

А. А. Грякалов

НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ: СОБЫТИЕ И РЕФЛЕКСИЯ¹

В статье предложен анализ актуального концепта неопределенности. Данный концепт инвариантно значим для философии, культуры, группового и личного самоосуществления социальных субъектов. Неопределенность рассмотрена как событие и рефлексия, что позволяет понять ее онтологические, гносеологические и эτικο-эстетические аспекты. Демонстрируются принципиальные различия, сопоставимость и преемственность философских интерпретаций неопределенности в классическом и современном контексте. Осуществлен семантический и категориальный анализ терминов, близких по смыслу к понятию неопределенности. Показано, что именно внимание к этическим и эстетическим аспектам неопределенности открывает наибольшие возможности для ее рефлексии и прогностики освоения. В конечном счете тема неопределенности обращена к проблематике преодоления постмодернистского релятивизма и осмыслению конструктивных «жестов» родового единства философии во множестве направлений и течений современной мысли. Библиогр. 14 назв.

Ключевые слова: неопределенность, рефлексия, топологическая субъективность, феноменологический анализ, производство смысла, поэтический язык, эстетический опыт.

A. A. Gryakalov

UNCERTAINTY: EVENT AND REFLECTION

The article offers an analysis of the contemporary concept of uncertainty. This concept is of invariant significance for philosophy, culture, group and personal self-fulfillment of social actors. Uncertainty is considered as event and reflection, which gives the opportunity to understand its ontological, epistemological and ethical-aesthetic aspects. Fundamental difference, comparability and continuity of philosophical interpretations of uncertainty in the classical and modern context are shown. The article provides a semantic analysis of categorical terms close in meaning to uncertainty. It is shown that attention to ethical and aesthetic aspects of uncertainty is what provides the greatest opportunity for reflection and foresight activities. Ultimately, uncertainty is about overcoming post-modern relativism and conceiving of meaningful gestures of «descent» unity of philosophy in many directions and currents of contemporary thought. Refs 14.

Keywords: uncertainty, reflection, topological subjectivity, phenomenological analysis, the production of meaning, poetic language, aesthetic experience.

Рост интереса к непереваемости религиозного опыта, языка, словаря или ментальности, равно как и рост интереса к опыту травмы, насилия или террора, говорит о возрастании *неопределенности*. Открывается некая чистая возможность осуществления, которая утрачена или кажется полностью реализованной в предшествующих определениях, в том числе в личном опыте: «Необходимо понять, что неопределенность является неотъемлемым условием свободной, продуктивной и счастливой жизни человека» [1, с. 6]. И если для классической позиции «неопределенный фон» выступал как энергетический резервуар достаточно ясных переживаний и смыслов, где неопределенность непосредственно очевидна и где сам собой

Грякалов Алексей Алексеевич — доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48; alexagr@mail.ru

Gryakalov Alexey A. — Doctor of Philosophy, Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, 48, nab. r. Moiki, St. Petersburg, 191186, Russian Federation; alexagr@mail.ru

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 14-03-00575).

подразумевался ответ о ясности, красоте и космической определенности, то для современности неопределенное выступает как знак разрыва между космосом и существованием — это зона деструкции, смещения, отсутствия гармонии, появление непоименованного и даже принципиально неименоваемого.

Представляется ни с чем не соотносимое, но, несомненно, существующее. И эта несоотносимость разрушает классическую возможность «понять» неопределенность через что-то другое — порядок, космос, понятие, соборность, ценностный универсум. Открывается непонятное, иногда — ужасающее, ни к чему не сводимое. И в первом приближении ясно только одно: неопределенность не просто «занимает место» какой-либо определенности — напротив, неопределенность ополчается на любое определенное, становящееся радикально недостаточным. Парадоксальным образом неясной и более не способной к порождению переживаний и смыслов оказывается находящаяся на переднем плане фактичность определенности, не удовлетворяющей ни существование, ни мысль: недостаточным предстает поименованное видимое. В таком понимании неопределенность более не выступает аналогом других характеристик мысли и существования — выявляется ее собственная экзистенциальная и эпистемологическая значимость, что порождает острейшие вопросы о ступенях свободы: «Свобода стремится к неопределенности, насилие же всегда определено. Каждая ступень свободы рождает с необходимостью новую форму насилия» [2, с. 225].

