тема, а сейчас вернемся к эпохе чинарей.

В работе 1929 г. «Существуют ли другие люди помимо меня» Друскин использует по поводу отмеченного выше различия вполне традиционную терминологию: «Трансцендентальный субъект есть способность сверхчувственного и он так же один, как и сверхчувственное, но он не имеет себя, но представляет себя как единственное эмпирическое сознание - меня самого в явлении и через меня эмпирического весь мир. Но в самом явлении я существую так же, как и все другие предметы и люди».⁶⁹ Однако эта работа с точки зрения языка выпадает из раннего творчества Друскина - гораздо показательнее в этом плане такой, например, пассаж: «Найти окрестность вещи и ее начало - это название. Например, если сказать: название и деревья в саду во время дождя, - в этом есть близость - это будет названием. Если я укажу точно место дерева в саду во время дождя и окрестностью будет дождь, смерть, гладкое, то это название. Здесь есть непредубежденность, я назвал то, что увидел. Предмет не существовал до названия, и ясно, что всякий предмет назван и тогда стал существовать».⁷⁰

В дневниковых записях Друскина за 1969 г. есть комментарий к этому месту: «У Хайдеггера - *Gegend*. У меня в Третьем разговоре (о деревьях) - окрестность, причем в том же смысле. У Гуссерля - *Éloxi*. У меня то же, но по-русски: воздержание от суждения».⁷¹ Можно подумать, что Друскин здесь пытается задним числом ввести свои ранние работы в русло определенной традиции - но это лишь фиксация того, что чинари пытались делать в 20-30-е годы, ведь их попытка исследовать «обыденный опыт», как мы уже говорили, весьма близка феноменологической установке «выключения естественного тезиса».

По Гуссерлю, «естественная установка» предполагает объективное существование окружающего мира, «предметность» и «тождественность» мира в объективных пространстве и времени. «При этом мир для меня - не просто мир *вещей*, но - в той же самой непосредственности - и *мир ценностей, мир благ, практический мир*. Без всякого дальнейшего размышления я нахожу вещи снабженными как свойствами вещей, так и ценностными характеристиками - они прекрасны и безобразны, приятны и неприятны, милы и отвратительны и т.п. Непосредственно наличествуют вещи как предметы пользования - вот «стол» с «книгами» на нем, вот «стакан», вот «ваза», вот «фортепиано» и т.д.»⁷² Главный и решающий шаг феноменолога, говорит Гуссерль, - это именно «выключение естественной установки»: «Это универсальное лишение значимости («сдерживание», «вывод из игры») всех точек зрения в отношении предданного

объективного мира <...> или, как обычно говорят, это *феноменологическое εποχή*, *заклучение в скобки объективного мира...*²³

А вот отрывок из знаменитой декларации обэриутов: «И мир, замусоленный языками множества глупцов, запутанный в тину "переживаний" и "эмоций", - ныне возрождается во всей чистоте своих конкретных мужественных форм... В своем творчестве мы расширяем и углубляем смысл предмета и слова, но никак не разрушаем его. Конкретный предмет, очищенный от литературной и обиходной шелухи, делается достоянием искусства. В поэзии - столкновение словесных смыслов выражает этот предмет с точностью механики. Вы как будто начинаете возражать, что это не тот предмет, который вы видите в жизни? Подойдите поближе и потрогайте его пальцами. *Посмотрите на предмет голыми глазами*, и вы увидите его впервые очищенным от ветхой литературной позолоты».²⁴

Очищение мира от переживаний и эмоций, «от литературной и обиходной шелухи», говоря короче - видение предмета «голыми глазами» - все это можно назвать своеобразной поэтической параллелью феноменологической редукции. Роман Ингарден во «Введении в феноменологию Эдмунда Гуссерля» говорит, что феноменологический «принцип всех принципов» в популярной форме можно выразить с помощью лозунгов: «Назад к самим вещам!» и «Назад к изначальному, непосредственному опыту!»²⁵ Думается, под этими словами подписались бы и чинари. Посмотреть «голыми глазами» - значит «развоплотить» предметность, вернувшись к «непосредственному видению». Общее в отношении к непосредственному опыту у чинарей и Гуссерля - в отбрасывании всех заранее данных «объективных» интерпретаций мира и предметов.

Гуссерль пишет: «Все относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня, значимо для меня, именно благодаря тому, что я познаю его в опыте, воспринимаю, вспоминаю его, сужу или как-либо думаю о нем, оцениваю его, желаю и т. п. Я не могу жить, мыслить и действовать в каком-либо другом мире, не могу познавать в опыте, оценивать такой мир, который не имеет смысла и значимости во мне самом и из меня самого».²⁶ Говоря другими словами, «мир есть для нас то, что он есть, из действий нашего собственного сознания», «мы имеем дело с этим миром как с ноэмой».²⁷ Ноэма - это некий смысл, который, по Гуссерлю, с неизбежностью конституируется сознанием: «Жизнь сознания всегда протекает как жизнь, конституирующая в себе смысл, и как жизнь, конституирующая смысл из смысла».²⁸ По сути, прыжок из «естественной установки» в царство феноменологической редукции - это схватывание того, что «тАковость» мира обеспечивается сознанием; мир реален настолько, насколько сознанием *засвидетельствован*.

Друскин тоже исходит из собственного сознания как единственного достоверного основания: «я сам для себя более достоверен, чем мир»;²⁹ «мне кажется бессмысленным вопрос: существует ли что-либо вне и независимо от меня. Ведь я - это и есть знак существования. Если бы не было меня - что-либо осталось бы, но его нельзя было назвать существующим».³⁰ Нечто, существующее без воспринимающего сознания - это для Друскина, как и для Гуссерля, собственно, то, что и следует заключить в скобки, не вынося об этом никаких суждений. Друскин полагает, что нечто существует, только будучи обозначенным - иначе говоря, будучи определенным образом *отмеченным, зафиксированным* сознанием. «Существует ли субстанция обозначаемого? Субстанцией я называю то, что должно быть обозначено», - это, по сути, вопрос о том, существует ли «вещь сама по себе», и ответ на него дается вполне феноменологический: «единственная граница понимания - это не говорить о несуществующем, о том, что обозначается. Все предположения о том, что обозначается, будут знаками».³¹

Но что же тогда является “непосредственным опытом”? По-видимому, опыт того, как вещи воспринимаются конкретным сознанием в конкретный момент: «Этот сад, деревья, дождь всегда будут существовать, они существуют вечно, но я забыл о них, назвал их другим именем и вижу другое. Но тогда и существует другое? То, что вижу, то и существует».⁸² Таким образом, мир вне сознания существует “в скобках”, а мир “для сознания” непрерывно творится обозначениями и представлениями: «Представление - прозрачное стекло, искажающее вид предмета, причем без этого стекла я вообще не вижу его, он имеет вид, только когда я смотрю через стекло, я создаю его вид».⁸³ «Стекло» - это определенное восприятие мира, наделяющее мир смыслами. Можно ли «разбить стекло» и выйти к чему-то более непосредственному, чем текущий опыт сознания, конституирующий смыслы?

Р. Ингарден в разговоре с одним из близких учеников Гуссерля спрашивал: «как следует понимать конституирование? Нет ли такой области, которая находится до конституирования?» На что тот, повторяя слова учителя, отвечал: «Конституируется все. Нет ничего, что не было бы конституировано. *К не-конституированному <...> пробиться по сути дела невозможно*».⁸⁴ Вопрос о не-конституированном - это вопрос не только о «вещах самих по себе», но и вопрос о «чистом Я»: насколько само воспринимающее начало может быть редуцировано до какой-то не-субъективной способности восприятия? Ингарден спрашивал Гуссерля о положении чистого Я, которое не является ни переживанием, ни какой-то постоянной данностью в потоке переживаний: «Должно ли и мое чистое Я подпадать под редукцию? Гуссерль говорит: нет, нет, оно редуцироваться не должно. - Значит, Я принадлежит к структуре сознания. Затем он цитирует Канта и, по сути дела, также Декарта. Я сформулировал это несколько по-иному: каждое переживание имеет особую Я-форму, форму первого лица. Все мои переживания суть «переживания первого лица», не «он-переживания, не «она-переживания», не «ты-переживания», но «я-переживания»».⁸⁵

«Переживание от первого лица» - проблема, которую чинари затрагивают достаточно часто. Интерес к тому, можно ли выйти за пределы не только «Я» эмпирического, но и «Я» трансцендентального, мы, по сути, уже намечали, говоря об излюбленной чинарями теме «мира без времени». Хармс противопоставляет «старую человеческую мысль» как мысль *единичностей* «новой человеческой мысли», которая «двинулась и потекла»: «она стала текучей». «Один человек думает логически; много людей думают ТЕКУЧЕ. Я хоть и один, но думаю ТЕКУЧЕ».⁸⁶ Обратим внимание, что этот трактат Хармса начинается словами «предметы пропали», а дальше говорится: «Предмет обезоружен. Он стручок. Вооружена только куча».⁸⁷ Это противоречие между «Я» как единичностью, связанной с отдельными предметностями, и чем-то недифференцированно текучим, где предметы не различаются, чинари развивают и постоянно варьируют в темах *границы, нуля, перехода, мига, препятствия*.

Препятствие, по Хармсу, «является тем творцом, который из “ничего” создаёт “нечто”»: «... 6. Если существует это и то, то, значит, существует не то и не это, потому что, если бы не то и не это не существовало, то это и то было бы едино, однородно и непрерывно, а следовательно не существовало бы тоже. 7. Назовём первую часть это, вторую часть то, а переход от одной части к другой назовём не то и не это. 8. Назовём не то и не это «препятствием». 9. Итак: основу существования составляют три элемента: это, препятствие и то».⁸⁸ В конечном итоге, препятствие, в котором пересекаются время, пространство и материя, Хармс называет «Узлом Вселенной», а заканчивает трактат так: «Говоря о себе: «я есмь», я помещаю себя в Узел Вселенной».⁸⁹

В.А. Подорога, упоминая этот текст Хармса и характеризуя его - в ряду некоторых других - как «странный, почти витгенштейновский по манере изложения», говорит о том, что в определенных случаях препятствие у чинарей связано с «Я»: «...наблюдающее, судящее, умозаключающее “я” обретает в качестве своей территории это препятствие (черту, границу, линию раздела), и поэтому оно может быть и этим и тем, там и тут, “сейчас” и “после”»²⁰.

