

ТЕХНИКА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ *ελοχη*

Аннотация. В статье рассматривается практическая реализация феноменологической установки («редукции», «эпохэ»), описанной Э. Гуссерлем. Сначала описывается сущность феноменологической установки, а затем на практическом примере – ее реализация. Особое внимание уделено языковому выражению феноменологической установки.

Ключевые слова: философия, феноменология, редукция, установка, познание, Гуссерль, грамматика, Ингарден, язык, кавычки.

“Генеральный тезис естественной установки”

Эдмунд Гуссерль говорил, что в каждом восприятии отдельной вещи присутствует некий тезис, “положение” (θέσις), которое утверждает уверенность в том, что эта вещь реально существует. Без этой *положенности* вещи не может быть *восприятия* вещи как такового, поскольку восприятие, как модус познания, отталкивается от уверенности в том, что познаваемая в этом восприятии вещь действительно существует. (Присутствие этого “положения” отличает восприятие от фантазирования, которое не нуждается в том, чтобы иметь корреляты в реальном мире.)

Точно так же, по Гуссерлю, существует некий “генеральный тезис”, относящийся ко всему миру, и полагающий присутствие этого мира в каждом акте восприятия. Это не означает, что человек каждый раз сознательно говорит себе или вслух что-то вроде: “Я утверждаю, что окружающий мир действительно находится передо мной”. Гуссерль пишет: “Генеральный тезис, в силу какого реальный окружающий мир постоянно не просто вообще сознается по мере восприятия-постижения, но сознается как “действительность” здесь сущая, состоит, естественно, *не в некотором особом акте*, не в артикулированном суждении *относительно* его существования. Он есть нечто постоянно и длительно пребывающее в течение всей длительности установки...”; “генеральный тезис” *имплицитно* заложен в любом опытным постижении и в любом опытно постигнутом, то есть постигнутом в качестве “наличного”; “генеральный тезис” — это *потенци-*

альный тезис, на котором “можно основать единое с ним эксплицитное (предикативное) суждение”¹. Другими словами, комментирует эту идею Роман Ингарден, потенциальный “генеральный тезис естественной установки” может превратиться в *актуальный*, когда мы “эксплицитно осуществляем акт констатации: да, мир все-таки есть!”².

Потенциальное присутствие “генерального тезиса”, по словам Ингардена, трудно “открыть” или “ухватить”. — Возможно, это происходит потому, что его имплицитное присутствие “столь привычно для нас, что мы вообще уже не понимаем, что нечто такое существует”³. Возможно также, что “генеральный тезис” не “схватывается”, поскольку является априорным для нашего познания — естественной пред-установкой любого акта познания-восприятия, его *пресуппозицией*. Это необходимая почва, на которой строится познание-восприятие, это то, что лежит в основании этого познания, а потому ему недоступно.

На этой “естественной установке” зиждется любое естественнонаучное познание мира. Ему Гуссерль противопоставляет *феноменологическое* познание как особого рода познание, основанное на феноменологической установке. Для перехода от “естественной установки” познания к феноменологической необходимо осуществить процедуру *ελοχη*, или “редукции”.

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 70.

² Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля: Лекции 1967 г. в Осло. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 152.

³ Там же.

В переводе с греческого *ελοχῆ* означает “задержка, приостановка, воздержание от окончательного суждения или определения”⁴. Слово “редукция” (от лат. *reductio*) в нашей обычной речи означает: “сведение сложного к простому”, то есть упрощение, а также “уменьшение, ослабление”⁵. (При внимательном взгляде на эти термины можно заметить между ними некоторую разницу: *ελοχῆ* — это прекращение какого-либо действия, а редукция — это лишь его уменьшение.) Кроме терминов *ελοχῆ* и “редукция” для описания процедуры преобразования “генерального тезиса” Гуссерль использует также следующие обороты: “введение в скобки”, “выключение”, “полагание недействительным” и др.