Неопределенность соотносима с пониманием пределов в культуре, телесности, языке, эстетическом опыте и самой расположенности — *уместности* — мысли. Неопределенное в таком случае представлено на фоне естественной или символической нормы: границы *тела* не могут расширяться до бесконечности, что отмечено уже И. Кантом, а *текст* способен сопротивляться безответственным попыткам смещения смысла. Но неопределенное всегда нарушает упорядоченный мир размерностей — может стусевывать определенность зримыми фигурами существа-гиганта или существа-литоты. Определенными социальные сущности становятся в обстоятельствах, когда тела сообществ «сжаты» *пост-травматическим* опытом войны, «котлованом» или *социальным аутизмом*. Только в случае локализации можно говорить о сущностной прогностике и переживании неопределенности: посттравматический опыт войны или депортации по-разному переживается в ситуациях различной культурной и конфессиональной определенности [3, с. 102–103]. Является ли неопределенность знаком новых — *собственных* — отношений, новых свойств опыта существования и рефлексии, или выступает «формой стяженности» других отношений, свойств и качеств существования и рефлексии?

В «общем плане» рефлексия неопределенности представляется актуальной формой выхода из ситуации *постмодернистского релятивизма*. И для начала имеет смысл показать действие неопределенности — отыскать за разными ее проявлениями *нечто* общее, но несводимое к сумме позиций. Следующий шаг состоит в том, чтобы понять, как *метафоры* и *образы* неопределенности возникают «внутри» рефлексии определенности или на ее фоне, — только будучи отрефлексированной, неопределенность ретроактивно попадает в жизненное пространство начала, хаоса или абсурда.

Каков топос неопределенности: локализована ли она в одном «месте смещения» как *переход*, *слом*, *трансгрессия*, *шов*, *рассеяние*, *исчезновение* или может быть отнесена к рефлексивной или экзистенциальной позиции в целом?

И далее: каков статус неопределенности? Если она сближена со случаем, то не оказывается ли она, как писал Гегель, «чистой определенностью непосредственности» [4, с. 14]? В таком случае неопределенность действует как некое «безразличное бытие», которое способно существовать вне всякой связи с субъектом. Это как бы особого рода иллюзия: *видимость* предстает как «*непосредственная рефлексия*» (Гегель). А если субъективность рассматривается как проекция субъекта, то всё, что понятийно не связано с субъектом, оказывается иллюзорным. На фоне рефлексии сущностей неопределенность, стало быть, — лишь особый ярлык того, что названо «непосредственной определенностью». Следовательно, она является всем тем, что в классической традиции может быть также названо *видимостью*. В контексте классической рефлексии сущностей работа современной актуальной неопределенности заключалась бы лишь в тупом упорстве слежки за *возникновением, отрицанием и возвращением* видимостей — в фиксации непосредственного бытия в рефлексии, в поэтическом языке, в экзистенциальном или информационном пространстве.

Утрата субъекта — его смещение, рассеяние, децентрация — приводит к неопределенности. Необходим, стало быть, *онтологический жест* постижения и понимания неопределенности — вне действия подобного онтологического утверждения эпистемологические и антропологические следствия неопределенности оказывались бы лишь ее временным «приручением». Ведь если неопределенность разворачивается «во времени» эпистемологии или антропологии, она приобретает по преимуществу *темпоральный* смысл и оказывается доступной для феноменологического анализа. В таком понимании она, во-первых, может быть маркирована на фоне утраты или смещения предшествующей определенности посредством осуществления серии редукций, а во-вторых, могла бы быть установлена как феномен.

Но что если актуальная неопределенность принципиально *незйдетична* или *внезйдетична*?

Именно тут встает вопрос об *онтологическом жесте* как событии мысли, способной актуально предстать неопределенности. Неопределенность выступает как нечто большее, чем мысль о ней, она не сводится к «мышлению неопределенности». Неопределенной случайностью нельзя управлять — ее можно только объяснять вслед. Но сам *случай* может быть включен в рефлексию неопределенности: *случайность* приобретает концептуальный смысл, становясь проявлением дорефлексивной энергии существования. «Снимается» ли неопределенность следующей во времени определенностью или представляет собой *зияние, провал, фактичность*? В какой степени «внутренний дух события» (Гегель) *нуждается* в неопределенности?

