

# Поэзия, опыт и знание

АЛЛА ГОРБУНОВА

Инженер Института лазерных и сварочных технологий (ИЛИСТ),  
Санкт-Петербургский политехнический университет  
Петра Великого (СПбПУ). Адрес: 195251, Санкт-Петербург,  
ул. Политехническая, 29. E-mail: allagor85@yandex.ru.

*Ключевые слова:* поэзия; знание; опыт; истина; событие.

В статье ставится вопрос, является ли поэзия формой познания. Для этого делается шаг в проблемное поле философской мысли, занимающейся такими категориями, как знание и опыт. Противопоставляются «познавательный» и «опытно-событийный» подходы к поэзии, в основе которых лежат два разных отношения к истине: через язык в случае знания и через опыт, если мы понимаем поэзию как событие. Для того чтобы понять отношение поэзии к знанию, также ставится вопрос об отношении опыта и языка. Основной здесь оказывается проблема возможности до-предикативного опыта. Именно ответ на вопрос о возможности такого опыта задает то, как мы определяем отношение поэзии к опыту и знанию.

В статье различение языка и опыта предлагается не как догматическое утверждение, а как своего рода «утопическая» модель: для разговора

о поэзии и знании продуктивно различить поэзию, понятую как опыт, и поэзию, рассмотренную в ее языковом аспекте. Поэзия, понимаемая как опыт, производит изменение в том, как мы воспринимаем мир. Поэзия, концентрирующаяся на работе с языком, обогащает наши языковые возможности. Однако знание об опытном измерении поэзии гораздо проблематичнее знания о ее языковом измерении. В той мере, в какой поэзия — это вопрос языка, о ней возможно знание, но есть области, мимо которых «языковой» подход промахивается, и событие, составляющее существо поэзии, ускользает. Оба этих аспекта, «опытный» и «языковой», присутствуют в поэзии одновременно, и в этом смысле поэзия может являться формой познания, но не только ей: в своем опытнo-событийном аспекте она затрагивает реальность иначе и более глубоко, чем знание.



ВЛЯЕТСЯ ли поэзия формой познания? Если является, то в каком смысле? И если нет, то в каком смысле? Кажется, современная поэзия регулярно сталкивается с этими вопросами, но они затрагиваются вскользь, обычно присутствуя в виде установок с непроясненными основаниями: либо поэзия на своем пределе является знанием, своего рода исследованием и приращением смысла, либо поэзия — это все же не знание, а нечто другое. Известно также, что и в современной европейской поэзии активно обсуждаются эти вопросы<sup>1</sup>. Однако мне кажется, что эта проблема — отношения поэзии и знания — уводит нас в область преимущественно философских вопросов и провоцирует на размышление, опирающееся, с одной стороны, на поле современной философской мысли, с другой — на собственную поэтическую практику.

Вопрос об основании знания всегда стоял в центре европейской философии (будь то метафизические, рационалистские, эмпирические или лингвистические стратегии обоснования). Эту же парадигму часто распространяют и на поэзию, понимая ее как область, приносящую нам новое знание о человеке, мире, возможностях языка. Популярность подобного подхода обеспечивается, помимо всего прочего, тем, что многие современные поэты одновременно являются исследователями, что накладывает отпечаток на субъекта их поэзии, как бы совмещающего поэтическую и исследовательскую оптику. Правомерно ли распространять на поэзию эту установку, изначально научно-ориентированную? Если вести спор с теми, кто, в противовес, полагает, что поэзия — это не знание, а переживание, самовыражение, область чувства и субъективности, то действительно хочется возразить, что поэзия нечто открывает и способна быть местом истины. Общим этим позициям (что поэзия есть знание и исследование или что она до знания не дотягивает, а существует на уровне переживания и самовыражения) мне хочется противопоставить тезис,

1. Так, например, выступая в Институте языкознания РАН, испанский поэт и исследователь Сандра Сантана отметила, что одной из наиболее значительных дискуссий о поэзии в Испании является обсуждение вопроса о том, является ли поэзия знанием.