Ингарден пишет о том, что Гуссерль считал процедуру *ελοχῆ* настолько важной, что “тому, кто ее не может по-настоящему воспроизвести, философия, по его мнению, вообще недоступна”⁶. “Но вот сказать, что такое редукция, — признается Ингарден, — очень сложно”⁷. Он сетует на то, что Гуссерль слишком мало уделил внимания самой *технике ελοχῆ*, то есть описанию ее практической реализации. “С тезисом должно что-то произойти, что-то должно измениться или не измениться. И когда я спрашиваю себя, что это такое, то я лично вынужден сказать только то, что я этого не знаю”⁸.

Ниже будет предпринята попытка в определенной степени прояснить практические (“технические”) аспекты процедуры феноменологической *ελοχῆ*. Однако для того, чтобы понять, что такое *ελοχῆ*, надо, по-видимому, сперва понять, чем *ελοχῆ* не является.

Ελοχῆ как сомнение

В основу идеи *ελοχῆ* Гуссерль кладет картезианский метод “всеобщего сомнения”, который, по Декарту, должен использовать каждый философ, начинающий свои философские размышления. “С радикальной последовательностью устремленный

к цели абсолютного познания, он отказывается признавать в качестве сущего что бы то ни было, что не защищено от любой мыслимой возможности подпасть под сомнение”⁹. В результате осуществления такого радикального сомнения философ находит область абсолютной достоверности (аподиктичности), коей является лишь его собственное *ego cogito*. “Только себя одного, как чистое *ego* своих *cogitationes*, удерживает размышляющий как сущее абсолютно несомненно, как неустранимое, даже если бы не было этого мира”¹⁰.

Итак, Гуссерль, объясняя процедуру *ελοχῆ*, ссылается на эксперимент с “всеобщим сомнением” из первой и второй медитаций Декарта (“*Meditationes de Prima Philosophia*”). Он говорит о “великом повороте” Декарта — о “повороте к *ego cogito*, как аподиктически достоверной и последней почве суждений, на которой должна быть основана всякая радикальная философия”, — который, “будучи правильно осуществлен”, ведет к трансцендентальной субъективности¹¹. Но в то же время Гуссерль говорит, что Декарт ставил несколько другие цели: он хотел осуществить всеобщее сомнение, чтобы обнаружить абсолютно достоверную и несомненную сферу бытия (которой, как известно, стало *ego cogito*); все остальное для Декарта было сначала сомнительным, и он проходит долгий путь, прежде чем с помощью Бога доказать, что это остальное все же существует. Другими словами, Декарт, делая “великий поворот”, тем не менее, не делает его с “радикальной последовательностью”, а возвращается обратно — к признанию реальности окружающего мира.

С одной стороны, можно сказать, что Гуссерль идет дальше Декарта, а с другой стороны, можно сказать, что Гуссерль идет принципиально другим путем. Гуссерль сперва также опирается на идею сомнения, но подчеркивает, что это лишь *начальный* “методический прием”, позволяющий обнаружить принципиально новое направление феноменологического исследования, которое уже не только не сводимо к одному лишь сомнению, но является качественно иным, нежели такое сомнение.

С одной стороны, “мы можем попытаться усомниться во всем — даже и в том, в чем были бы твер-

⁴ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М., 1991. С. 519.

⁵ Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под ред. Н.Ю. Шведовой. 23-е изд., испр. М.: Рус. яз., 1990. С. 672.

⁶ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля: Лекции 1967 г. в Осло. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 154.

⁷ Там же. С. 153.

⁸ Там же. С. 151.

⁹ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 326.

¹⁰ Там же. С. 327.

¹¹ Там же. С. 344-345.