Во второй книге «Наука логики» («Учение о сущности») Гегель говорит о формальной действительности как непосредственной, неререфлектированной действительности. Неопределенность возможна, но это лишь момент абсолютной формы — то, что только положено или только возможно. Неопределенность выступает как «*беспокойство становления*» (Гегель). Только внутренним духом события нечто само по себе мелкое и случайное может быть определено как его повод — т. е. положено в основание чего-то определенного. Иными словами, неопределенность приобретает *значимость-вслед* — *оживает* в комментарии. Таким образом, можно сказать, что актуальная неопределенность во многом наследует классической теме определенности. Впрочем, это только одна сторона дела.

В актуальной рефлексии неопределенности на первый план выходит то, что казалось второстепенным и несущественным. Именно «пребывание на пределе» вводит мысль или судьбу в состояние неопределенности. Она выступает особенной формой опосредования и организации смысла — актуализирует особые состояния рефлексии и существования. Поэтому имеет смысл говорить не только о конкретной *неопределенности*, а о *неопределенном*. Может показаться, что при этом восстанавливается «метафизический сюжет», но дело вовсе не сводится к идеям *сущностной* определенности.

В письме, которое приводит Рюдигер Сафрански, Хайдеггер говорил о необходимости «жить всецело перед лицом ночи и зла — следуя своему сердцу». Необходимо осознать тему «выдвинутости в ночь». Речь о неопределенном — «ночном измерении бытия». Каждое ответственное размышление рождается из *ночи*, которую называют хаосом, злом или предельно приблизившимся апокалипсисом, — не только *нашего* (В. В. Розанов), но любого определенного времени. И речь не идет, как может казаться, о чем-то принципиально бесформенном: «Под хаосом Ницше понимает не просто запутанное в сумятице, не то неупорядоченное, которое возникает из пренебрежения всяческим порядком, а то напирющее, устремляющееся, взволнованное, чей порядок *сокрыт*, чей закон мы не можем узнать напрямую. “Хаос” есть наименование для самобытной пред-проекции (*Vorentwurf*) мира в его целом и его властвования» [5, с. 489]. И *белые ночи* у Достоевского — одновременно прояснение и сокрытие. Ведь жизнь неопределима — новое «блуждающее истинное высказывание» (Ален Бадью) произведено именно под знаком немислимого. При всей ее новизне жизнь ретроактивно обращена к истокам не в плане установления подлинности — истоки затеряны «во тьме», а в смысле восстановления самой возможности смысла. Дневной *пересмотр* ночного — всегда возвращение, интерпретация обращает к истоку, достраивая фрагмент до сферы, интерпретация — одновременно же и поэма.

Возникает *форма-как-таковая* — маркирование самих возможностей смысла. Именно в *поэтическом языке* — из него разовьется идея *литературности*, а потом концепты *текста*, *дискурса*, *письма* — существует неопределенное «ночное представление». Оно позволяет входить в себя не только тем, кто способен внимательно всматриваться и вслушиваться в бытие, — этого мало, — но тем, кто при полном осознании неопределенности и опасности ночи не ведает страха. Почему так важна звуковая сторона *поэтического*? Потому что в *ночном* не многое можно разглядеть — многое неопределенное можно только расслышать. Больше вопросов, чем ответов («Что ты значишь?»).

Можно сказать, что неопределенность способна предстать как особого рода *текучесть*: язык такой энергии предстает как ритмический «поток сознания» — всеобщее предсказание и становление, где «дискретные» языковые данности как бы растворяются в континуальности (А. Ф. Лосев). Гераклитовская максима *сухости* («сухая душа — мудрейшая») и слова о «влажной душе» упившегося пьяным человека тематизируют *неразумность*: сухая душа возвышенна, а душа неразумного человека отягчена и принижена. Но *влажность* имеет двойное измерение: с одной стороны, влажность соотносена с человечностью, а с другой — способна расслаблять сознание. Во всяком случае, влажное понимается как то, что льется, способно гибко прокладывать себе дорогу — приспосабливаться к месту, быть уместным. Влажность соотносена со страстностью и опьяненностью любовью, гибкостью, текучестью:

«... “влажный стиль” — это стиль подвижный и живой, чуждый строгости и назидательности, прихотливый, чувственный» — метафоры текучести в евангельском контексте получают дополнительные коннотации образа «живой воды, текущей в жизнь вечную» [6, с. 67, 72]. Текучесть и жизненность (человечность) — несомненные достоинства, но это же и некоторое — *неопределенное* — расслабление ума, его нестабильность и неустойчивость, зависимость от сопутствующих обстоятельств, незащищенность перед театральностью, неустойчивость перед прелестью чувства, слова или идеи, избыточная публичность.

