

УДК 130.121

Тимур Шемонаев

**ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ В РАЗЛИЧНЫХ  
ХРОНО-ЛОГИКАХ СМЕХА**

*У статті проводиться феноменологічний аналіз стану свідомості, який викликає сміх. Просліджується залежність наявності можливості даного стану від різного ставлення до поняття часу.*

**Ключові слова:** досвід свідомості, хроно-логіка, час.

*В статье проводится феноменологический анализ состояния сознания, вызывающего смех. Прослеживается зависимость наличия возможности данного состояния от различного отношения к понятию времени.*

**Ключевые слова:** опыт сознания, время, хроно-логика.

*The article presents a phenomenological analysis of consciousness causing to laughter. Dependence between the presence of the status capabilities and various positions to the concept of time is observed.*

**Key words:** experience of consciousness, time, chrono-logic.

Вопрос именно о *природе* смеха (а не его типологии или классификации) в своей сущности происходит из феноменологических оснований. А значит, предполагает прояснение своего предмета посредством феноменологического метода. Соответственно здесь необходим анализ состояния сознания, переживающего опыт комического. Вопрос должен прояснить границы опыта сознания, в которых положения вещей<sup>1</sup> различаются и понимаются как то, что мы называем комическим. Очевидность комического с одной стороны, зависит от характера самого положения вещей и, с другой стороны, от того, насколько широки границы опыта различения конкретного сознания. Или, в терминологии гуссерлевых «Идей I», эта очевидность зависит от ноэтической и ноэматической стороны интенциональной структуры опыта.

Однако комическое положение вещей *уже* должно быть интендировано в качестве такового (комического), чтобы быть ноэматическим коррелятом интенции, поскольку «ноэма» предполагает различённый и идентифицированный смысл. В данном случае, смысл, переводящий сознание в состояние, вызывает смех. Комическое положение вещей различается и опознаётся в силу того, что Гуссерль называл *самоданностью* (Selbstgegebenheit) положений вещей, спонтанно воспринимаемой в синтетической деятельности сознания. При этом комический смысл может быть извлечен из положения вещей и в процессе длительного истолкования, однако смех будет результатом всё той же спонтанной деятельности сознания, когда в конце интерпретации переживается опыт различения данного положения вещей как феномена комического.

Именно *феномена*, поскольку положения вещей сами по себе, как онтологически самостоятельная предметность [9] могут оставаться за пределами нашего рассмотрения. Это, во-первых, обосновано тем, что структура самих комических ситуаций проанализирована во множестве работ со времён Аристотеля, во-вторых, исследование восприятия комического обычно располагается в области эстетической теории, в которой, согласно М. Гайгеру, феноменологический метод применим как нельзя лучше [1]. Если же мы перемещаем восприятие на реальные свойства предметов, эстетический эффект «рассыпается». «Эстетическая ценность и малоценность во всех их разновидностях относятся к предметам не постольку, поскольку они суть *реальные* предметы, но лишь постольку, поскольку они *даны как феномены*. Она присуща слышимым звукам симфонии – звукам как феноменам, а не колебаниям воздуха, на которых они основаны» [1, с. 333]. Также как для эстетики театрального образа Гретхен будет губительно наше внимание к тому, насколько хорошо загримирована играющая её пожилая актриса. Самоданность комического положения вещей исчезает при смещении фокуса внимания на фактический состав (Tatbestand<sup>2</sup>) этого положения. Ведь мы смеёмся не потому, что видим в немом фильме очередное падение человека в сюртуке, коротких штанах и котелке (это, само по себе, возможно и не было бы смешным), а потому что в соответствующей ситуации падает именно тот герой, целостный феномен которого нам являет Чарли Чаплин.

Впрочем, и самоданность смешного положения вещей не даётся сама тому сознанию, границы опыта различения которого недостаточно широки для *данного* феномена. В этом случае обычно говорится об отсутствии или недостаточности «чувства юмора» или чувства комического. Вопрос касается того, насколько далеко простираются границы моего возможного опыта сознания, чтобы различить и идентифицировать данное положение вещей как смешное. И почему сознание, имеющее достаточный опыт в области каких-либо интеллектуальных различений, остаётся слепым в их феноменально-комической области.