до убеждены, в адекватной очевидности чего мы были удостоверены»; в то же время: «мы не можем считать одну и ту же материю бытия сомнительной и достоверной»; мы не можем сомневаться в бытии и одновременно сознать это бытие в качестве «наличного»¹². Поэтому «сомнение» интересует Гуссерля не *само по себе*, а в связи с тем, что сомнение — как ментальное действие — обнаруживает в своем составе *возможность преобразования* «генерального тезиса»: «попытка сомневаться в чем-либо создаваемом как наличное непременно обуславливает снятие положенности»¹³. Именно это «снятие положенности», которое мы можем обнаружить в любом акте сомнения, а не «возможность отрицания», которая также присуща сомнению, лежит в основе *ελοχῆ*.

Все это позволяет Ингардену констатировать: «Во всяком случае, понятно, чем не является редукция. Она — не сомнение, не отрицание существования мира; она — не простое размышление о том, существует или не существует мир. В каждом сомнении, говорит Гуссерль, имеется предположение возможности небытия, но как раз этого у нас сейчас и нет, такого предположения мы, осуществляя редукцию, не делаем. Мы совсем не сомневаемся, даже на мгновение, в том, что мир существует, потому что генеральный тезис после редукции остается неизменным. — И, тем не менее, изменяется все. Но что и в чем?»¹⁴.

Ελοχῆ как «выключение»

Вот как сам Гуссерль описывает суть изменения «генерального тезиса» в процессе *ελοχῆ*: «Мы не преобразуем тезис в антитезис, утверждение — в отрицание, мы не преобразуем его и в предположение, подозрение, в неразрешенность, в сомнение (все равно в каком смысле слова)... Это, скорее, нечто совсем особенное. Мы не отказываемся от тезиса, который осуществили, мы ни в чем не меняем своего убеждения, которое в себе самом каким было, таким и остается... И все же тезис претерпевает известную модификацию, — он в себе самом каким был, таким и остается, между

тем как мы как бы переводим его в состояние бездействия — мы «выключаем» его, мы «вводим его в скобки»»¹⁵.

Очень часто в этом пункте описание процедуры *ελοχῆ* излишне упрощается. Например, Ингарден пишет: «Гуссерль говорит: конечно, я убежден, что мир существует, но отныне я уже не стану, так сказать, по инерции признавать это, то есть признавать, что мир существует. Это убеждение в том, что мир существует, я делаю «недействительным». Более того: «я заключаю его в скобки», и в этих скобках оказывается отныне весь мир с его характером действительности»¹⁶. Из этого комментария можно сделать вывод: либо *ελοχῆ* — это процедура, которая, в конце концов, сводится к отрицанию существования мира («солипсистское *ελοχῆ*»), что, однако, совсем не так, либо *ελοχῆ* — это какое-то балансирование между двумя противоречиями: «Я убежден в существовании мира, но я не стану признавать это убеждение действительным». Конечно, в таком упрощенном описании не просматривается ни логика, ни практический смысл гуссерлианского *ελοχῆ*.

Как уже говорилось, в отличие от картезианского сомнения, в котором превалирует «универсальное отрицание», Гуссерль в своем *ελοχῆ* отвлекается от подобного «антитетического» компонента сомнения и «выхватывает» из акта сомнения лишь феномен «введения в скобки», или «выключения», который не привязан к акту сомнения, но «встречается также и в иных сплетениях и — не менее того — *само по себе*»¹⁷. Подобно тому, как *заклучение в скобки* каких-либо слов не является вычеркиванием их из текста, подобно тому, как *выключение* какого-либо механизма не означает его разрушения, также и *ελοχῆ* не посягает на незыблемость «генерального тезиса». В то же время, подобно тому, как *заклучение в скобки* делает несущественным некое содержание (которое, тем не менее, продолжает существовать), подобно тому, как *выключение* прекращает работу какого-либо механизма (который, тем не менее, не теряет свои

¹² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 70.

¹³ Там же. С. 71.

¹⁴ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля: Лекции 1967 г. в Осло. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 155.

¹⁵ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 71.

¹⁶ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля: Лекции 1967 г. в Осло. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 154.

¹⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 71.