что поэзия не равна знанию и не является недо-знанием, а является в определенном смысле чем-то, может быть даже более глубоко затрагивающим реальность, чем знание.

Чтобы рассуждать об этом, надо попробовать разобраться с тем, как мы понимаем знание применительно к поэзии, ведь вопрос о том, является ли поэзия знанием, зависит от того, чем мы наполняем это слово. Так, например, знание — это когда мы, предположим, сочиняя стихотворение или анализируя его, можем указать на какие-то факты, назвать их, построить их определенным образом, с логическими связями, передать другому, который может эти связи проследить, и ему перейдет это знание. Очевидно, что этого не происходит при сочинении стиха, это может происходить только при научном анализе стиха. Но тогда это уже извлечение знания из поэзии наукой, которое никак нам не доказывает отношение к знанию самой поэзии.

Далее, познание есть движение. Это движение предполагает определенную последовательность шагов, но в случае поэзии тут возникают разрывы: то, с чем мы сталкиваемся через несколько шагов, никак не вытекает из предшествующих шагов, а возникает на каких-то совершенно иных основаниях. Знание возможно передать знаково-логическими средствами, то есть «сконструировать и сообщить мысль в некоторой осмысленной языковой конструкции, предполагая, что любой человек может принять передаваемое тобой знание и воссоздать предмет, к которому это знание относится»<sup>2</sup>. Возможна, однако, совершенно иная модель существования и передачи смысла. Есть «состояния и сообщения, которые существуют и сообщаются помимо такого рода средств, то есть помимо воссоздания в другой точке пространства и времени прямого причинного опыта»<sup>3</sup>. Если мы рассматриваем поэзию как процессы «обогащения» или «приращения» смыслов, то в этих процессах нет непрерывности, нет само собой действующей длительности. Рождение смысла подразумевает личный акт, но такие «смыслопорождающие» акты нельзя суммировать. То есть не происходит кумуляции знания, как в науке (если в науке она действительно имеет место, что представляет собой отдельный вопрос). В итоге мы имеем дело с раздробленной и дискретной неоднородной материей, где невозможно взаимное сложение или взаимное прибавление.

2. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 275.

3. Там же.

Пожалуй, единственный смысл знания, который я принимаю в отношении поэзии, — это так называемое опытное знание. Можно, например, сказать: «Он узнал душевную боль». Или сказать: «Он узнал зубную боль». Если боль может быть знанием, то и поэзия может быть знанием. В дальнейшем я это «опытное знание» не буду специально отличать от понятия «опыта», которое будет противопоставлено знанию в «научном», «исследовательском» смысле. Происходящее в поэзии открытие нового я понимаю не как знание, а как опыт. На мой взгляд, общее у поэзии и знания то, что оба они имеют отношение к истине, но и отношение это, и само понимание истины совершенно различны. И если знание связано с истиной через язык, то поэзия — как раз через опыт. Поэзия — это событие, и мы можем противопоставить «познавательный» и «опытно-событийный» подходы к поэзии.

Говоря о событии, мы попадаем в парадигму хайдеггеровской мысли<sup>4</sup> и дальнейшего осмысления события во французской философии. Что значит: поэзия — это событие? В первую очередь то, что, когда речь идет о событии, субъектно-объектная оппозиция не работает — событие нельзя трактовать как предмет, не потеряв его событийности. В этом смысле знание о нем невозможно: чтобы мыслить событие, само мышление должно быть событийным. Притом это мышление остается без объекта, потому что нельзя ничего высказать о событии, не лишив его событийности. Событие принципиально чуждо репрезентации.

Мысль, она вот: всего лишь быть рожденным в присутствии, а не репрезентировать его презентацию или его отсутствие<sup>5</sup>.