Здесь можно сделать следующее предположение. Если вопрос касается опыта сознания, который всегда осуществляется в потоке своего внутреннего времени [4], то имеет смысл рассмотреть соотношение того, что означают понятия времени, сознания и смеха.

В «Феноменологии внутреннего сознания времени», равно как и в §§81–82 «Идей I» [2] Гуссерль описывает опыт внутреннего времени всегда как опыт конкретных различений. Внутреннее время есть опыт различения длительностей и последовательностей феноменов. Также и

то, что Гуссерль называет космическим, объективным или физическим временем есть только понятие, означающее опыт переживания длительности, последовательности и цикличности природных процессов. То есть опыт переживания происходящего и всего, что происходит (по сути – мира в целом, согласно Витгенштейну). Опыт различения, будучи первичным и доинтенциональным основывает и пронизывает все остальные модусы опыта сознания [7]. Однако за ним всегда следует основанный на нём опыт логического, или понятийного синтеза различённого феномена и понятия, соответствующего ему. Если же соответствующего понятия в содержании сознания нет, данный синтез временно (а может и никогда) не приводит к пониманию феномена. После осуществления опыта этого первичного дескриптивного понимания, далее, а вероятно и вместо дескрипции, возможны и его интерпретативные модусы, либо соответствующие, как сказал бы Гуссерль, «самим вещам», либо им несоответствующие (когда сами вещи уже давно «забыты», если было что забывать – в случае того, что Хайдеггер называет молвой или толками (das Gerede)).

Так или иначе, единство опыта различения и синтеза (понимания) основывает любые акты всех модусов сознания: восприятия, памяти, воображения, желания, радости, смеха и пр. Учитывая ранее описанное тождество референции понятия времени и опыта различения, относительно сознания можно употребить такое дескриптивное понятие как хронологика<sup>33</sup> (это единство всё-таки различных видов опыта, учитывая и то, что «различие сильнее синтеза» [7], поскольку различны сам синтез и различение, в отличие объединения Хайдеггером синтеза (σύνθεσις) и различия (διαίρεσις) внутри структуры λόγος'а [11, s. 159] посредством того, что он называл als-struktur (как-структура), основывающей онтологическую возможность герменевтики).

Хроно-логика – это непосредственный способ существования сознания в мире. Если, согласно Хайдеггеру Dasein – это всегда In-der-Welt-Sein (бытие-в-мире), то сознание как хроно-логика – это всегда In-der-Welt-Bewusstsein. И в зависимости от тенденции преобладания или равного соотношения обеих составляющих конкретной хроно-логики, определяется и её дискурс (в том числе и философский). Эксцентричность (в смысле – внецентричность, неравновесность системы) хроно-логики вызывает и эксцентричность её дискурса. Преобладание опыта понятийного синтеза деформирует непосредственный опыт различения [7], и порождает в философии, искусстве, науке то, что называется логоцентричным дискурсом. Обратную же тенденцию можно назвать хроноцентричной, каковая проявляется в различных постструктуралистских и постнеклассических тенденциях дискурса.

Однако же данная эксцентричность или, говоря по-русски, рассредоточенность хроно-логики (в русском понятии рассредоточенности можно найти соответствие употребляемому Хайдеггером понятию «Zerstreuung», переводимому как «разбросанность» или «рассеянность») естественным образом имеет место и в повседневности. Любой носитель конкретной хроно-логики может судить о положениях вещей либо в виду самих вещей, либо истолковывать их, доверяясь различным толкам, молве, идеологии и мифологии, т. е. тому, что говорят (Man redet). Впрочем, и без всякой идеологии можно судить о своих соседях за стенкой на основе домыслов, основанных на доносящихся из-за стены различных звуках. «Man закрывает для себя возможность действительного понимания собственного существования, равно как и действительного понимания вещей, о которых ведётся речь» [10, с. 230].

Соответственно, конкретная хроно-логика может не различать комическое либо в связи с изначально недостаточно широкими для данного феномена границами опыта различения, либо в связи с одним из двух видов хроно-логической эксцентричности. Последняя же деформирует как опыт различения, так и опосредованный им опыт логического синтеза, которого может быть недостаточно либо из-за отсутствия соответствующих понятий, либо в силу логической «агрессивности сознания» [6], направленной на сам логос (в случае различных видов дискурса с приставкой пост-).