свойства), также и ελοχῆ просто “освобождает” познающее сознание от влияния “генерального тезиса”, вовсе не уничтожая его. Мы не лишаемся “генерального тезиса”, мы им просто “не пользуемся”, хотя это, по словам Гуссерля, вовсе не напоминает случай “вроде того, как мы о потерявшем сознание скажем, что он не пользуется тезисом”. Гуссерлианское ελοχῆ — это “своеобразный способ сознания”, который “привходит”, “примыкает” к основному тезису и тем самым дает ему “своеобразную переоценку”¹⁸.

Для того чтобы понять, как практически осуществляется эта “переоценка”, следует обратиться к метафоре “выключения”, которую использует Гуссерль. Дело в том, что “генеральный тезис” не просто лежит в основании познания, — он *питает* это познание, дает ему смысл и утверждающую силу. Как уже говорилось выше, если бы у меня не было уверенности в наличном присутствии окружающего мира, то мое познание теряло бы всякий смысл, а результаты моего познания не имели бы достаточной силы утверждений. Но откуда берется эта утверждающая сила в самом “генеральном тезисе”? Несомненно, он черпает ее из непосредственной наличности окружающего мира, который, по Гуссерлю, принципиально открыт познающему сознанию и может быть им “непосредственно схвачен”, того мира, с которым неизбежно встречается познающее сознание (Я), и встреча с которым не может не оставить в нем след. Этот след есть ни что иное, как сам “генеральный тезис”, или *аподиктическое утверждение наличности окружающего мира*. Далее “жизненная сила” аподиктичности “генерального тезиса” естественным образом распространяется на все суждения об окружающем мире, давая им силу утверждений. Рассуждая об окружающем мире, делая выводы из своего познания-восприятия, человек убежден в несомненной истинности своих суждений о мире точно так же, как он убежден в несомненности самого окружающего мира. Можно сказать, что несомненная наличная объективность мира (“генеральный тезис”) дает жизнеутверждающую силу суждениям относительно этого мира, придавая им статус “объективности”.

Именно этот “магический” переход утверждающей силы “генерального тезиса” на все суждения призвано прервать феноменологическое ελοχῆ. Эта

процедура действительно напоминает “выключение”, как некий процесс прерывания доступа энергии, силы и прочих ресурсов к чему-либо. Поэтому, исходя из метафоры “выключения”, корректнее понимать процедуру ελοχῆ следующим образом: я не отказываюсь от убеждения в *существовании* мира, но я отказываюсь от признания действительности своих конкретных *убеждений* относительно этого мира. Я говорю, что мир существует, но я не утверждаю, как говорит Гуссерль, “по инерции”, что мир такой-то и такой-то, что он так-то и так-то устроен, что он существует для того-то и того-то и т.д.

Ελοχῆ как “модификация суждений”

Таким образом, благодаря процедуре ελοχῆ, происходит преобразование не столько самого “генерального тезиса” (он действительно остается неизменным), сколько проистекающих из него “по инерции” и связанных с ним “естественными связями” *суждений*. “В отношении к совершенно *любому* тезису мы можем — причем с полной свободой — совершать такую своеобразную ελοχῆ — *известное воздержание от суждения, какое вполне совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой — ибо очевидной — убежденностью в истине*”¹⁹.

Но что значит: “воздержание от суждения”? Означает или это *отказ* от каких бы то ни было суждений о мире, отказ от суждений вообще как не соответствующих действительному положению дел? Если так, то благодаря феноменологической ελοχῆ мы обречены на *безмолвие*. Сразу вспоминается “Silentium” Тютчева: “Молчи, скрывайся и тай”, “Мысль изреченная есть ложь”; или “Невыразимое” Жуковского: “И лишь молчание понятно говорит”; или, наконец, концепция молчания Витгенштейна. Такого рода “молчание о мире” — это возможный путь познания, но это тупиковый путь, поскольку познание в этом случае замыкается в недрах одного лишь безмолвствующего человека; молчание — это всякое прекращение *выражения* результатов познания.