Однако препятствие, которому свойственно перемещение и «мигание», словно стремится уничтожить всякие признаки «Я»; как говорит Подорога: «на самом деле препятствие способно дрейфовать, двигаться без причины, без “я”. <...> Поэтическое видение стремится остановить мир, чтобы обрести то, что скрывает от нас препятствие, *иной тип существования*, где не существует больше различия между *этим* и *тем*, там и тут, будущим и настоящим. <...> Если Препятствие оказывается в конечном итоге Узлом вселенной, то к целям регрессивного переживания опыта мира относится уничтожение всяческих препятствий и им сопутствующих узлов жизни».²¹

Друскин говорит о такой неуловимой *границе*, рассматривая редукцию уже как бы из состояния *ἔλοχῆ*, уже исходя из того, что мир заключен в скобки: «я сам для себя более достоверен, чем мир»²². «Установим степени **моего**. Пусть наибольшая степень будет состояние, вмещающее наибольшее число состояний. Мы ищем самое глубокое, близкое мне, **мое**. Отбрасывая внешние состояния, мы приближаемся к нему. Но, переходя от более внешнего состояния, обозначенного большим числом, к более внутреннему, внезапно мы переходим некоторую *границу* и вступаем в область состояний совсем другого рода. Я отбрасываю все внешнее мне, чтобы дойти до самого себя; но затем внезапно оказываюсь уже по другую сторону себя».²³

Говоря словами Гуссерля, «Я» отбрасывает многочисленные содержательные наполнения переживания, однако бесконечная редукция такого рода никогда не приведет к некоему чистому Я как *субстанции*: «...переживающее Я - вовсе не то, что могло бы быть взято *для себя* и обращено в *особый* объект изысканий. Если отвлечься от его «способов сопряжения” или „способов отношения”, то оно совершенно пусто - в нем нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания, какое можно было бы эксплицировать, в себе и для себя оно не подлежит никакому описанию - чистое Я, и ничто более».²⁴

Подчеркнем, что это «чистое Я», за которое в свое время многие критиковали Гуссерля, ни в коем случае не является субстанцией - и потому не поддается никакому опредмечивающему описанию; однако метафорически его можно обозначить как некую необходимую пустоту, нулевую степень, границу, как это делает Друскин: «**Мое**, то есть **я сам**, - это граница - **мое** нулевой степени, и это действительно некоторая пустота...»²⁵ Состояния, которые уже не опознаются как принадлежащие «мне», Друскин называет «состояниями отрицательной степени»: «Они обладают объективностью, или, лучше, абсолютностью большей, чем положительные степени. Положительные степени - мои, здесь же во мне уже **не мое**»; «отделяя от себя внешнее, я пришел к некоторой пустоте, к нулю, но затем за этой границей внутри нуля обнаружились новые реальности».²⁶ Такие реальности можно описывать, говоря словами Делеза-Гваттари, «паря над бессубъектным полем», и для этого требуются особые способы выражения.

Гуссерль тоже говорит о нескольких степенях редукции, причем каждый шаг должен все больше приближать к некоторому предельному потоку данных: “следует сделать попытку вернуться к изначальному потоку времени, к чистой длительности, находящейся в непрерывном становлении, протечь вместе со все снова и снова возрождающимся

Теперь и, в корреляции с этим, ухватить в его постоянном изменении текучий, становящийся поток изначальных данных”.⁹⁷ Однако фиксация этого потока предполагает некую структуру «Я-акта» и, соответственно, выход из меняющегося потока на уровень некоторого «единства». Об этом противоречии Ингарден говорил с Гуссерлем: «нужно иметь в изначальном времени не только сам поток, но уже некий *акт*, то есть некое возвышающееся над непрерывным потоком единство. <...> Оказалось, что Гуссерлю было хорошо известно о грозящей здесь опасности. Он сказал только: «Да, здесь нам грозит чертов круг». Но как разорвать этот круг или избежать его - этого я ни тогда, ни позднее от Гуссерля не узнал».⁹⁸

Итак, «дрейфующая граница», или препятствие, теряющее признаки «Я-переживания», всегда вновь «возрождается» в фиксирующем «Я»; задержаться на этой границе совершенно невозможно, можно только балансировать на грани восприятия как такового. Некоторый опыт балансирования описан в трактате Хармса «Мыр», который завершается следующим пассажем:

Но только я понял, что я вижу мир, как я перестал его видеть. Я испугался, думая, что мир рухнул. Но пока я так думал, я понял, что если бы рухнул мир, то я бы так уже не думал. И я смотрел, ища мир, но не находил его.

А потом и смотреть стало некуда.

Тогда я понял, что, покуда было куда смотреть,- вокруг меня был мир. А теперь его нет. Есть только я. А потом я понял, что я и есть мир.

Но мир - это не я.

Хотя в то же время я мир.

А мир не я.

А я мир.

А мир не я.

А я мир.

А мир не я.

А я мир.

И больше я ничего не думал.⁹⁹

Здесь происходит мгновенное перемещение сознания из одной позиции в другую, из «естественной» установки в «феноменологическую». «Мир - не я» - это объективированный мир, который «исчезает», оставаясь в скобках, когда сознание попадает в другой регистр: «мир - я». Такое мигание приводит к своего рода остановке,

словно бы зависанию на границе между двумя мирами, к такому состоянию, когда мысль прекращается («и больше я ничего не думал») и сказать уже ничего нельзя; остановка речи – это одновременно и конец данного текста.

«Мыр» написан 30 мая 1930 г., а предыдущим днем, 29-м мая, датировано стихотворение «Нетеперь», в котором мигают «тут» и «там»:

Где же теперь?

Теперь тут, а теперь там, а теперь тут, а теперь

тут и там.

«Тут» и «там» как бы сливаются в «теперь», и это слияние усиливается последними строчками стихотворения:

Это быть то.

Тут быть там.

Это то, тут, там, быть, Я, Мы, Бог.¹⁰⁰

Использование неопределенной формы глагола и простое перечисление «предметов» исключают привязку к какому-то наклонению и времени - невозможно сказать, что названное существует каким-то иным образом, кроме существования в моменте самой фиксации слов. Собственно, этот момент Хармс и называет в заглавии стихотворения «нЕтеперь», - как полагают комментаторы, в противовес аристотелевскому «теперь».¹⁰¹ Но внимательное прочтение Аристотеля показывает, что хармсово «нЕтеперь», возможно, гораздо лучше ложится в канву аристотелевских рассуждений, чем «теперь».

В «Физике» Аристотель говорит, что «время или совсем не существует, или едва [существует], будучи чем-то неясным» (Arist. Phys. 217B32-33), поскольку в нем нельзя выделить «части», из которых оно слагается: «... "теперь" не есть часть, так как часть измеряет целое, которое должно слагаться из частей; время же, кажется, не слагается из "теперь" (Arist. Phys. 218A6-8); «невозможно допустить следование "теперь" друг за другом как точки за точкой» (Arist. Phys. Arist. Phys. 218A19). Аристотель говорит, что «теперь» - это *граница*, и потому оно не есть время (220A21). Но в обычном употреблении слово «теперь» всегда как бы окружено ореолом «предшествующего» и «последующего», воспринимается как нечто *между* «раньше» и «позже», «тогда» и «потом» - короче говоря, «теперь» в обыденном представлении ассоциируется как раз с точкой, а ведь именно этого представления пытались избежать многие рассуждающие о времени (самый яркий пример – Бергсон).

Что касается слова «нЕтеперь», то в нем явно звучат «антивременные» коннотации: это как бы отрицание самой возможности привязки к чему бы то ни было, даже к такой

эфемерности, как мгновенное “теперь”. “Нетеперь”, субстантивируя наречие, как бы останавливает движение времени и отсылает к чему-то парадоксальному, существующему словно некий *меон* - и это квази-небытие отбрасывает тень в виде *нетопыря*: так может конституироваться предметность на всплывающей ниоткуда *границе двух ничто*, о которой говорит Друскин:

Плавают в воде предметы

Очертания их расплываются

Ходы, переходы предметов

Совершенства незаконченных предметов

Течение воды

Различные направления

Плоскости линии

Столкновения

Грань ничто.

Обнаруживалась грань двух ничто.¹⁰²

Отметим, что “Нетеперь” и “Мыр”, написанные друг за другом, оказываются текстами, так сказать, перформативными: в обоих фиксации некоего состояния сознания прекращается в тот момент, когда доходит до исчезновения “фиксирующего”. В обоих случаях такое исчезновение связано с “залипанием” и “подвисанием” всяческих границ, причем это обыгрывается в названиях: “Мыр” - это и то, что связано с миром как “мы”, и то, что остается после “медитации мерцания” - некое странное существо, которое вполне может напомнить “нетопыря” “нетепери”. Отметим также, что “нетеперь” взывает к сопоставлению с *Erehwon*, которое было придумано Сэмюэлом Батлером и подхвачено Ж. Делезом - слово, представляющее собой анаграмму *nowhere* (нигде): “Вслед за Сэмюэлом Батлером мы открываем *Erehwon* как означающее одновременно исходное “нигде” и “здесь-сейчас”, смещенное, замаскированное, измененное, постоянно пересоздаваемое”; из *Erehwon* появляются неисчерпаемые “здесь” и “сейчас”, всегда новые, иначе распределенные”.¹⁰³

Это исходное “нигде//здесь-сейчас”, помещенное в “чинарский” контекст, предстает образом некоего «до-опытного» состояния; о “гранях двух ничто” Друскин позднее запишет в дневнике: “Две грани. Возможно, что это возвращение всех ощущений и чувств в первоначальное недифференцированное ощущение-чувство”.¹⁰⁴ Вспомним также приведенные выше слова Друскина о бессмыслице как о попытке «увидеть жизнь как она есть в тот момент, когда я снял данную сетку и еще не успел наложить следующую». Этот момент «междумирия» подобен, говорит Друскин, *сотворению мира*: «Замена одной сетки другой - это и есть мгновение, и оно подобно сотворению мира. Всегда это происходит сейчас, и каждый раз, когда это происходит, это происходит