Впрочем, и сама эксцентричность хроно-логики, в данном случае в отношении к феноменам комического имеет основание в греческой, а значит во всей европейской интеллектуальной традиции, порождённой сознательным отношением к понятию времени.

Греческий язык, в недрах которого зародилась и развивалась традиция европейской метафизики, как и любой язык индо-европейской группы, в сущности своей таков, что в нем имеется возможность образования понятия времени, как в его повседневно-практическом значении, так и в абстрактном. Эта возможность осуществляется в представлении о времени как о том, что задаёт порядок изменения и становления всего сущего.

Согласно Франсуа Жюльену [5], сама возможность понятия времени в языке, осуществляется в представлении о сущем и неизменной сущности, задающей ход вещей и разделяющего бытие надвое в системах греческой метафизики. Она, в свою очередь, формирует свои экзистенциальные проявления в различных сферах культуры: в политике, в социальной сфере, экономике, или в сфере искусства: везде предполагается идеальный образец и то, что мы должны приложить все возможные силы для достижения соответствия ему нашей действительности.

Ян Паточка отмечает, что история европейской культуры берёт своё начало в ситуации потрясения и кризиса «наивного», но «абсолютного», смысла, выразившегося в мифологии. Греческая метафизика заполняет смысловую пустоту, порождённую этим кризисом. И хотя смысл в греческой метафизике был абсолютен и объективен, но он не был, по выражению Паточки, «эксцентричен» относительно человека, поскольку последний всегда обладал собственными возможностями его достижения. Однако эллинистический период кризиса метафизического смысла, переходит в христианский период «абсолютного», но полностью эксцентричного для человека, смысла. Бог сам даёт возможность постижения смысла, и если человек находится в ситуации полной «бесмысленности», он спокойно ожидает изменения ситуации, *однако*, совершенно не надеясь на собственные возможности. «Божественная трансценденция, чьё идейное основание происходит, конечно же, не из идейного богатства Израиля, является наследием “истинного мира”, созданного Платоном и теологически преобразованного Аристотелем. Христианская вера – это смысл, искомый и автономно найденный отнюдь не человеком, а диктуемый ему из потустороннего мира. Поэтому христианской вере сущностно присуще нечто такое, что в данной форме не встречается в греческой жизни, то есть осознание бедственного положения человека, как такового не способного к тому, чтобы творить смысл и придавать его своей собственной жизни» [7, с.87–88].

Понятие «эксцентричности смысла» у Паточки очевидно коррелирует с понятием эксцентричности хроно-логики. Степень эксцентричности абсолютного смысла является следствием логической эксцентричности европейской хроно-логики, что исторически проявляется в уменьшении степени самостоятельности мышления или, в терминологии Хайдеггера, в «бегстве от мышления». Смех же над чем-либо, возможен тогда, когда сознание, не переживает своё настоящее состояние серьёзно и одновременно (рефлексивно) отстранено или даже эстетически отстранено. То есть, сознание в определённом смысле свободно от необходимости серьёзного переживания, что часто выражалось в литературе в качестве, по сути, синонимической связи понятий смеха и свободы. В связи с этим, «бегство от мышления» у Хайдеггера можно соотнести с выражением «бегство от смеха», которое, по мере распространения господства христианского мировоззрения, в основном только усиливалось. Мыслить стало правильным в основном в то, во что верят и о чем говорят (Man glaubt, Man redet) и над чем совершенно не подобает смеяться, что всё-таки позволяли себе такие вольнодумцы как П. Абеляр или Ф. Рабле.

С этим состоянием мышления Хайдеггер соотносит понятие «Eigentlichkeit», которое традиционно переводится как «подлинность», хотя если учитывать значение корня слова, то лучше использовать значение «собственное», особенно, когда употребляется прилагательное «eigentlich». Поэтому, в выражении «бегство от мышления» имеется в виду бегство от *собственного* мышления. Становится очевидным, что возможность образования абстрактного понятия *времени* в языке, осуществлённая в *серьёзном* отношении к этому понятию, имеет одним из основных своих следствий феномен «бегства от смеха» в состоянии несобственного (неподлинного) мышления. По сути дела – серьёзность в отношении ко времени, приводит к тотальной серьёзности мировоззрения.