Конечно, практическая феноменология не может удовлетвориться таким “лингвистическим ελοχῆ”, и потому “воздержание от суждений” означает не “отказ” от них, а их специфическую “модификацию”. В процессе ελοχῆ, говорит Гуссерль, любой тезис, любое суждение, гипотеза,

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 72.

концепция могут быть выведены “за пределы действия [генерального тезиса]”, в так называемую “скобочную модификацию” — “тезис [суждение, концепция, гипотеза и т.д.] в скобках”²⁰.

“Живое” убеждение — это убеждение в объективности (действительности) того или иного суждения о мире, а “сохранение живости убеждения” — это, по Гуссерлю, обязательный атрибут суждений в духе “естественной установки”, в них “не имеет места думание себе чего-либо в смысле того, что что-то “допускается” или предполагается”. Гуссерлевское “выключение”, “выведение из действия”, “модифицирование” касается именно этой “живости” суждения, связанной с убеждением в его действительности, и выражается в отказе от этой “естественной”, “само собой разумеющейся” убежденности.

Другими словами, для того чтобы перейти от естественной установки познания к феноменологической, необходимо отказаться от каких-либо суждений о мире, претендующих на “объективную истинность”.

Тогда, быть может, результатом, то есть внешним (вербальным) выражением *ελοχῆ* являются суждения в духе *предположений*? — Например, такого рода высказывания: “Я думаю (предполагаю), что это обстоит так-то и так-то”. Однако “модифицированное суждение” это не предположение о мире, но *сознание* возможности такого предположения. Ведь предположение — это гипотеза, то есть субъективное суждение, которое высказывается обычно лишь для того, чтобы затем превратиться в объективное утверждение, то есть стать “доказанным” или “опровергнутым”. Суждение “Я предполагаю то-то и то-то” рано или поздно обращается в тезис “Я убежден в том-то и том-то” или антитезис “Я убежден, что это не так”, при этом как тезис, так и антитезис получают силу своего утверждения (имеют смысл) только в контексте “естественной установки”. Другими словами, любое предположение, в конце концов, призвано превратиться в тезис, выражающий “естественную установку”. В этом смысле “модифицированное суждение” если и является предположением, то исключительно “бесперспективным предположением”, поскольку ему никогда не суждено стать “объективным”, то есть обратиться в тот или иной тезис или антитезис.

Грамматика *ελοχῆ*

Для того чтобы понять, в чем практически состоит “модификация суждений”, созданных в результате *ελοχῆ*, рассмотрим три высказывания:

(1) *Это (есть) стол.*

Высказывание (1) состоит из трех грамматических элементов: субъекта (“это”), предиката (“стол”) и связки (“есть”) которая не артикулируется в русском языке. Благодаря этой связке данное высказывание утверждает “это” в качестве “стола”, или — что то же самое — “стол” в качестве реального, наличного объекта. Таким образом, фраза (1) высказана с позиции “естественной установки”, поскольку в ней утверждается нечто как “объективная реальность”.

(2) *Я думаю, что это (есть) стол.*

Высказывание (2) отличается от предыдущего наличием вводной конструкции субъективной модальности “Я думаю”. Казалось бы, это добавление должно “нейтрализовать” претензию на объективность, которую мы можем видеть в первом высказывании. Однако в действительности (в обыденной речи) это привнесение вовсе не “выключает” “тезис естественной установки”, а лишь временно скрывает его. Часто такого рода вводные конструкции предназначены для того, чтобы под маской субъективности утаить от собеседника свою убежденность в объективном существовании чего-либо. Но даже если предположить, что слова “Я думаю” не являются выражением такой намеренной или ненамеренной “псевдосубъективности”, а действительно артикулируют субъективную позицию, то субъективность все равно в этом случае имеет лишь *переходный* характер. “Я думаю” здесь означает “Я предполагаю”, то есть “полагаю пока”. Высказывание (2) соответствует состоянию *временной* ненаполненности “тезиса естественной установки” каким-либо утвердительным содержанием. Поэтому за фразой (2) должно следовать либо утверждение: “Да, это — стол”, либо опровержение “Нет, это — не стол”. Однако в любом случае — в случае утверждения или в случае отрицания — человек мыслит в рамках “естественной установки”. Этому потенциальному тяготению к “тезису естественной установки” в высказывании (2) соответствует наличие неартикулируемой связки “есть”.