только один раз. Замена одной сетки другой - это мгновенное название чего-либо».¹⁰⁵ Этот же миг между «наложением сеток» Друскин именуется *рождением души* и говорит, что «заменить старую всегда ложную сетку новой - это и значит *почувствовать мир*».¹⁰⁶

Но в тот момент, когда одно исчезло, а другое еще не появилось, нет никаких слов, никаких представлений, и потому в определенном смысле никакого зрения - это своего рода несуществование. Друскин, однако, различает два вида несуществующего. Одно из них - «несуществующее, которое никогда не станет существующим, какой-то источник несуществования, о котором ничего нельзя сказать»;¹⁰⁷ здесь вспоминается и кантовская «вещь в себе», и парменидовское «небытие», и «единое» Платона и Плотина. Друскин вполне традиционно заявляет по этому поводу: «надо воздерживаться от суждений о неназванном несуществующем. Но если оно не названо, то о нем и невозможно рассуждать...»¹⁰⁸

Второе несуществующее - уже неоднократно упомянутая *граница*: «о несуществующем можно говорить только как о границе существования, эта граница переменная, она переходит с одного места на другое, то расширяясь, то сужаясь».¹⁰⁹ Граница - это как бы выпадание из старой «сетки». Но «вообще без сетки я не вижу мир» - говорит Друскин, - «во всяком случае, не понимаю».¹¹⁰ Такое непонимание - это и есть состояние видения «голыми глазами», видение «до опыта», о чем на разные лады говорят чинари: «Вот мир, которому нет названия. Я создал его по рассеянности, неожиданная удача. Он обязан мне своим существованием. Но я не могу уловить его цели и смысла. Он лежит ниже исходной границы человеческого языка. <...> Это один из неосуществившихся миров, но они могли бы быть, со своей жизнью, со своими чувствами».¹¹¹

Гуссерль тоже говорит о возможности представить некоторое «до-опытное» состояние сознания: «Если мы вообразим некоторое **сознание до всякого опыта**, то оно могло бы *ощущать* то же самое, что и мы. Однако **оно не видело бы** вещей или событий в сфере вещей, оно не воспринимало бы деревья или дома, полет птицы и лай собак. Здесь тотчас возникает искушение представить положение дел следующим образом: для такого сознания ощущения ничего не *означали бы*, они *не имели бы для него силы* в качестве *знаков* относительно свойств предметов, и понимание этих ощущений не имело бы силы в качестве знака самого предмета; они просто переживались бы, однако им недоставало бы (вырастающего из «опыта») объективирующего *толкования*».¹¹²

Мир «без сетки» - это, по сути, мир «вне оптики», и потому его нельзя «увидеть»: метафора зрения не годится для описания такого мира. Друскин использует образ *прикасания*: «Вот граница: в прикосании». «Прикосание - это прекращение времени, некоторый разрез, начало. Прикосание останавливает время». «Мгновение подобно прикосанию. Творение мира я представляю себе как прикосание».¹¹³

Если разбить «прозрачное стекло» - то есть представление, по Друскину, - собственно «мира» не будет, останется только прикосание - причем не к «чему-то», а прикосание просто, «само по себе», да и само разбиение будет жестом - неким зависшим в пустоте прикосанием. Тут можно вспомнить часто цитируемую фразу Хармса: «Стихи нужно писать так, что если бросить стихотворением в окно, то стекло разобьется».¹¹⁴ Мы вовсе не хотим сказать, что Хармс здесь намеренно говорит метафорой об изменении сознания с помощью стихов - но логика чинарских образов сама подставляет такое значение: стихи должны быть реальной вещью, снимающей «сетку-очки», разбивающей представления и позволяющей предметам «реячь».

Феноменологическая дескрипция и «прикасание»

«...Если мы назовем Я, погруженное в мир при естественной установке, <...> *заинтересованным* в мире, то измененная и постоянно удерживаемая феноменологическая установка состоит в расщеплении Я, при котором над наивно заинтересованным Я утверждается феноменологическое как *незаинтересованный зритель*».¹¹⁵ Так Гуссерль определяет инстанцию, которая только и может реализовать единственный остающийся для нее интерес - «*видеть и адекватно описывать*».¹¹⁶ Такая инстанция должна воздерживаться «от всех точек зрения, в которых некое сущее оказывается заранее данным».¹¹⁷ Это состояние, в которое попадает сознание при совершении феноменологического *эпохэ*, очень близко тому, которое Гуссерль называет *нейтрализацией*: «Последняя заключена в любом *воздержании от какого-либо делания*, в переводе чего бы то ни было в *бездействии*, в заключении в скобки, и *оставлении чего-либо без разрешения*, не решенным, а, далее, чтобы обладать чем-либо в таких состояниях оставленности и воздержания, и в том, чтобы вдумываться внутрь всякого свершения, или же, иначе, в том, чтобы «*просто мыслить*» совершаемое, *не «соучаствуя» в совершении*».¹¹⁸

Чинарям очень близка позиция такого «не-деяния», поскольку лишь она позволяет освободиться от «сеток», навязываемых миром естественной установки, или, говоря словами обэриутской декларации, миром, запутанным в тину «переживаний» и «эмоций». Главные помехи освобождения - *желание* и *выбор*.

В тексте «О желании» Друскин описывает, как однажды он собирался в гости к Липавскому, но был вынужден остаться дома; при этом он заранее представлял себе скуку, вызванную одиноком вечером и ожиданием завтрашнего дня, когда он все-таки сможет пойти в гости: «Это была скука от невозможности обладать какой-либо вещью. Я представлял себе длинный вечер, промежуток времени. Я был прав, считая, что обладание этой вещью завтра не может быть для меня утешением». Однако затем он начал «исследовать ощущение скуки» и понял, что ему на самом деле не скучно, поскольку в каждый конкретный момент он о чем-то думал: «О каждом деле, которое я предполагал исполнить в это день, я думал отдельно, не связывая одного с другим. Отдельные промежутки не были соединены и нигде не было места скуке. Мне казалось, что я буду скучать. Я боялся ожидания завтрашнего дня, боялся времени. Но в отдельном промежутке его не было. Я соединял рассуждением отдельные промежутки, тогда появлялось представление времени и вместе с этим скука. Соединял же я отдельные промежутки потому, что мне не удалось выполнить мое желание. Таким образом, неудовлетворенное желание вызвало соединение промежутков, а соединение промежутков - представление времени».¹¹⁹

Как видим, желание здесь, говоря языком Гуссерля, конституирует представление времени и определенную предметность - в данном случае скуку.¹²⁰ В этом тексте Друскин, собственно, демонстрирует появление позиции незаинтересованного зрителя: он наблюдает за состояниями своего «эмпирического Я», но не «соучаствует». О переключении позиций «желания» и «незаинтересованности» Друскин пишет в тексте «О голом человеке»: «Я шел по улице и думал о чем-то приятном. И вдруг я заметил: вот сейчас я могу сделать так, что то, что я находил приятным, станет безразличным, но

пройдет мгновение, и я буду во власти этих мыслей или ощущений. Приятное, о чем я думал, было связано с желанием. Я думаю, желание можно выключить. <...> Желания и то, что называли свободой воли, - вот что отличает нас от вестников».¹²¹

Вестники - существа одного из «соседних миров», неоднократно описываемые Друскиным - живут вне времени и без памяти, как деревья; мгновения у них не соединены, поэтому они не знают скуки и однообразия. Вестники прикреплены к одному месту, как и деревья, и в этом их преимущество: возможность свободного передвижения, по Друскину - «это действие, связь его с памятью и с соединением»,¹²² то есть это всегда *выбор*, связанный с тем или иным желанием и направлением.

Свобода выбора, по Друскину, даже в позиции незаинтересованного зрителя обуславливает принципиальную невозможность «адекватно описывать». Гуссерль требует после самого первого схватывания некоторого различия в сознании достигать «правильной, феноменологически чистой фиксации», при этом решающее здесь - «абсолютно адекватное описание всего наличествующего в феноменологической чистоте и устранение любых толкований, которые трансцендировали бы данное».¹²³ Друскин подвергает сомнению возможность такой чистоты. В одной из записей он замечает: «Можно ли не иметь никакой точки зрения и объективно описывать? Убеждения: привычки к определенным словам и стилю определяют и характер наблюдений, и выбор, и направление. Слова, привычки к определенным соединениям слов создают определенные убеждения, закрывающие от меня предмет».¹²⁴

Здесь есть некоторый парадокс: сам свободный выбор, заключающийся в желании описывать (скажем, свое состояние) - есть уже некая интенция, толчок к определенной тематизации, выводящий из состояния незаинтересованности: «Тематизировать какое-либо состояние - значит сделать его объектом интенционального отношения».¹²⁵ Тем самым свободный выбор, по Друскину, всегда с неизбежностью попадает в пространство несвободы: «Тематизируя свое самочувствие, я создаю новую категорию: я уже не могу представить себе, что *самочувствие просто есть как самочувствие, как некоторое состояние, никому не принадлежащее*. Во втором выборе я придумываю к состоянию его носителя - того, кто имеет это состояние, я придумываю категории предмета и свойства, субстанции и атрибута и другие. Это придумывание трансцендентально: даже если я знаю, что предмет, субстанция - гипостазированное понятие некоторого единства различного, все равно, оставаясь в предельной мысли, я не могу уже мыслить *беспредметно, несубстанционально*».¹²⁶

При этом несвобода, обусловленная выбором и возможностью построить на его основе некоторую последовательность, сопрягается с несвободой от данности слов и их сочетаний.