Признание феномена духовного опыта противопоставлено у Н. А. Бердяева *определенной* тирании «средне-нормального сознания» — мещанскому сознанию «этого мира». Духовный опыт не признает разделения предметного и духовного: подлинный религиозный и мистический опыт свидетельствует о том, что личность не есть замкнутая субстанция — в ней скрыты бесконечные возможности, перед ней раскрыт бесконечный мир, она есть резервуар духовной энергии (Н. А. Бердяев). В духовной жизни личное и сверхличное антиномически соединены, сверхличное не снимает личного, личное перерастает в сверхличное, не отрицая там себя.

Полнота переживания божественного присутствия в сакральном опыте сектантов при всей избыточности мистико-эротического пафоса актуализирует присутствие *гностического* знания. Конкретные корреляции определенности и неопределенного могут быть различны, но во всех случаях неопределенность существования в экономике субъективности стремится предстать проясненной: «Во всякое мгновение субъективный индивид стремится избежать боли и кризиса, связанных с принятием решения, иными словами — стремится сделать проблему по возможности объективной» [7, с. 141]. *Белые ночи* — зона перехода, междумирия, временно-го проявления силы, что сменяется вопросами без ответов; здесь разворачиваются практики самообнаружения как осмысление непрерывной тематизации переживаний — своеобразная восходящая герменевтика неопределенности, в которой герой стремится найти смысл существования.

В связи с этим обратимся к еще одному классическому представлению об определенности. «Одно, определенное как [нечто] простое, предмет, есть сущность, безразлично, воспринимается он или нет; процесс же восприятия как движение есть то непостоянное, которое может быть или не быть, а также то, что несущественно» [8, с. 60]. Простота всеобщего как «вещность вообще» (*среда*) содержит в себе равноправно присутствующее множество определенностей, которые не растворяются друг в друге. «Так как каждое свойство само есть простое соотнесение себя с собою, оно оставляет другие свойства в покое и соотносится с ними только посредством безразличного “также”» [8, с. 60]. *Вещность* совокупляет свойства, но то сознание, которое только «принимает ее», может неправильно постигать вещь и впадать в иллюзию.

Иными словами, отдельный человек пребывает в потенциальной опасности: осознавая определенное единство в предметном и телесном мире, он может оказываться на пути исполнения чужого и чуждого ему существования. Только *понятие* вводит определенность истинного единства во множественность вещиности: вещь должна быть понята как устойчивое существование многих разных и независимых свойств. Но возможное «сведение этих свойств в одно» относимо только к сознанию, которое поэтому не должно допускать, чтобы они совпали в «одно» в вещи. Определенное единство вещи согласно такой позиции — это данность *сознания*.

Однако в опыте модерна с его вниманием к темам *утверждения* и *силы* представления об определенности («одно»), конституируемой в понятии, будут отвергнуты. Речь пойдет об особом рода неопределенной сверхсубъективности, но не суммарного или коммуникативного порядка. Субъект положен вне-субъективно или сверхсубъективно: как «то, что, будучи субъективно — в нем и ему подобно, — субъект превосходит» [8, с. 57]. Человечность состоит в превосхождении — в создании несоизмеримой с обыденностью энергетике как особого рода бесконечной субъективности, которая имеет собственные топосы существования. Вот почему музыка или ориентированная на музыку поэзия способны представлять «метафизическое как таковое». Это как бы не вполне определенная форма чувственной интуиции — пространственно она некоторым образом определена в произведении. Возможные наполнения субъективности уже *предположены*: «Музыка, иначе говоря, доводит *айстезис* до его предела: она вызывает бесконечно парадоксальное чувство — ощущение условия вообще любого чувствования, словно ей выпала невозможная задача представлять трансцендентальное, то есть чистую возможность самого представления» [8, с. 62]. При этом высказываемая истина нигде *определенно* не расположена — скорее, она взывает к несвершенному, незавершенному — незавершимо.