(3) *Я думаю об этом как о столе.*

Принципиально иным по своему феноменологическому значению представляется высказывание (3); оно состоит из следующих частей: “Я думаю” — основа фразы (грамматическая и

²⁰ Там же.

смысловая), которая здесь является выражением (артикуляцией) позиции *ego cogito*; “это” — “условное обозначение” реального объекта, на который направлено познание и в наличности которого нет сомнения; “стол” — явление этой наличности в моем сознании, то есть феноменальный объект (феномен, *cogitatio*); “как” — слово, в котором артикулирована суть *ελοχῆ*, поскольку это слово не дает мне отождествлять реальный объект с его феноменом.

Напротив, в высказывании (2) — так же как и в высказывании (1) — “это” и “стол” отождествляются и неразрывно слиты через связку “есть”. Это единство, в свою очередь, отделено в высказывании (2) от конструкции “Я думаю” разделительным союзом “что”; здесь “Я думаю” — лишь вводное (второстепенное) предложение в формальном (грамматическом) и реальном смысле.

Таким образом, “модифицированные суждения” — это не просто суждения, высказанные в форме субъективной модальности, формальным признаком которой являются вводные конструкции типа: “Я думаю, что...”, “Я предполагаю, что...”, “Мне кажется, что...” и т.д. — такие суждения мы можем встретить в достаточном количестве в обычной речи, где эти вводные конструкции являются часто не более чем употребляемыми “по привычке” или “по этикету”. “Модифицированное суждение” — это суждение, в котором *ego cogito* (“Я думаю”) является не “вводным элементом”, то есть второстепенным, формальным, дополнительным, “автоматическим” и пр., но, напротив, является *основой* высказывания, то есть самой значимой, центральной, реальной и осознанной его частью. В связи с этим, возможно, единственной “чисто феноменологической”, то есть подходящей с точки зрения феноменологического *ελοχῆ*, моделью высказывания является конструкция: “Я думаю об этом так-то и так-то”. Эта конструкция есть выраженное в языке “чистое” *ego cogito* во всей полноте его осознания. В отличие от этой конструкции, обычное высказывание типа “Я думаю, что это так-то и так-то”, несмотря на присутствие в нем *ego cogito* в виде вводной конструкции “Я думаю”, тем не менее, в последующей — *основной* — части содержит утверждение, то есть полагает определенную *убежденность* в своей правоте, в истинности своего видения, а потому не выходит за рамки “естественной установки”. Также сомнительными в отношении *ελοχῆ* являются любые другие вводные конструкции (“возможно”, “я предполагаю”, “я допускаю” и пр.), поскольку все

они предваряют следующие за ними обычные высказывания в духе “естественной установки”.

Таким образом, модификация фразы в *рефлексивную* форму не означает автоматического принятия *феноменологической* позиции. Например, высказывание (2) артикулирует акт самонаблюдения и выражает рефлексивную позицию, но не феноменологическую. Как было показано выше, самонаблюдение и сознавание своих убеждений, сомнений или предположений еще не “выключает” тетичности “естественной установки”. Конечно, осознание своих тетических актов является одним из важных условий *ελοχῆ*. Однако *ελοχῆ* не сводимо лишь к этому осознанию (рефлексии). Рефлексивная позиция, “очищенная” в феноменологическом смысле, состоит не столько в осознании своих тетических актов, сколько в осознании себя *творцом* этих тетических актов, и в частности в осознании *использования языка* как инструмента этих тетических актов. Например, высказывание (3) можно трансформировать в другие высказывания, также выражающие феноменологическую позицию: “Я воспринимаю это в виде стола”, “Я называю это столом”, “Я считаю это столом” и т.д. Здесь не так важны слова, описывающие действие, которое совершает сознание (Я) — “думаю”, “называю”, “полагаю” и т.д., — сколько сама структура фразы, которая подразумевает: “Я конструирую (в своем сознании) некие феномены”, или *ego cogitatio*.