Поэтическое мышление о событии, захваченное событием врасплох, потрясенное, — это не логически развертывающееся мышление: поскольку событие осуществляется как скачок, то и событие-мышление оказывается таким же скачком. Только если событийное мышление само будет событием, оно сможет помыслить событие, не лишив его событийности<sup>6</sup>.

4. Heidegger M. Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 1989. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).

5. Нанси Ж.-Л. Рождение в присутствии // Комментарии. 1999. № 9. С. 206–210.

6. Так, например, Владимир Бибихин пишет о Хайдеггере: «Каким образом от хайдеггеровского текста подобного рода получить информацию? Ответ жесткий: информация нам вообще не потребуется; событие не такая вещь, чтобы его можно было измыслить мыслью. Оно не мыслимое» (Бибихин В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 508).

Ален Бадью, согласно которому события осуществляются в рамках четырех родовых областей — искусства, науки, политики и любви, — говорит о том, что на досимволическом уровне бытие есть чистое, неуловимое и неструктурированное множественное, а на символическом уровне оно представляет собой нетотализируемую совокупность ситуаций, для которых нет и не может быть единого горизонта<sup>7</sup>. Событие нельзя описать в категориях знания, оно может быть засвидетельствовано только в пространстве субъективного опыта, идентифицировано в актах «вмешивающейся» интерпретации, которая сама что-то провозглашает. Бадью называет вмешательством «любую процедуру, посредством которой множественное опознается как событие»<sup>8</sup>.

Мы говорили, что знание имеет отношение к истине через язык, а поэзия имеет отношение к истине через опыт и что само понимание истины в этих случаях будет разным. Если мы понимаем поэзию как событие, то истина более не принадлежит языку, теперь она понимается как раскрытие сущего. Мы можем здесь провести разделение на «номиналистическую» истину (истину, место которой находится в языке) и «реалистическую» истину (истину опыта). Реалистическая истина не имеет отношения к отчужденному знанию, выраженному в языке. Здесь событие поэзии есть одновременно событие истины. Истина-знание именуется сущее, помещая его в систему высказываний, тогда как событие раскрывает истину в ее откровении. Реалистическая истина — это истина бытия, тогда как номиналистическая истина — всегда о сущем. В философии истину опыта главным образом провозглашает Хайдеггер, понимая истину как несокрытость сущего, *ἀλήθεια*. Истину нельзя знать, но в ней можно ходить, как ходят праведни-

7. Эта совокупность ситуаций образует позитивный порядок бытия, порядок обыденности. Но любая ситуация включает в себя некий «блуждающий избыток», она о чем-то умалчивает, но в самый непредсказуемый момент это умалчиваемое заявит о себе. Тогда мы имеем дело с событием, проявляющим себя в политике, науке, искусстве или любви. Событие, по Бадью, несовместимо с позитивным порядком бытия и не имеет отношения к знанию ситуации. Оно невидимо исходя из знания о ситуации, но вырастает в недрах самой ситуации из ее внутренней рассогласованности. Событие нарушает зачарованность привычными реалиями и предоставляет возможность воспринять ситуацию целиком, с ее противоречиями и внутренними лакунами. В этом смысле Бадью называет событие «истиной ситуации» (Оришева О. Событие мысли и философия события // Беларуская філасофская прастора. URL: [www.prastora.org/texts/Orisheva\\_Sobytie\\_mysli.doc](http://www.prastora.org/texts/Orisheva_Sobytie_mysli.doc)).

8. Badiou A. *L'être et l'événement*. P.: Seuil, 1988. P. 224.

ки. Истина бытия не подлежит знанию: она не предметна и не может быть описана, подобно вещи. Ее можно лишь прожить в опыте, но не объективировать в знании. В рамках основной хайдеггеровской дихотомии бытия и сущего поэзия имеет дело с бытием. Рассмотренная как объективация, она оказывается сущим среди сущего — когда мы понимаем стихи просто как такие вещи, которые состоят из слов. Язык описывает сущее — и это называют знанием, в опыте открывается бытие — и это уже относится к любому событийному опыту, который, в частности, включает поэзию<sup>9</sup>.