Как можно иметь дело с неопределенным?

Один из ответов — эстетический опыт русского формализма. Для формалистов *заумный язык* — это язык пред-вдохновения, шевелящийся хаос поэзии, до-книжный, дословный хаос, из которого всё рождается и в который всё уходит. Актуализируя настоящее, подрывая его догматизированное представление о себе, существо поэтического языка как бы вновь припадает к истокам жизненного существования. Здесь представлен антропологический опыт сознания. «...Рацио присущ скорее именно асимптотический тип герменевтических рядов: наша психика, видимо, защищает себя от излишней стабильности мнения, устаёт от монотонности бесконечных подтверждений, оставляя за собой право на хаос сомнений, который врывается в сознание и разрушает квазиустойчивое неокрепшее еще понятие или смысл, если его продолжать уточнять; здесь допустим деликатный взгляд бокового зрения» [9, с. 45]. Художественная форма переживается в таком случае в своей всё более чистой и отвлеченной форме. Неопределенный первичный опыт поэтического может быть представлен через обращение к сакральному опыту. Неологизмы, непонятные слова (гlossы), иноязычные glossы, тарабарские сочетания слов иных языков выступают как особый «дар языков»: соединяются неструктурируемые способности воспроизводства смысла и семантические позиции говорения. Это внимание к психологии сектантского экстаза не означает сведения эстетического к психофизиологическому материалу; тело имеет свою собственную мудрость и понуждает опыт обращаться к инстинктивным энергиям жизни.

В экстатическом опыте сектантов намечен ход к особой телесно-жестовой практике понимающего переживания. Будучи зафиксирован, он предстает как определенная «застывшая glossолалия», способная обладать значением и смыслом. А тот факт, что glossолалии «идут» в смешанном обществе, не знающем фундаментального разделения на мужскую и женскую половину, предполагает исходную андрогинную полноту: вопрошание на glossолалическом языке обращено к исходному чувству, которому неведомы пол, возраст, переживания обыденной жизни и которое формируется в самом событии, невозпроизводимом в повторе и непредставимом

в замысле. Ведь семантические или понятийные *примитивы* могут быть обнаружены только методом проб и ошибок, т. е. путем непрекращающихся систематических попыток истолковать как можно большее количество слов, чтобы можно было эмпирически выявить такие концепты, которые служат кирпичиками для всего остального. Всё, что *может* быть истолковано, является концептуально более сложным и *должно* быть истолковано; всё, что *не может* быть истолковано (без логических кругов и переходов от простого к сложному и от ясного к неясному), *не должно* быть истолковано. Только таким образом мы можем узнать истинный алфавит человеческих мыслей, ибо, как пишет Лейбниц, «если ничто не объясняется само собой, ничто вообще не может быть понято» (цит. по: [9, с. 330]).

Тут максимально значим интенсифицирующий факт повтора: указанное частичное и полное повторение в образцах сектантского языкоговорения вскрывает определенный внутренний механизм образования и нанизывания отдельных глосс — целые ряды глосс образуются и повторяются на основании созвучий, в силу механической ассоциации по звуковому сходству. Повтор обращен одновременно к разным полюсам смыслообразования: личностное оказывается необходимо соотношенным с вне-личным и над-личным как трансценденцией. И *поэтический* язык вводит в состояние понимания таким именно образом, что тело и смысл как бы взаимно пере-определяются в экзистенциальном акте видения. Это обращает не к теме заброшенности, а к теме актуализации мира, превосходящей его конкретную определенность. Так создание и соответствующее восприятие-разгадывание смыслов создают сопряжение определенного и неопределенного — доминирует ритмика захватывания и ускользания: поэтический язык вводит в особое пребывание, подобно тому как это происходит в опыте сектантов. Сходную ситуацию Ханс Зедльмайер определяет как «истинное настоящее», когда благодаря встрече с понимающим истолкованием произведение пробуждается к новой жизни и соответственно пробуждает к ней человека. «В этой встрече оно достигает истинного настоящего и одаряет им зрителя, впуская его в свою тайну и тем самым — в истинное время. Но рассмотренное с точки зрения исторического времени, это настоящее — только мгновение, “искоса брошенный взгляд” (Баадер), внутри которого сквозь подверженное порче время просвечивает время неиспорченное. Эта краткая эпифания истинного настоящего внутри исторического отличается предельной хрупкостью, и при обращении к будущему всегда есть неуверенность, произойдет ли эта эпифания еще хоть раз, возможно ли ее повторение? Такая неопределенность окружает краткое воссияние произведения и, соответственно, наслаждение от истинного настоящего мраком таинственной и пронзительной печали» [10, с. 183]. Это прежде всего опыт проживания и лишь только потом — возможный опыт записи и воспроизведения.