“Скобки” или “кавычки”?

Запишем высказывание (3) в следующей форме:

(4) Я думаю об этом как о “столе”.

Слово “стол” мы просто заключили в кавычки. И это вполне правомерно, так как слово “стол” — это название для некоего трансцендентного объекта, который в нашем высказывании обозначен как “это”. Кавычки в данном случае — это еще одно средство для обозначения процедуры *ελοχῆ*. Заключение в кавычки — это реальная альтернатива уже известной метафоры “заключения в скобки”, и, возможно, более понятная и наглядная альтернатива. Когда я использую слово “стол”, заключая его в кавычки, я подразумеваю, что я использую это слово лишь как *название-образ*, а не говорю о столе как о *еще одном* объекте, с которым я отождествляю объект “это”. Если пристально присмотреться (прислушаться) к высказыванию (3), то в недрах его все-таки обнаруживаются следы

“естественной установки”, ведь это высказывание можно понять следующим образом: “Я думаю об этом как о столе, то есть другом объекте, который *есть* стол”. Кавычки, в которые мы обрамляем слово “стол” в высказывании (4), окончательно (?) стирают всякие следы “естественной установки”. Теперь мы имеем дело только с названием некоего образа (*cogitatio*).

Возможно, кавычки позволят нам редуцировать “естественную установку” даже в тех высказываниях, которые, как было показано выше, явно сформулированы в духе “естественной установки”? Рассмотрим еще один пример:

(5) *Я думаю: “Это (есть) стол”.*

Несмотря на известное сходство с высказыванием (2) — ведь это просто два способа грамматического оформления прямой речи, — высказывание (5) имеет иной *феноменологический* смысл. Здесь есть рефлексия (размышление), так же как и в высказывании (2), но у этой рефлексии другой предмет. В высказывании (2) я рефлектирую на себя, утверждающего “это” в качестве стола, а в высказывании (5) я рефлектирую на себя, размышляющего о своем утверждении. Высказывание (2), еще раз напомним, создано в духе “естественной установки”, которая *не* осознается говорящим, поскольку его познавательная активность направлена на некое утверждение (“тезис”). Высказывание (5) — результат *сознания* этой установки, сознания себя как *творца* этого тетического акта, который после этого сознания неизбежно теряет свою силу утверждения, то есть “выключается”.

Еще более явно эта “выключающая” рефлексия высвечивается, если записать высказывание (5) в следующей форме:

(6) *Я думаю: “Это” “есть” “стол”.*

Здесь я имею дело с рефлексией на себя, творящего такие *cogitationes*, как “это”, “есть” и “стол”, а затем сопологающего их в единый тетический акт. Благодаря кавычкам каждое слово, используемое мною в моем мышлении и моей речи, я осознаю как вербальный коррелят моих *cogitationes*. После такого тотального “закавычивания”, скорее всего, отпадает необходимость в обязательном использовании вводной конструкции “Я думаю”, ведь кавычки *уже* подразумевают, что “Я думаю так-то и так-то”. А значит можно смело написать:

(7) *“Это” “есть” “стол”.*

Таким образом, существует еще одна форма “модификации суждения”, “выключения тезиса естественной установки”, которая выглядит как тотальное заключение в кавычки всех слов, кото-

рые я использую для описания познаваемого мною мира. Кавычки дисциплинируют меня, как будто напоминая, что я имею дело лишь с *cogitationes* моего *ego cogito*, что это *я так думаю*, что мое мышление составлено из этих “кусочков”, а мое познание есть творение таких “кусочков” и последующее построение из них более крупных агрегатов.