Парадокс несвободы, обусловленной свободным выбором, Друскин позднее описывает через сопоставление тональной и атональной музыки: «Сочинение в тональном порядке аналогично свободе выбора - как будто бы свободно, но на самом деле детерминировано: формально композитор может выбрать любую тональность, любой лад, но не может писать вне лада, вне тональности; материально детерминирован законами тяготения лада или тональности. <...> Атональная серия - свобода даже от мотивирования. Немотивированность и есть свобода от человеческого, то есть душевного (а не духовного), тяготения».¹²⁷

Пытаясь как-то избежать этой несвободы в описании, Друскин разрабатывает темы *первого обозначения, поворота, прикасания*.

То, что Гуссерль назвал *первым схватыванием*, а Липавский обозначил как *первую разность*,¹²⁸ Друскин называет *прикасанием к реальности*, или *поворотом*, или *переходом* от одной высоты к другой.¹²⁹ Он говорит, что не надо идти «дальше первых обозначений, так как уже второе прорывает с реальностью»: «Положим, в течение некоторого времени я наблюдал огонь. Это зрительное ощущение, но его нельзя отделить и от некоторых слуховых, от ощущения тепла, может быть, от некоторых мыслей и т.д. Весь этот промежуток был целым и простым, все эти сложные ощущения и мысли я воспринимал как одно простое качество, я назову это частным случаем, и только потом я разделил его на составные части. *Это простое качество было первым обозначением или знаком, разделение на части - дальнейшее обозначение.* Если я стану дальше думать и вносить дальнейшие разделения в это простое состояние - наблюдение над огнем, я в конце коцов забуду о реальности, которая была, потеряется связь с ней».¹³⁰

Друскин считает, что «прикасание к реальности» всегда слитно, в нем не вычлняются отдельные предметы и явления: отдельный цвет, отдельный звук, любые другие ощущения, выделяемые из первоначальной целостности - «это уже не реальности, реально первое обозначение: некоторый промежуток, который еще не может быть даже назван промежутком времени - это представление и это реальность - одно и то же».¹³¹

Представление возникает, когда мы пытаемся в воспоминании описать свое переживание. Подлинное же описание, по Друскину, возможно только в момент непосредственного переживания - любое последующее соединение слов в направлении к определенно заданному целому будет отходом от реальности: «Если соединять слова в одном направлении, то уже второе ничего не обозначает».¹³² Реальность для него возможна только в данный конкретный момент, только «сейчас»; по его мнению, первое название мгновенно, «это - некоторое действие, может быть, творение», все последующее - цепь воспоминаний. Именно поэтому большей реальностью, чем явь, для него обладает сон - ведь там любое воспоминание не отличается по степени конкретности и видимости от «настоящего»: «Во сне - есть только первые знаки, во сне все, что я вспоминаю, - вижу».¹³³

Все эти требования к описанию выглядят утопией - как возможно подобное описание, если мы хотим передать какой-то смысл?

Но в том-то и дело, что для чинарей *смысл* - это то, чего они стремятся избежать. В этом они радикально расходятся с Гуссерлем, для которого «любые реальные единства суть „единства смысла“»¹³⁴: «обладать смыслом („иметь что-нибудь на уме“) - это основной характер сознания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание „ноэтическое“».¹³⁵ Для чинарей же «смысл», как и «предмет», как и создающее их «время» - то, что превращает человека в окостеневшее, отчужденное от реальности существо. Друскин говорит, что нет неполной или частичной реальности, а та, что есть, не принадлежит «смыслам» или «предметностям»: «Существует одна реальность - что-либо. Она существует именно такой, как я ее ощущаю сейчас, в это мгновение. Помимо этой реальности, существующей сейчас в данное мгновение, нет ничего, нет даже другого мгновения. Другое мгновение, которое наступит сейчас же после этого - то же самое. Но я назвал его другим и реальность стала как бы другой».¹³⁶

Поэтому так называемые первые обозначения для Друскина - это всплеск некоторой случайности: «Найти случайное расположение предметов - вот название».¹³⁷ Он сравнивает такое название со случайным расположением деревьев в саду или лесу; мы добавим, что это можно сравнить с броском игральных костей, рассыпавшихся в случайном порядке - точнее, вне всякого заданного порядка. Момент, когда возникает

такое название, Друскин называет «большим мгновением»: «Когда существует большое мгновение, можно дать название чему-либо. <...> Так дают названия вестники и деревья».¹³⁸

Но для чего нужны такие «названия»? Вопрос «для чего» здесь некорректен: чинари не хотят передавать никаких смыслов, которые вели бы к конституированию предметностей любого рода. Наоборот, если уж и говорить о какой-то задаче - то это задача вывести воспринимающего из состояния интенциональности, выбить его из временного ряда, и по большому счету - дать возможность прикоснуться к иным способам существования, например, вестников или деревьев: «У них есть начала событий или начало одного события, но у них ничего не происходит. Происхождение принадлежит времени».¹³⁹

Читая Друскина, можно упрекнуть его в «перформативном противоречии» - ведь сам он часто пишет вполне последовательно и систематично. Однако его рассуждения о «называниях», думается, стоит рассматривать прежде всего в качестве осмысления художественного творчества, прежде всего Хармса и Введенского; да и во многих собственных «недискурсивных» текстах он, кажется, следует этим представлениям. Что касается его философских исследований, то тут для обоснования их специфики он использует упомянутые выше термины «поворот», «переход», «прикасание».

Так, Друскин говорит, что в философском исследовании возможна система частного случая. Рассуждая о наблюдении над огнем, он называет это простым состоянием, простым качеством, и определяет как «частный случай» - дальнейшее разделение простого качества на составные части ведет к абстрагированию и обобщениям, удаляющим от реальности. Так же и в философском исследовании: необходимо избежать, насколько это возможно (поскольку «некоторое разделение все же необходимо»), широких обобщений и «трансцендирования». При этом нет никаких общих правил: «Здесь возможны только частные правила, затем необходим некоторый такт, так же как в искусстве. Надо чувствовать, когда следует остановиться при описании частного случая, чтобы не потерять связь с реальностью, и затем найти переходы от одного случая к другому». И еще: «Когда я замечаю, что первая система частного случая завершена и что при дальнейшем присоединении новых знаков связь с реальностью порвется, я останавливаюсь и жду, пока не увижу новое обозначение, новое начало».¹⁴⁰

Вот такую остановку Друскин и называет переходом, прикосанием, поворотом. Сравнивая философское исследование с музыкой, он говорит, что наибольшую скуку вызывает так называемое развитие: если из одной музыкальной фразы вытекает другая, из другой - третья и т.д. (поэтому самая скучная музыка для него - 19-го века). Лучше, по мнению Друскина, когда «отдельные фразы или части не имеют внешнего соединения и их соединяет, например, пауза».¹⁴¹ Эту паузу можно сопоставить с теми границами и переходами, о которых мы уже писали - с теми моментами «пустоты», когда снимается «старая сетка», а новой еще нет: «В каждом мгновении я имею старую сетку, я должен снять ее и построить новую, то есть отказаться от установившихся терминов. Я должен каждый раз начинать сначала».¹⁴² Новое начало возникает благодаря *прикасанию*: «Прикасание - это начало. Там, где рассуждение обрывается, где замечается последний остаток, нарушающий систему, там есть прикосание».¹⁴³

Таким образом, нарушение системы - это единственная вещь, дающая возможность не уходить от реальности: способ не порвать связь с ней - «поворот, то есть переход от одной высоты к другой»; высота же - это «различие в существовании, в способе существования».¹⁴⁴ В моменты остановки и прикосания совершается поворот не просто к

другой «части» исследования, но как бы творится совершенно новое «существование», возникает такое видение, которое совсем не предполагалось предыдущими рассуждениями. Остановка, о которой говорит Друскин - это не передышка в забеге, направленном к ясно заданному финишу; это - способность отбросить все предыдущее как «отыгранное» и повернуть в другую сторону: «Есть возможность проникнуть за предмет, если есть повороты. Повороты - степени непредубежденности или безразличия».¹⁴⁵ Безразличие - в том, чтобы не стремиться к достижению финиша, поскольку он никогда не может быть достигнут; в идеале, как мы помним, это способ существования вестников, у которых есть начало события, но нет его завершения. В поздних записях Друскин говорит об этом: «*Сейчас* имеет начало, конец его утерян. То, что в «Вестниках» я назвал поворотом, и есть возвращение к началу, к *сейчас*».¹⁴⁶

Ингарден, говоря о требовании Гуссерля описывать исключительно имманентное, замечает: «Строго имманентно, собственно, только то, что осуществляется в области *актуального «теперь»* имманентного восприятия; там, где это не имеет места, там уже трансценденция»; «абсолютно достоверное - это только собственное, одномоментно воспринятое переживание в его существовании».¹⁴⁷ Это, по Ингардену, является источником практически неразрешимого парадокса: нужно сначала совершить редукцию, заключить мир в скобки и оставаться в *имманентном*, но затем снова как бы выйти «наружу», чтобы заниматься философией как наукой: «действительную научную философскую работу <...> я должен проводить в тетической установке, то есть без редукции».¹⁴⁸ Так чем же должна быть редукция, спрашивает Ингарден: некоторой *фазой* философствования или состоянием, которое в пределе нужно понимать «как *изменение в сознании вообще*, причем всеобщее и полное»?¹⁴⁹

Гуссерль не дает отчетливого ответа на этот вопрос, но ясно одно: сознание в состоянии феноменологической редукции - это для него прежде всего основание философии как строгой науки. И хотя в «Кризисе европейских наук» он сравнивает феноменологическую редукцию с религиозным обращением, это для него лишь метафора, связанная с тем, что редукции нельзя «выучиться» - возможен только «качественный скачок». Для Друскина же важно именно тотальное изменение сознания, в результате которого не должно оставаться никакой науки, никакого «Я»; мы уже приводили его высказывание, где он сравнивает себя с Гуссерлем: «если что-либо остается, то нет Бога, если ничего не остается - есть Бог». «Сейчас» для Друскина - альфа и омега реальности: «...рассуждения надо связывать с определенным *сейчас*, а не с *сейчас* вообще, нет *сейчас* вообще»; если забыть об этом, то можно прийти «к такой же поверхностной и номинальной идеации, как Гуссерль».¹⁵⁰ Для Друскина, как и для других чинарей, важна не наука, а практика - поэтому они стремятся к целостному изменению опыта, к перманентному пребыванию в «сейчас»; и это становится важнейшим препятствием для любой смысловой «дескрипции».