В своей «Критике цинического разума» П. Слотердаик анализирует историческое вырождение того, что он называет «кинизмом целей». Кинизм целей – это состояние сознания или экзистенциальная стратегия смысла, позволяющая находиться в состоянии автаркии относительно любых возможных целей, что позволяет очень избирательно относиться к их средствам. Эта экзистенциальная стратегия была свойственна раннему греческому кинизму, философия которого и была самой этой стратегией. Но по мере увеличения степени эксцентричности хронологии, *кинизм целей* вырождается в *цинизм средств*, предполагающий неразборчивость в отношении к ним. Апофеозом этого цинизма целей Слотердаик считает способ бытия «das Man». Цинизм становится диффузным после всех стадий его эволюции. Весело-злой кинизм целей Диогена из Синопя вырождается в интеллектуально-саркастический цинизм Лукиана из Самосаты. «Смех становится функцией литературы, тогда как жизнь становится делом смертельно серьёзным» [10, с. 200].

Эволюция форм цинизма (первоначально – греческого кинизма) завершается в размытом субъекте *das Man*, противоположностью которого является исторически реальная фигура Диогена. «*Цинизм средств*, которым характеризуется “инструментальный разум” (Хоркхаймер), может быть компенсирован только возвратом к *кинизму целей*. Это значит, что надо проститься с духом устремлённости к далёким целям, понять изначальную бесцельность жизни, ограничить желание власти и власть желаний – коротко говоря, это означает: понять наследие Диогена» [9, с. 225].

Таким образом, эксцентричная хроно-логика выстраивает экзистенциальную стратегию, совершенно противоположную кинической. Это стратегия проектов и целей как идеальных моделей и образцов, порождённых метафизическим мышлением, имеющим, в

свою очередь, основание в серьёзном, онтологическом дискурсе понятия времени. «Человек, сделавший себя общественным, потерял свою свободу с того момента, когда его воспитателям удалось взрастить в нём желания, проекты и амбиции. Эти последние отделяют человека от его внутреннего времени, которое знает только Сейчас, и вовлекают в ожидания и воспоминания» [9, с. 190].

Однако насколько реальна и неутопична такая сбалансированная хроно-логика, сосредоточенная на полном соответствии логического синтеза своему опыту различений? То есть такая, в которой логос полностью со-ответствует хроносу и не «деформирует» его, смещая центр тяжести всей хроно-логики в область онтологизации означаемого понятия «время», а значит в область идеальных проектов.

Для прояснения этой возможности нужно обратиться к опыту мышления и языку, в котором невозможно образование понятия времени вообще. Французский философ и синолог Франсуа Жюльен анализирует основания метафизических смысловых стратегий Европы, пытаясь взглянуть на них с внешней точки зрения: на Европу через Китай [6]. Он показывает, что метафизическая стратегия смысла не сформировалась в Китае во многом благодаря тому, что на китайском языке невозможно мыслить и выражать абстрактное понятие времени, которое раздваивает бытие на физический и метафизический планы в европейской культуре [5]. По мнению Жюльена, как бы радикально ни старался Хайдеггер мыслить о сущности времени, пытаясь преодолеть европейскую традицию, он так и не смог покинуть её пределы. По Хайдеггеру: «Смысл Dasein есть временность» (*der Sinn des Daseins ist Zeitlichkeit*) [10, s. 331] и одновременно, Dasein есть «забота» в его сущностном «бытии-к» (*Sein-zu*). Смысл бытия Dasein как «заботы» в вечном временном опережении себя самого: «В Dasein, пока оно есть, всегда недостаёт ещё чего-то, чем оно способно быть и будет» [10, s. 233]. Поэтому Жюльен ставит следующий вопрос: «Можем ли мы извлечь себя из великой драмы, поставленной западной мыслью о времени, которой Хайдеггер придал лишь более радикальную форму?» [5, с. 235]. Сам Жюльен отвечает на этот вопрос так, что вместо «бытия-к» будущему, нужно, согласно Монтеню «жить к-статю» (*vivre a propos*), который, поясняя это своё положение, говорил: «Когда я танцую, я танцую, когда я сплю, я сплю».