Это и есть практическая *ελοχῆ*.

“Редукция без редукции”

Означает ли, что я могу полноценно осуществлять *ελοχῆ*, вообще не модифицируя свои суждения тем или иным способом? Имеет ли право *ελοχῆ* на такое же “потенциальное существование”, как “естественная установка”, которая, как говорилось выше, может имплицитно существовать в любом моем суждении и лишь в некоторых случаях артикулироваться?

Когда я осуществляю такое имплицитное (потенциальное) *ελοχῆ*, я сознательно отказываюсь от “силы” своих утверждений, помещая их в “мысленные кавычки”. Теперь я уже вне “магической” власти “естественной установки”. И самое интересное в том, что теперь я могу пользоваться тем же самым языком, той же терминологией, теми же образами и схемами, которыми я пользовался до осуществления процедуры *ελοχῆ*, но мое использование этих средств благодаря этой “внутренней редукции” кардинально меняется, и прежде всего, для самого меня, хотя окружающие этого могут не замечать. Можно сказать, что я осуществляю редукцию, которая никак не проявляется внешне, — “редукция без редукции”.

Я не придаю “объективного значения” тем словам, которые я говорю о мире. Кавычки снимают с них соблазнительный “тетический ореол”. Можно сказать, что мое мышление переходит в режим работы (модус) “как будто”. Теперь я осознаю условность своих обозначений (слов, знаков, схем, терминов, моделей, гипотез, теорий и пр.), их конвенциональность, и, одновременно, их *необходимость*. Я не осуществляю тотальную “лингвистическую редукцию”, я не отказываюсь от своих слов в пользу молчания. И хотя я понимаю, что периоды молчания — это важные этапы на пути познания, но я отношусь к ним только как к *промежуточным* этапам, значение которых можно оценить только в последующей очередной попытке артикуляции. Любое молчание должно “разродиться”, иначе оно так и останется бесплодным актом.

Таким образом, я могу воспользоваться своим языком как инструментом познания, но я должен помнить об ограничениях этого инструмента. Как только я об этом забываю, я попадаю в “сеть” мифа (житейского, научного, философского, религиозного и т.д.). Вспомним, как о мифе говорил А.А. Потебня: “Миф создается на почве веры в объективное существование (личной, в сущности) мысли...”; в мифе “объясняющему образу, имеющему только

субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом”²¹. Говоря феноменологическим языком, мифологическое мышление — это мышление в духе “естественной установки”, в то время как демифологизация мышления есть ни что иное, как осуществление феноменологической *ελοχη*. Я не могу жить вне мифологических установок, но я могу приблизиться к их осознанию благодаря *ελοχη*.

Список литературы:

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М., 1991. 1370 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 336 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 752 с.
4. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля: Лекции 1967 г. в Осло. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 224 с.
5. Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под ред. Н.Ю. Шведовой. 23-е изд., испр. М.: Рус. яз., 1990. 917 с.
6. Потебня А.А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. 623 с.

References (transliteration):

1. Veysman A.D. Grechesko-russkiy slovar'. Reprint V-go izdaniya 1899 g. M., 1991. 1370 s.
2. Gusserl' E. Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. T. 1. M.: Dom intellektual'noy knigi, 1999. 336 s.
3. Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. Kartezianskiye razmyshleniya. Mn.: Kharvest; M.: AST, 2000. 752 s.
4. Ingarden R. Vvedenie v fenomenologiyu Edmunda Gusserlya: Lektsii 1967 g. v Oslo. M.: Dom intellektual'noy knigi, 1999. 224 s.
5. Ozhegov S.I. Slovar' russkogo yazyka / Pod red. N.Yu. Shvedovoy. 23-e izd., ispr. M.: Rus. yaz., 1990. 917 s.
6. Potebnya A.A. Slovo i mif. M.: Pravda, 1989. 623 s.

²¹ Потебня А.А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. С. 263, 259.