Конституирование смысла и «реющий предмет»

Сопоставляя философские поиски чинарей с феноменологией, мы зафиксировали некоторое сходство *ἔποχῆ* и «видения голыми глазами». Но рассмотрение идеи феноменологической дескрипции («чистого описания») в отношении к чинарям показало их радикальное расхождение с феноменологией.

Одно из важнейших оснований феноменологии - наделяющее смыслом сознание: «Единства смысла предполагают <...> существование *наделяющего смыслом сознания*, которое со своей стороны абсолютно и в свою очередь существует не потому, что его наделили смыслом».¹⁵¹ Как говорит В. И. Молчанов, «с феноменологической точки зрения *сознание* не может быть ничем иным, как процессом придания смысла и построением смыслового горизонта предметности»,¹⁵² - описанием такого процесса и должна являться феноменологическая дескрипция. Но конституирование предметности оказывается для Гуссерля большой проблемой, о чем он сам и заявляет: «...самые большие проблемы - *функциональные*, или же, иначе, проблемы „конституирования предметностей сознания“».¹⁵³ Сам процесс конституирования представляет собой «имманентное дление» восприятий - что абсолютно противоположно схватыванию смысла предмета как «тождественного»: «Сознание же, „функционально“ единыющее многообразие и одновременно с тем конституирующее единство, на деле *никогда* не являет тождества там, где в нозматическом корреляте дано тождество „предмета“».¹⁵⁴

На наш взгляд, нозматический коррелят - это как раз то, что совершенно не интересует чинарей. Ровно наоборот: они всячески избегают «опредмечивающего поворота», самое главное для них - некое «реяние» сознания, не обладающее никаким смысловым коррелятом. Как говорит Липавский, «категория предметности - фиктивна, в мире имеются только процессы».¹⁵⁵ Но что же такое для чинарей «предмет»?

М. Ямпольский соотносит «предмет» обэриутов (он пользуется этим именованием) с контекстом первых феноменологических исследований, известных в России прежде всего в интерпретации Густава Шпета, чью работу "Явление и смысл" Хармс, как уже было отмечено, читал в 1925 году. Ямпольский схематично описывает гуссерлевское представление предмета в трактовке Шпета: «Гуссерль, вслед за Brentano, показал, что наше сознание интенционально, то есть всегда сознание некоего предмета. При этом предмет интенциональности дается нам через синтез множества восприятий, воспоминаний, образов. Предмет интенциональности возникает как некая идеальная константа, трансцендирующая постоянно меняющийся поток различных форм (фаз) репрезентации предмета».¹⁵⁶

Ямпольский, цитируя Шпета, подчеркивает, что предмет как идеальная константа "цементирует вещи в единство мыслимой формы", без него вещи бы сыпались, как песок: «Иначе говоря, он единственная гарантия единства мира, идентичности объектов реальности. Он то, что противостоит Гераклитовой изменчивости и времени».¹⁵⁷ Ямпольский полагает, что такое понимание предмета очень близко обэриутам: «Конечно, обэриуты - не феноменологи. Мне, однако, представляется, что их понимание "предмета" близко феноменологическому. Во всяком случае, шпетовская дефиниция "предмета" вполне согласуется с хармсовским его пониманием. Предмет у Хармса - также мыслимый, идеальный объект...»¹⁵⁸

Мы не согласны в этом с Ямпольским - думается, такое «платоническое» понимание предмета как «эйдоса» совершенно не характерно для чинарей. Обратимся к знаменитому тексту Хармса «Предметы и фигуры, открытые Даниилом Ивановичем Хармсом». Здесь говорится, что всякий предмет обладает «четырьмя рабочими значениями»: начертательное, или геометрическое; утилитарное; значение эмоционального воздействия на человека; эстетическое; и «пятое сущее значение» - это *свободная воля предмета*.¹⁵⁹ Далее следует:

«3. Человек, вступая в общение с предметом, исследует его четыре рабочих значения. При помощи их предмет укладывается в сознании человека, где и живёт. Если бы человек натолкнулся на совокупность предметов только с тремя из четырёх рабочих значений, то перестал бы быть человеком. Человек же, наблюдающий совокупность предметов, лишённых всех четырёх рабочих значений, перестаёт быть наблюдателем, превратясь в предмет, созданный им самим. Себе он приписывает пятое значение своего существования.

4. Пятым, сущим значением, предмет обладает только вне человека, т. е. теряя отца, дом и почву. Такой предмет *"реет"*.

5. Реющими бывают не только предметы, но также: жесты и действия.

6. Пятое значение шкафа - есть шкаф. Пятое значение бега - есть бег.

7. Бесконечное множество прилагательных и более сложных словесных определений шкафа объединяются словом «шкаф».

8. Разбив шкаф на четыре дисциплины, соответствующие четырём рабочим значениям шкафа, мы получили бы четыре предмета, представляющих в совокупности шкаф. Но шкафа как такового не было бы и такому синтетическому шкафу нельзя бы было приписать пятое значение единого шкафа. Он, смещённый во едино лишь в нашем сознании, обладал бы четырьмя сущими значениями и четырьмя рабочими. В самый же момент смещения вне нас жили бы четыре предмета, обладающие по одному сущему и по одному рабочему значению.

Натолкнись на них наблюдатель - он был бы не человеком".¹⁶⁰

Как видим, по Хармсу предмет "укладывается в сознании" человека только при наличии всех рабочих значений - такой предмет как раз можно соотнести со смыслом, с "ноэмой": это некоторая абстракция, трансцендирование разнообразных явлений предмета. Но такой предмет не интересен Хармсу - наоборот, ему интересен его распад: можно ли представить существование в качестве *самостоятельного предмета*, например, "начертательное значение" шкафа? Обычное человеческое сознание, конституирующее предмет как смысловое единство, не может этого сделать - отсюда вывод, что наблюдатель такого предмета перестаёт быть человеком.

Хармс подчеркивает, что "пятым, сущим значением, предмет обладает только вне человека" - безусловно, это отсылка к кантовской "вещи самой по себе". Канта чинари обсуждали неоднократно (здесь нам достаточно напомнить высказывание Введенского: "я провел как бы поэтическую критику разума - более основательную, чем та, отвлеченная"¹⁶¹); исследователи полагают, что антикантианство чинарей - факт несомненный.¹⁶² Напомним, что Кант говорит о невозможности воспринять "вещь саму по себе" нашей субъективностью: "...мы хотели сказать, что всякое наше созерцание есть только представление о явлении, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы".¹⁶³ Хармс, на первый взгляд, полемизирует с Кантом, говоря о предмете самом по себе вне человека - но, если присмотреться внимательнее, это не столько полемика (если тут вообще уместно это слово), сколько некое продолжение. Да, предмет в его «сущем значении», то есть сам по себе, человек не воспринимает - но его воспринимает не-человек: то есть возможно

такое сознание, такой, отличный от нашего пространственно-временного, способ существования, который может воспринять этот предмет.

С точки зрения феноменологии это абсурд: «в абсолютно безусловной всеобщности, или же необходимости вещь не может быть дана реально-имманентно ни в каком возможном восприятии, ни в каком возможном сознании вообще»,¹⁶⁴ - говорит Гуссерль. Имеется в виду, что предмет *в принципе* не может существовать самостоятельно, вне какого-либо восприятия (человеческого или нет - неважно, Гуссерль говорит о *любом возможном* сознании): «Реальность - и реальность отдельно взятой вещи, и реальность целого мира - сущностно лишена самостоятельности (в нашем строгом смысле „сущности“). Это не нечто абсолютное в себе, что во вторую очередь связывалось бы с иным, - нет, в абсолютном смысле оно вообще ничто, оно лишено „абсолютной сущности“, у него существенность того, что в принципе *лишь* интенционально, *лишь* осознаваемо, *лишь* представляемо, *лишь* осуществимо в возможных явлениях».¹⁶⁵

Однако у Хармса иной угол зрения. В тексте под названием «Сабля», принадлежащем тому же циклу, что «Предметы и фигуры...» и «Мыр», Хармс описывает радикальное размежевание «нас» и «предметов». Мы «отделяем себя от всего остального и говорим, что вправе существовать самостоятельно. Тут нам начинает казаться, что мы обладаем всем, что есть вне нас»,¹⁶⁶ - это вроде бы похоже на феноменологическую редукцию, когда «реальный мир» заключается в скобки. Но дальше этому помещенному в скобки миру дается полная свобода - однако не в качестве того, о чем мы не выносим суждение, а в качестве абсолютно равноправного нам существования: «И всё существующее вне нас и разграниченное с нами и всем остальным, отличным от нас и его (того, о чём мы в данный момент говорим) пространством (ну хотя бы наполненным воздухом) мы называем предметом. Предмет нами выделяется в самостоятельный мир и начинает обладать всем лежащим вне его, как и мы обладаем тем же. *Самостоятельно существующие предметы уже не связаны законами логических рядов и скачут в пространстве, куда хотят, как и мы*».¹⁶⁷

Процедура здесь примерно следующая: совершается редукция (если угодно, феноменологическая) - предметы теряют смыслы, которые они имеют в «естественной установке», остается только то, что видят «голые глаза». Но дальше происходит не процесс конституирования смысла нашим сознанием, а все большее разделение «видящего» и «видимого»: предмет, увиденный голыми глазами, приобретает самостоятельное существование.

«В.: Если мы теперь не мир, то что же мы?