Поскольку же имеется в виду не отдельное поэтическое произведение, а событие поэтического языка как функциональное целое, аналитика поэтического может иметь вполне определенный когнитивный смысл и статус. Это тем более значимо, что поэтическая речь, в отличие от практической, определяется как «речь-построение» — она расположена в дискурсивном пространстве. Поэтический язык как событие, с одной стороны, рождается на пересечении традиции и ее нарушения, а с другой — открыт становящемуся миру, который поэтически оформлен и символизирован. Поэтическая «речь-построение» сознательно сконструирована и может быть сознательно истолкована. Герменевтическое внимание в таком случае как бы

восходит от понимания конкретного высказывания до понимания *всего* поэтического языка, точнее, того мира, который выражен и представлен поэтическим языком.

Так вопрос об истине искусства порождает соответствующую мысль о бытии истины в мире. Целью декомпозиционных устремлений художника является создание пороговой ситуации, показ неустойчивости существования и динамизма мира. Иными словами, искусство ни к чему идеальному не отсылает — идеальная трансценденция отсутствует. Искусство изменяет способы собственного представления, уходит, оставляя следы, но следы ценны потому, что свидетельствуют о возможности определенного соприкосновения с жизнью. Поэтический язык в своей предельности обращен к антропологической константе, которую стремится выразить на трансцендентальном заумном языке. Предназначенность *зауми* состоит не только в создании интенсивности проживания, высвобождении пра-языка и культивировании чувственности, но во введении в жизненный мир.

Поэтическое в философском языке показывает ограниченность понятия — вводит в предельное пребывание понятия. Поэтому существование философии оказывается напрямую соотнесенным с возможностями искусства преодолеть принципиально неустрашимый разрыв между понятием и наличным бытием. Эстетический опыт необходим как экзистенциально-антропологический и когнитивный опыт работы с пределом: «Отказ от референтности в яacobсоновской интерпретации трансрациональных, алогичных конструкций зауми ни в коем случае не имеет в виду потери семантических измерений языка. Поэтическая этимология, заумный язык Хлебникова ищут свои значения» [11, с. 257].

«Свободная вещь» (Андрей Платонов) обращает именно к неопределенности, и подобно свободной вещи становятся свободными слова. Не в смысле их произвольности, а, напротив, в смысле соответствия собственному бытию и ничему другому. Существование — экзистенциальное и языковое — истончается до неопределенной бесплотности. Но если бы Платонов оставлял там «людей языка», это было бы изменой изначальной и всегда не совсем определенной свободе — отказом от творчества бытия, онтологической, даже онтической свободы. Тем или иным образом Платонов выводит языковой мир к миру вещному, не давая вещи до конца пропасть в лингвистическом мороке: возвышенная «тоска по человечности» предстает как событие мысли. Свобода вещи говорит о том, что может — *неопределенно* — случиться не только в вещном мире. Именно свобода вещи и проверяет замысел о мире на жизненность, на силу, способность утверждения. Миру смыслов некоторым образом *предшествует* жизненная «свободная вещь». Нужно иметь дело с проявлением «самой вещи»: становящаяся неопределенная субъективность преодолевается в определенном «вещном топосе».