Монтень – единственный европейский мыслитель, философию которого Жюльен сопоставляет с китайской стратегией смысла, заключённой полностью внутри самого момента происходящего и в которой сами эти моменты связаны не абстрактным основанием времени,

а самим процессом изменения моментов и переходом от особенности одного к особенности другого (например, природных сезонов).

Однако кроме философии Монтеня, можно сопоставить с китайской экзистенциально-смысловой стратегией и философию (жизненную стратегию) Диогена, сумевшего «выйти из Хайдеггера (из драмы существования в модусе временности)» [6, с.235]. Дошедшие до нас высказывания Диогена были бы по сути бессмысленны вне того жизненного контекста, в котором они появлялись. Так же как тавтологично-тривиальными выглядят сентенции Конфуция из его «Бесед», если мы не рассматриваем каждую из них в ситуации беседы с конкретным учеником. Конфуций не «вкладывал» в сознание беседующего с ним заранее имеющийся смысл (результат синтеза), «речь идёт скорее не о “смысле” как таковом, а об эффекте постоянно “настраиваемого” равновесия» [6, с. 213]. Оно редко сразу удерживалось собеседником, вследствие чего «Беседы» проникнуты комизмом несоответствий серьёзности тривиальных сентенций и поведения (непонимания) собеседников. «Один ученик спросил Конфуция о «политике»... и тот ответил лишь: “идти вперёд, подвизаться”. Когда же ученик попросил его “сказать об этом подробнее”, Конфуций ограничился тем, что добавил: “без устали”» [6, с. 187]. Его тавтологии проявляли «искусство “соответствовать” без излишков и недостатков», и спонтанного соответствия «поведения действующих лиц сложившейся ситуации. (В этом непосредственный характер соответствия в тавтологии. В случае же определения оно является конструктом)... При этом прицел делается не на возможность создания теории – к чему устремлено определение, – а на раскрытие нам очевидности, что составляет цель китайской мысли» [6, с. 205]. Эта цель, по сути дела выражает стремление Гуссерля вернуться от логических конструктов «к самим вещам».

В связи с этим, можно говорить о том, что возможность «собственного (подлинного) мышления в различных хроно-логиках, а значит и *собственного (подлинного) смеха*, осуществляется либо посредством «возвращения» во внутреннее время сознания, в рамках феноменологической деструкции онтологии времени, либо посредством не-мышления времени вообще.

#### Примечания

<sup>1</sup> Комическое здесь представлено именно как положение вещей, т. е. то, что у Гуссерля и других представителей гёттингенского феноменологического движения исследовалось под рубрикой понятия «Sachverhalt». Относительно самих вещей возможен только опыт различения (в различных состояниях сознания, т. е. в его «типологических

актах») и дескрипции, и только положения вещей могут быть предметом суждений, убеждений, веры, представлений, выражаемых в терминах модальности и причинно-следственных связей и пр. В этом смысле наиболее репрезентативна работа «К вопросу о теории негативного суждения» А. Райнаха, а также 4-я глава V-го логического исследования Гуссерля, «Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания» В. И. Молчанова, «Феноменологическое движение» Г. Шпигельберга.

<sup>2</sup> Термин А. Райнаха из его теории негативного суждения.

<sup>3</sup> Более подробный анализ и вывод понятия «хроно-логика» см. в: [9].

1. Гайгер М. Феноменологическая эстетика // Антология реалистической феноменологии.– М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 331–349.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.– М.: Академический проект, 2009.– 489 с.
3. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. III (1). Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В. И. Молчанова.– М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.– 471 с.
4. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В. И. Молчанова.– М.: РИГ «Логос».– 102 с.
5. Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / Пер. с фр. В. Г. Лысенко.– М.: Прогресс-традиция, 2005.– 280 с.
6. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. с фр. В. Г. Лысенко.– М.: Московский философский фонд, 2001.– 359 с.
7. Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания.– М.: Три квадрата, 2004.– 325 с.
8. Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / Пер. с чешск. П. Прилуцкого; под ред. О. Шпараги.– Минск: И. П. Логвинов, 2008.– 204 с.
9. Райнах А. К вопросу о теории негативного суждения // Антология реалистической феноменологии.– М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 481–543.
10. Слотердайк П. Критика цинического разума / Пер. с нем. А. Перцева.– Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001.– 584 с.
11. Heidegger M. Sein und Zeit.– Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.