О.: Нет, мы мир. Т. е. я не совсем правильно выразился. Не то чтобы мы же не мир, но *мы сами по себе, а он сам по себе*».¹⁶⁸

Здесь можно вспомнить вопрос, который Ингарден постоянно задавал Гуссерлю - являются ли «текущие чувственные данные» реальными составными частями переживания: «...это красное пятно на периферии моего зрения - действительно ли это «сознание»? Является ли оно переживанием? Имеет ли оно Я-структуру?» Гуссерль соглашался с тем, что данные ощущения не имеют формы Я, что они чужды Я, но тем не менее настаивал, что они - реальные части сознания. «Почему? На это мне Гуссерль ответил так: ну неужели Вы думаете, что такие пятна, так сказать, сами разгуливают по миру?»¹⁶⁹

Можно сказать, что для Хармса предметы превращаются в такие самостоятельно разгуливающие «пятна» - при этом сам человек-наблюдатель трансформируется в «предмет»: «Человек же, наблюдающий совокупность предметов, лишённых всех четырёх рабочих значений, перестаёт быть наблюдателем, превратясь в предмет, созданный им самим. Себе он приписывает пятое значение своего существования». Человек, перестающий видеть в предмете «рабочие значения» - тот, кто прекращает «конституировать смыслы», а это, по Гуссерлю, отменяет саму суть сознания и предметности. Можно возразить, что предметы, раз о них что-то говорится, все равно даны в каком-то восприятии, а потому положение о невозможности «вещи самой по себе» остается в силе. Но «самостийностью» предмета у Хармса оказывается не некая сущность, а *реяние*, причем «реет» и тот, кем становится бывший наблюдатель, поскольку он теперь обладает только «пятым значением существования». Это реяние, оно же «скакание», не связанное никакой логикой, - возможность *чистого бессмысленного действия*, которое встречает такое же *чистое противодействие*:

«Теперь каждый отвечает за самого себя. Он один своей собственной волей приводит себя в движение и проходит сквозь других. Всё существующее вне нас перестало быть в нас самих. Мы уже не подобны окружающему нас миру. Мир летит к нам в рот в виде отдельных кусочков: камня, смолы, стекла, железа, дерева и т. д. Подходя к столу, мы говорим: Это стол, а не я, а потому вот тебе! - и трах по столу кулаком, а стол пополам, а мы по половинам, а половинки в порошок, а мы по порошку, а порошок в нам в рот, а мы говорим: это пыль, а не я, - и трах по пыли. А пыль уже наших ударов не боится».¹²⁰

Если Хармс акцентирует агрессивность вещей, Друскин просто описывает их самостоятельное, независимое, “вне-смысловое” существование:

Простая вещь сама есть

Течение вещи в себе есть

Собственные границы определяет

Сама собой управляет

<...>

Определенная форма ни от чего не зависит

Сама существует

Себя определяет

Собою управляет

Слова распались

Части словообразования

Обособились снова

Ходят слова.

Самостоятельные сущности

Самостоятельные вещи

Независимые вещи

Чужие вещи

Сами ходят вещи в разные стороны

Стороны - места

Разбросанные места

Случайное место.¹⁷¹

По словам В.А. Подороги, цель обэриутов - “не помешать предметам мира быть (существовать) так, как они *есть*, неназванные, безучастные, лишенные поддержки со стороны всего того, что мы называем человеческим»¹⁷²; Делез, давая определение эмпиризму, говорит о вещах “в свободном и диком состоянии, по ту сторону "антропологических предикатов””.¹⁷³ Чинари действительно хотят освободить вещи от антропологических предикатов: “Любой ряд предметов, нарушающий связь их рабочих значений, сохраняет связь значений сущих и по счету пятых. Такого рода ряд есть ряд *нечеловеческий* и есть *мысль предметного мира*”, - говорит Хармс в “Предметах и фигурах...”¹⁷⁴ Но столь же самостоятельным и нечеловеческим становится и слово, “пятое сущее значение” которого в системе понятий - “свободная воля слова”. Мысль предметного мира, выраженная словами - это “словесный ряд, человечески **БЕССМЫСЛЕННЫЙ**”.¹⁷⁵

Напомним, Друскин говорил, что бессмыслица для чинарей - это гносеологически-поэтический прием. Поэзия здесь вырастает из «гносеологии», а точнее - из опыта тотальной редукции, которая в некоторых аспектах смыкается с феноменологической, но идет гораздо дальше ее, на пределе как бы «выбрасывая» сознание за грань человеческого в какие-то другие способы существования. Разумеется, здесь нельзя говорить ни о каких *смыслах* и *предметах*, которые для чинарей - как и для Гуссерля - связаны со временем. Если для Гуссерля «зеркалом, в котором сознание видит свою «сущность», является время»,¹⁷⁶ и он пытается показать, как темпоральность связана с конституированием смысла, чинари отправляются в противоположную сторону - туда, где времени нет, а вместо мира и его восприятия можно обнаружить лишь *мерцание*:

«На самом деле предметы это слабое зеркальное изображение времени. Предметов нет. На, поди их возьми. Если с часов стереть цифры, если забыть ложные названия, то уже может быть время захочет показать нам свое тихое туловище, себя во весь рост. Пускай бегают мышь по

камням. Считай только каждый её шаг, забудь только слово каждый, забудь только слово шаг. Тогда каждый её шаг покажется новым движением. Потом, так как у тебя справедливо исчезло восприятие ряда движений как чего-то целого, что ты назвал ошибочно шагом (ты путал движение и время с пространством, ты неверно накладывал их друг над другом), то движение у тебя начнёт дробиться, оно придет почти к нулю. Начнется *мерцание*. Мышь начнет мерцать. Оглянись: мир мерцает (как мышь)»¹⁷⁷.

В начале работы мы сказали, что философские поиски чинарей - это нащупывание нового *плана имманенции*. Подчеркнем, что этот новый план имеет значение, возможно, не столько для философии как особого вида деятельности, сколько для нового мироощущения, иного способа существования. Делез полагает, что для современной философии характерно преодоление альтернативы временного - вневременного, исторического - вечного, частного - универсального: «Ни эмпирические частности, ни абстрактное универсальное, а *Cogito* для распавшегося мыслящего субъекта (*moi*). Мы верим в мир, в котором индивидуации лишены персонификации, особенности - доиндивидуальны: великолепие "безличного" (*on*)»¹⁷⁸. Не обсуждая здесь вопрос о том, насколько современная философия движется в указанном направлении, отметим, что такая характеристика вполне подходит для практики чинарей: как философской, так и нефилософской. Эту практику вслед за Введенским можно назвать *опытом непонимания*: «Если мы почувствуем дикое непонимание, то мы будем знать, что этому непониманию никто не сможет противопоставить ничего ясного. Горе нам, задумавшимся о времени. Но потом при разрастании этого непонимания тебе и мне станет ясно что нету ни горя, ни нам, ни задумавшимся, ни времени»¹⁷⁹.

Путь в «широкое непонимание» (Введенский) - это, возможно, и есть тот единственный смысл, который можно приписать деятельности чинарей в целом. Их тексты можно считать своего рода коанами, главное назначение которых - разотождествление «Я», разрушение любых идентичностей, погружение в опыт «мерцания». Во второй части этой работы мы попытаемся рассмотреть, как «работают» такие тексты, а также что такое для чинарей «время», «сон» и «соседние миры».

¹ «...Сборище друзей, оставленных судьбою». «Чинари» в текстах, документах и исследованиях в двух томах. Составление, статьи, комментарии Дмитренко А.Л., Сажин В.Н. Том первый. М., 1998. С. 231.

² [К вопросу о мерцании мира. Беседа с В.А. Подорогой](#) // Логос, 1993, № 4. С.139.

³ Там же. С. 6.

⁴ Токарев Д.В. Философские и эстетические основы поэтики Даниила Хармса. Автореферат дисс. на соиск. ученой степени докт. филол. наук. Специальность 10.01.01 – Русская литература. СПб 2006. На правах рукописи. С. 4.

⁵ См., напр.: Токарев Д.В. Даниил Хармс: философия и творчество // Русская литература, 1995, № 4.

В связи с изучением философской подоплеки обэриутского творчества отметим неопубликованную работу О. Карпаковой «Категории времени в культуре русского авангарда первой трети XX века: (Н. О. Лосский и обэриуты)». См. фрагмент этой работы в виде статьи: О. Карпакова. Н.О. Лосский и «обэриуты»: неомифология времени // Труды РАШ. Выпуск 1. М., 2004. Сс. 468-485.

В последнее время наметился явный интерес к сопоставлению представлений чинарей с различными философскими концепциями. Например, на конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Д. Хармса, прошедшей в Санкт-Петербурге 24-26 июня 2005 г., прозвучало несколько докладов соответствующей тематики: Корнелия Ичин рассматривала параллели трактатов Хармса некоторым положениям Аристотеля и «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна; Андрей Рымарь анализировал «иероглифы» чинарей, опираясь на работу М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание». См.: Столетие Даниила Хармса. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Даниила Хармса. СПб, 2005. На конференции, посвященной этому же событию и проведенной в декабре 2005 в Белграде, было еще несколько подобных докладов: Т. Йовович о Хармсе и аристотелевской теории корреспонденции, Е. Осташевского и Дж. Г. Лукарелли о Хармсе и философии матерматки. См.: Хармс-авангард. Материалы международной научной конференции «Даниил Хармс: авангард в действии и в отмирании. К 100-летию со дня рождения поэта». Белград, 2006.

6 М. Ямпольский. Беспамятство как исток (читая Хармса). М., Новое литературное обозрение, 1998. С. 14.

7 [К вопросу о мерцании мира. Беседа с В.А. Подорогой](#) // Логос, 1993, № 4. С.142.

8 Там же. С.143.

9 «Обэриуты» - название достаточно кратковременного поэтического объединения, а чинари - «эзотерическое» обозначение узкой группы друзей, в которую, наряду с поэтами А. Введенским, Д. Хармсом и Н. Олейниковым, входили философы Я. Друскин и Л. Липавский. См. об этом: М.Б. Мейлах. К чинарско-обэриутской контроверзе // Александр Введенский и русский авангард. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А. Введенского. СПб, 2004. Сс. 94-100.

10 Жиль Делез, Феликс Гваттари. Что такое философия? Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М; СПб, 1998. Сс. 48-49.

11 Там же. Сс. 55-56.

12 Там же. С. 56.