Исходная установка эстетики на чувственное взаимодействие с миром, которая и отличает эстетику от понятийного понимания, смогла бы удерживать метафизику предела в состоянии особой предметно-смысловой напряженности. Философия приближается к пределу: это значит, что она говорит собственными своими устами о том, что существование (наличное бытие) *не является* самоконституированием смысла, но дает бытие, предшествующее смыслу или выходящее за его пределы, не совпадающее с ним и *состоящее* в этом несовпадении [12, с. 94]. Темы телесности, жеста, дорефлексивного опыта, ландшафта, «заумного языка» или глоссологии оказываются повторены в темах дискурса, письма, философской идиоматики, сверххра-

ционального интуирования, «нового гносиса». Значимость события смысла состоит в устремлении за пределы: мысль предстоит себе самой как интенсивность усилия созерцания. И вследствие этого сама для себя становится событием, будучи обращенной к тому, что не схватывается в рефлексии и понуждает отыскивать соответствующие формы выражения.

Неопределенное понуждает определенность *случиться* — в этом состоит онтологический жест. «На самом деле нам известно, что мыслить начинают лишь по принуждению, под воздействием силы, при аскетическом принятии на себя безличного повеления внешнего» [13, с. 33]. Определенное символическое — в *ответ* — не щадит существование, определяет, переопределяет и переводит его на легитимный язык.

Кризис определенной идентичности («телесная ущербность») может переживаться не только как культурно-политический, но и как личностно-телесный. Сталкиваются и накладываются друг на друга различные гетерогенные данности, которые до встречи могли казаться совершенно несводимыми — закрытыми друг для друга. Телесность сталкивается с другой телесностью в ее непереводаемости — как раз это и порождает необходимость корректировки мысли на фоне неопределенности. Если эффект энантиосемии, как совмещения противоположных значений, связан с признанием *неопределенности* существования вещи: усиление ее существования как *нечто* связано с умалением — убыванием в *ничто* (Т. Цивьян), — то можно сказать, что вещь остается самой собой даже в движении к ничто: вещь вводится в другое — *неопределенное* — измерение, не переставая быть вещью.

Через обращение к гегелевской «Феноменологии духа» Жак Лакан объясняет аналогичную ситуацию постоянного «рассасывания истины»: «Воображаемое разрешается порождением новой символической формы. ...Истина как вносящий возмущение элемент — то самое, чего не хватает для реализации знания, — рассасывается вновь и вновь» [14, с. 152]. Бессознательное нуждается в «толике физиологии» (Жак Лакан). *Желание* не поддается окончательной определенной артикуляции — ни *этой*, ни какой-либо *другой*, подобно тому как телесность не сводима ни к какому набору комбинаций.

Ян Мукаржовский, говоря о двойном измерении произведения, имел в виду напряжение между *определенным* и *неопределенным*. *Произведение-как-знак* имеет определенное значение, *произведение-как-вещь* принципиально над-семиотично — неопределенно. Так в философском языке поэтическое показывает ограниченность понятия, вызывая дальнейшее развертывание.

Литература

1. Вульф К. Вместо предисловия: неопределенность как условие человеческой жизни / пер. с нем. Е. Смолоногой // Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика / под ред. К. Вульфа, В. В. Савчука. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. С. 5–7.
2. Савчук В. В. Новые медиа — новые формы насилия // Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика / под ред. К. Вульфа, В. В. Савчука. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. С. 225–240.
3. Цаумзайль М. Дискурс о травме в контексте катастроф — опыт переживания сильного горя на острове Ява в Индонезии // Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика / под ред. К. Вульфа, В. В. Савчука. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. С. 98–111.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 2. М.: Наука, 1971. 248 с.
5. Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. Т. 1 / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. 604 с.

6. Брагинская Н. В. Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2003. 214 с.
7. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / пер. с датск. И. Исаевой, С. Исаева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 680 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992. 441 с.
9. Лаку-Лабарт Ф. MUSICA FICTA. Фигуры Вагнера / пер. с фр., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб.: Аxiома; Азбука, 1999. 224 с.
10. Зедльмайер Х. Искусство и истина. О теории и методе истории искусства. М.: Искусствознание, 1999. 367 с.
11. Лахман Р. Дискурсы фантастического / пер. с нем. М.: НЛО, 2009. 384 с.
12. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность / пер. М. К. Рыклина. М.: Наука, 1991. С. 91–102.
13. Бадью А. Делез. Шум бытия / пер. с фр. Д. Скопина. М.: Логос-Альтера, 2004. 133 с.
14. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда / пер. с фр. А. К. Черноглазова. М.: Логос, 1997. С. 148–183.

Статья поступила в редакцию 11 декабря 2013 г.