13 Там же. С. 57.

14 «...Сборище друзей...». Т. 1. С. 67.

15 Жиль Делез, Феликс Гваттари. Что такое философия? С. 57.

16 «...Сборище друзей...». Т.1. С. 81.

17 «...Сборище друзей...». Т.1. С. 96.

18 Там же. С. 97.

19 Липавский, по всей вероятности, был знаком с концепцией времени у Аристотеля, он спорит с ним в одном из фрагментов: “Время не есть мера или счет движения, как пишет Аристотель, это очень неточно. Правильнее: время есть степень (сравнение) изменчивости, пестроты мира. Но как представить изменчивость вне, до временной линейки, гребешка? Это и есть неразрешенная задача о природе времени, его сводимости” // «...Сборище друзей...». Т.1. С. 124. Мы полагаем, что и Хармс мог узнать об этой концепции от Липавского или непосредственно из источника, а не только из книги П. Успенского, как считают комментаторы (см. ниже, прим. 101).

20 «...Сборище друзей...». Т.1. С. 97.

21 Там же. С. 98.

22 Там же. С. 128.

23 Там же. Сс. 219-220.

[24](#) [К вопросу о мерцании мира. Беседа с В.А. Подорогой](#) // Логос, 1993, № 4. С. 143.

[25](#) Жиль Делез, Феликс Гваттари. Что такое философия? С. 64.

[26](#) «...Сборище друзей...». Т. 1. С. 174.

[27](#) Л. Липавский. Разговоры // «...Сборище друзей...». Т. 1. Сс. 174-253.

Основные участники "Разговоров": Л. Л. - Леонид Липавский; Д. Х. - Даниил Хармс; Н. М. - Николай Макарович (Олейников); А.В. - Александр Введенский; Н. А. - Николай Алексеевич (Заболоцкий); Я. С. - Яков Семенович (Друскин); Д. Д. - Дмитрий Дмитриевич (Михайлов - друг Липавского. университетский преподаватель и автор книг о городах); Т. А. - Тамара Александровна (Липавская - жена Л. С. Липавского).

[28](#) «Задача: достать упавшую в дымоход вьюшку; рукой не дотянуться, так как дымоход делает петли. Ответы: Л.Л.: Привести слона из зоосада, он достанет хоботом. Д.Д.: Опустить на веревке кошку, она вцепится когтями. Д.Х.: Чтобы она вцепилась, над сначала воспитать в кошке условный рефлекс на чугун. Это не трудно; надо натирать все металлические вещи в комнате мышами» // «...Сборище друзей...». Т. 1. С. 191.

[29](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. с. 330 (запись 1950 г.). Ст. – художник В. Стерлигов.

[30](#) Я. С.: Четыре важных вещи, которые я хочу сообщить. I. Миру присуща приблизительность; поэтому никогда не надо говорить точно, в числах. II. Страх - порождение расстояния; представление смерти - представление бесконечного расстояния. III. Мир определяется всего несколькими знаками, как-то - небытие, время, смерть, деревья или вода. IV. Сознание не подвержено ограничениям пространства и времени, оно может быть сразу в разных местах, следовательно возможно, что оно одно для всех людей и каждому кажется, что оно именно его» // «...Сборище друзей...». Т.1. С. 229.

[31](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 230. Курсив наш (в тех случаях, когда это не отмечено, все выделения – авторские).

[32](#) Там же. Сс. 241-242.

[33](#) Там же. С. 214.

[34](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 214.

[35](#) «...Сборище друзей...». Т.1. Сс. 705-725. Трактат датирован 1929 г.

[36](#) Там же. С. 224.

[37](#) «Д. Х.: Среди нас есть такие, путь которых уверен и ясен. У них есть профессия. Другие в очень рискованном положении: они как бы создают новые профессии. Конечно, у нас в чем-то, в чутье, есть преимущество перед настоящими учеными; но нет необходимого - знаний. Наше общество можно вернее всего назвать обществом малограмотных ученых» // «...Сборище друзей...». Т.1. С. 233.

[38](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 233.

[39](#) Там же. С. 224.

[40](#) Там же. С. 220.

[41](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С.186.

[42](#) Там же. С. 186.

[43](#) Я. Друскин. Чинари. Авто-ритет бессмыслицы // «...Сборище друзей...». Т.1. С. 46.

[44](#) Там же. Т.1. Сс. 47, 48.

[45](#) Борис Шифрин. «Я озадаченное» в поэтике Даниила Хармса // Столетие Даниила Хармса. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Даниила Хармса. СПб, 2005. С. 238.

[46](#) Д. Хармс. Полное собрание сочинений. Записные книжки. Дневник. Книга 1. СПб, 2002. С. 91 (записная книжка 18 октября 1926-13 мая 1927 г.). Здесь и далее в текстах Хармса и Введенского сохраняется орфография авторов.

[47](#) Д. Хармс. ПСС. Записные книжки. Дневник. Книга 1. СПб, 2002. С. 91.

[48](#) Там же. С. 129.

[49](#) Там же. С. 129.

[50](#) Там же. С. 130. Здесь есть противоречие с более ранней записью: «26 ноября ночь на 27 н. Достали эфир с какимито примесями. Дома маме было не хорошо от запаха. Я понюхал первый раз» (там же, с. 105).

[51](#) Там же. Сс. 130-131.

[52](#) Заметим, что такое состояние, возможно, было у Хармса определенным видом «люминофании» («как на электрической станции»). См. об этом: М. Элиаде. Мефистофель и андрогин // Мирча Элиаде. Азиатская алхимия. М., 1998. Сс. 330-376.

[53](#) Михаил Друскин. Каким его знаю // Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 30.

[54](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 397.

[55](#) К вопросу о мерцании мира. Беседа с В.А. Подорогой // Логос, 1993, № 4, с.145. Ср. с тем, что пишут М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский: «Структура сознания есть фактически внеличностное, квазипредметное состояние бытия. Говоря метафорически, структура сознания есть некоторое "заделывание дыр бытия", "дыр", оставляемых причинно-следственными агрегатами. В этой квазипредметно структурированной "дыре" (которая другой структуры не имеет, потому что она дыра) есть целостные структуры сознания» // М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символикe и языке. М, 1997. С. 77.

[56](#) Андре Бретон. Манифест сюрреализма. Пер. Л. Андреева и Г. Косикова // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М., 1986. С. 45.

[57](#) Там же. С. 46.

[58](#) «...Сборище друзей...». Т.1. Сс. 217-218.

[59](#) О влиянии феноменологии на интуитивизм Лосского и о дебатах по этому поводу см., напр.: В.Л. Лехциер. О влиянии феноменологии Ф. Brentano и Эд. Гуссерля на интуитивизм Н.Лосского и философскую психологию С. Франка (общая постановка проблемы) // Философия, № 3, 2003 г.

[60](#) Кроме того, мы находим здесь упоминания книг А. Бергсона «Материя и память. Исследования об отношении тела к духу. Непосредственные данные сознания, т. II. Творческая эволюция» и «Смех в жизни и на сцене», неокантианца А. И. Введенского «Психология без всякой метафизики», основателя баденской школы неокантианства В. Виндельбанда «Прелюдии. Философские статьи и речи» (пер. с нем. С. Франка), представителя русской ассоциативной психологии и т. н. монодуализма Н.Я. Грота «Психология чувствований в её истории и главных основах» и рецензия на неё неолейбницианца А. А. Козлова.

[61](#) Токарев Д.В. Философские и эстетические основы поэтики Даниила Хармса. Автореферат дисс. на соиск. ученой степени докт. филол. наук. Специальность 10.01.01 – Русская литература. СПб 2006. На правах рукописи. Сс. 11-12.

[62](#) Токарев Д.В. Философские и эстетические основы поэтики Даниила Хармса. Автореферат дисс. на соиск. ученой степени докт. филол. наук. Специальность 10.01.01 – Русская литература. СПб 2006. На правах рукописи. С. 11.

[63](#) М. Ямпольский. Беспмятство как исток (читая Хармса). М., Новое литературное обозрение, 1998. С. 19.

[64](#) В 1995 г. был опубликован трактат Я. С. Друскина «Видение невидения», в аннотации к которой говорится: «Изолированный от своих западных коллег, он создал религиозное экзистенциальное философское учение, отчасти близкое Кьеркегору и Гуссерлю, однако расходящееся с ними в ряде существенных положений» // Яков Друскин. Видение невидения. Альманах "Зазеркалье" II. СПб. 1995. В рецензии на эту публикацию А. Козырев делает несколько сопоставлений философии Гуссерля и Друскина и, в частности, пишет об их отношении к феноменологической редукции: «Феноменологическая редукция, этот своеобразный пост мысли, сродни очищению сознания, только не от соблазнов, как в опыте аскета, а от всякой предметности. Феноменолог должен произвести внезапный и резкий переход от естественного мира к миру сознания, миру смыслов. В "Кризисе европейских наук" Гуссерль замечает, что такой поворот сродни религиозному обращению. Но Друскин настаивает, упрекая Гуссерля в недостатке рвения: не сродни, а есть самое настоящее религиозное обращение. «Строго научная» феноменология и ее язык как бы используются им для обоснования религиозного экзистенциализма, например в описании эсхатологичности моего "сейчас"» // Алексей Козырев. Философ из Зазеркалья. Рец. на: Яков Друскин. Видение невидения. Альманах "Зазеркалье". II. СПб. 1995 // «Новый мир» 1997, № 4.

[65](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 420 (запись 1957 г.).

[66](#) Публикуя в «Сборище друзей...» «Теоцентрическую антропологию», написанную в 1964 г., составители так обосновывают это отступление от принятых для данного издания хронологических рамок 20-х-30-х гг.: «Мы считаем эту работу принципиально важной для настоящего издания, поскольку она содержит многие идеи, представленные в более ранних работах «чинарского» периода, и концептуально их обобщает» // «...Сборище друзей...». Т.1. С. 1062.

[67](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С.865.

[68](#) Там же. С.876.

[69](#) «...Сборище друзей...». Т.1. Сс. 718-719.

[70](#) Разговоры вестников <Третий разговор - *О деревьях*>; втор. пол. 1932-1933 // «...Сборище друзей...». Т.1. С. 771.

[71](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 1053.

[72](#) Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 67.

[73](#) Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. Пер с немецкого Д.В. Складнева. СПб, 1998. С. 77.

[74](#) ОБЭРИУ <декларация> // Ванна Архимеда / Сост. А. А. Александров. Л., 1991. Сс. 457-458.

[75](#) Роман Ингарден. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. Лекции 1967 г. в Осло. Перевод А. Денежкина и В. Куренного. М., 1999. С. 55.

[76](#) Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. Сс. 77-78.

[77](#) Эдмунд Гуссерль. Амстердамские доклады. Пер. с нем. А.В. Денежкина // Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. М., 2005. Сс. 320, 321.

[78](#) Там же. С. 314.

[79](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 112.

[80](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С.841.

[81](#) Там же. С. 840.

[82](#) Там же. С.832.

[83](#) Там же. С.831.

[84](#) Роман Ингарден. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. С. 168. Курсив наш.

[85](#) Там же. С. 172.

[86](#) «...Сборище друзей...». Т. 2. С. 333.

[87](#) Там же. Сс. 332, 333.

[88](#) «...Сборище друзей...». Т. 2. С. 396.

[89](#) Там же. С. 399.

[90](#) К вопросу о мерцании мира. Беседа с В.А. Подорогой // Логос, 1993, № 4. С.148. Здесь, возможно, стоит вспомнить и рассуждения самого Л. Витгенштейна о «Я солипсизма» как о «границе». К. Ичин в статье «<<Логико-философский трактат>> по Хармсу» сопоставляет «Мыр» с рассуждениями Витгенштейна о солипсизме: Корнелия Ичин. «Логико-философский трактат» по Хармсу // Столетие Даниила Хармса. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Даниила Хармса. СПб, 2005. С. 95. Мы немного дополняем ее сопоставление. Витгенштейн цитируется по: Л. Витгенштейн. Философские работы. Ч.1. Пер. с нем. М.С. Козловой. М., 1994. Витгенштейн говорит: «Я есть мой мир (микрокосм)» (5.63) - но при этом «субъекта в некоем важном смысле этого слова вообще не существует» (5.631); «субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира» (5.632). Эта граница, или «Я солипсизма», говорит Витгенштейн, «сжимается до непротяженной точки, остается же соотношенная с ним реальность» (5.64). Такая соотношенность очень близка, на наш взгляд, бытию гуссерлианского трансцендентального эго - только Витгенштейн называет его метафизическим субъектом: «философское «Я» - это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница - а не часть - мира» (5.641).

[91](#) К вопросу о мерцании мира. Беседа с В.А. Подорогой // Логос, 1993, № 4. Сс.148, 149.

[92](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 112.

[93](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 111. Курсив наш.

[94](#) Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 176.

[95](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 112.

[96](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 112.

[97](#) Роман Ингарден. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. С. 192.

[98](#) Там же. С. 193.

[99](#) «...Сборище друзей...». Т. 2. С.336.

[100](#) «...Сборище друзей...». Т. 2. С.71.

[101](#) «Заглавие возможно интерпретировать как антоним аристотелевскому термину «теперь», означающему связующее звено между предыдущим и последующим временем» // «...Сборище друзей...». Т. 2. Сс. 629-

630. Комментаторы полагают, что Хармс почерпнул аристотелевские идеи из книги П.Д. Успенского «Tertium organum: Ключ к загадкам мира» (Изд. 2-е, ПГ, 1916. с. 76-77), но мы думаем, что он мог узнать об аристотелевских рассуждениях о времени, например, от Липавского (см. выше примечание 19).

[102](#) «...Сборище друзей...». Т.1. Сс. 670-671.

[103](#) Жиль Делез. Различие и повторение. С. 11.

[104](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 254.

[105](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 940.

[106](#) Там же. С. 939.

[107](#) Там же. С. 941.

[108](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 941. Ср. знаменитую концовку «Логико-философского трактата» Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (7).

[109](#) Там же. С. 941.

[110](#) Там же. С. 939.

[111](#) Л. Липавский. Исследование ужаса // «...Сборище друзей...». Т.1. С. 76.

[112](#) Эдмунд Гуссерль. Собрание сочинений. Том III (1). Логические исследования: Исследования по феноменологии и теории познания. Пер. с нем. В.И. Молчанова. М., 2001. Сс. 78-79. Выделение курсивом - авторское, жирным шрифтом - наше.

[113](#) «...Сборище друзей...». Т.1. Сс. 852, 935, 934.

[114](#) Д. Хармс. ПСС. Записные книжки. Дневник. Книга 1. СПб, 2002. С. 170 (запись 1930 г.).

[115](#) Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. Пер с немецкого Д.В. Складнева. СПб, 1998. С. 99.

[116](#) Там же. С. 99. Курсив наш.

[117](#) Там же. С. 100.

[118](#) Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 236. Курсив наш.

[119](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 823.

[120](#) Ср.: «...все акты вообще – тоже и акты душевного, и акты воли – суть акты «объективирующие», изначально «конституирующие» свои предметы» // Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 257.

[121](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 824.

[122](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 774.

[123](#) Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 201.

[124](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 854.

- [125](#) Там же. С. 909.
- [126](#) Там же. С. 885. Курсив наш.
- [127](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 555.
- [128](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 937.
- [129](#) Там же. С. 837.
- [130](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 838. Курсив наш.
- [131](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 831.
- [132](#) Там же. С. 771.
- [133](#) Там же. С. 938.
- [134](#) Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 123.
- [135](#) Там же. С. 200.
- [136](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 841. Подробное рассмотрение представлений чинарей о времени предполагается во второй части данной работы.
- [137](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 772.
- [138](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 805.
- [139](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 773.
- [140](#) Там же. С. 838.
- [141](#) Там же. С.838.
- [142](#) Там же. С. 939.
- [143](#) «...Сборище друзей...». Т.1. Сс. 936-937.
- [144](#) «...Сборище друзей...». Т.1. Сс. 839, 838.
- [145](#) Там же. С. 771.
- [146](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 531. Суммировать отношение Друскина к философскому исследованию можно таким фрагментом: «В исследовании не должно быть одной непрерывной линии. Рассуждение местами должно прекращаться, в определенном месте цепь выводов должна быть оборвана. Мысль не должна быть доведена до конца, стать вполне ясной. Система не должна объяснять всего, что-либо должно остаться вне системы - это последний остаток. Такая система будет неоднородной. Однородная же система, объясняющая все, пригодна ко всем случаям, неопределенна - это пустая система, она не имеет отношения к прикасанию. <...> Поэтому в исследовании должно быть несколько начал и концов, то есть должны быть паузы или остановки. Также и в искусстве, например, в аллемандах Баха» // «...Сборище друзей...». Т.1. С. 936-937. Ср. высказывание Друскина о его собственных философских текстах: «...Л. И Н.М. сказали, что мои вещи поэтичны. Я бы сказал: музыкальны. Критерием музыкальности я пользуюсь и в самых абстрактных вещах» // Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С. 542.
- [147](#) Роман Ингарден. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. С. 173.

- [148](#) Там же. С. 165.
- [149](#) Там же. С. 165. Курсив наш.
- [150](#) Яков Друскин. Дневники. СПб, 1999. С.558.
- [151](#) Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. Сс. 123-124.
- [152](#) В. И. Молчанов. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М, 1998. С. 56.
- [153](#) Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. С.191.
- [154](#) Там же. С. 221.
- [155](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 103.
- [156](#) М. Ямпольский. Беспамятство как исток (читая Хармса). М., Новое литературное обозрение, 1998. С. 18.
- [157](#) М. Ямпольский. Беспамятство как исток (читая Хармса). М., Новое литературное обозрение, 1998. С. 20.
- [158](#) М. Ямпольский. Беспамятство как исток (читая Хармса). М., Новое литературное обозрение, 1998. С. 20.
- [159](#) В «свободной воле предмета» слышны отголоски учения Лосского с его идеей субстанциальных деятелей. Лосский относит термин «субстанциальный деятель» отнюдь не только к человеку, но и к животным, растениям и т.д. «вплоть до электронов и, может быть, еще более элементарных существ, которые будут открыты» (Н.О. Лосский. Общедоступное введение в философию. Посев, 1956. С. 47); при этом основная характеристика такого деятеля - свободная воля.
- [160](#) «...Сборище друзей...». Т.2. С.334.
- [161](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 186.
- [162](#) См., например, анализ хармсовского текста «О явлениях и существованиях № 2», само авторское название которого отсылает к кантовской терминологии: Кобринский А. А. Поэтика ОБЭРИУ в контексте русского литературного авангарда. М., 1999. Ч. 1. С. 89.
- [163](#) Иммануил Кант. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н.О. Лосского (в ред. Ц. Г. Арзаканяна и М. И. Иткина). М., 1994. С. 61.
- [164](#) Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 1999. С.91.
- [165](#) Там же. Сс. 109-110.
- [166](#) «...Сборище друзей...». Т.2. С. 327.
- [167](#) «...Сборище друзей...». Т.2. С. 328. Курсив наш.
- [168](#) «...Сборище друзей...». Т.2. С. 329. Курсив наш.
- [169](#) Роман Ингарден. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. С. 176.
- [170](#) «...Сборище друзей...». Т.2. С. 329.
- [171](#) «...Сборище друзей...». Т.1. Сс. 678-679.

[172](#) [К вопросу о мерцании мира. Беседа с В.А. Подорогой](#) // Логос, 1993, № 4. С.144.

[173](#) Жиль Делез. Различие и повторение. С. 11.

[174](#) «...Сборище друзей...». Т.2. С. 335. Курсив наш.

[175](#) Там же. С. 335.

[176](#) В. И. Молчанов. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М, 1998. С. 60.

[177](#) «...Сборище друзей...». Т. 1. С.544. Курсив наш.

[178](#) Жиль Делез. Различие и повторение. С. 11.

[179](#) «...Сборище друзей...». Т.1. С. 542.