Мы говорим, что поэзия есть опыт. Опыт чего? Пожалуй, это самый трудный вопрос, потому что поэзия — это точно не опыт чего-то содержательно определенного. По сути, это опыт без объекта или такой опыт, о котором мы равно можем сказать разное: что это опыт бытия (Хайдеггер), или экстремум присутствия, либо опыт небытия, что будет значить то же самое. Собственно, Филипп Лаку-Лабарт именно это провозглашает в своей книге о Пауле Целане «Поэзия как опыт»:

Ничто не проживается в этом опыте, как в любом другом, ибо каждый опыт есть опыт небытия. <...> ...вся поэзия — не что иное, как желание, намерение высказать. Но высказать ничто, небытие, то, благодаря чему и в противовес чему существует настоящее, наличное<sup>10</sup>.

Лаку-Лабарт также подчеркивает нечто важное, что нужно понимать, когда идет речь о поэзии и опыте: опыт — это не пе-

9. У Бадью несколько иной вариант соотношения события и истины, но и он говорит о том, что истина — разрыв в пространстве языка, она независима от языка и невыразима в нем. «Любая истина есть подвешенное к событию бесконечное производство, несводимое к установленным знаниям и определяемое только деятельностью тех, кто верен этому событию» (Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. С. 49). Истина, согласно Бадью, невозможна в мире правил, где власть принадлежит ситуации, позитивному порядку бытия. К порядку ситуации относится знание, но не истина. Истина противостоит знанию, является разрывом в нем. Она — сбой в ситуации, и знание не может ее в себя встроить.
10. Лаку-Лабарт Ф. Поэзия как опыт. М.: Три квадрата, 2015. С. 29–30. Филипп Лаку-Лабарт также упоминает об этимологических корнях опыта в латинском *ex-periri* — «прохождение через опасность». Он пишет: «Я говорю „опыт“, потому что стихи „прорисовываются“ из памяти об ослепляющем потрясении или из самого этого потрясения, „головокружения“, забытья. Из того, чего не было, что не случилось, не произошло, когда происходило то самое конкретное событие, с которым они соотносятся, но которое до нас не доносят» (Там же. С. 28).

реживание, не душевные состояния, которые передает поэт, не самовыражение<sup>11</sup>.

Обращаясь к тексту Мераба Мамардашвили, можно попытаться нащупать еще одно возможное «определение» этого «пустого» опыта: опыт сознания. Притом что сознание здесь — исключительно операциональный термин (заклучим в скобки все теории о том, что такое сознание и как оно функционирует). Остановимся на одном: знание и сознание — разные вещи, и в этой паре поэзия находится на стороне сознания. Мамардашвили размышляет:

...есть некая точка — я назвал ее сингулярной, — у которой есть свои, очень странные, законы. ...в эту точку или в это место ничего не входит и оттуда ничего не выходит. <...> ...сознание есть то, что совпадает с нашей жизнью (в чем мы чувствуем себя живыми), туда ничто не входит и оттуда ничего не выходит. ...знание туда передать нельзя, потому что сознание имеет дело с тем, чего вообще знать нельзя<sup>12</sup>.

Это точка, в которую не проникают факты, она непроницаема. Для чего непроницаема? Для знания, то есть для фактов (поэзия не открывает нам новые факты). Есть что-то, чего нельзя знать. Мы живы только в том, для чего нет никакого эквивалента «в общих представлениях общих актов в общем смысле»<sup>13</sup>. Сознание — нечто, в чем мы ощущаем себя живыми, оно отлично от эмпирического сознания, частью которого являются наши знания. В этом смысле поэзия принадлежит не эмпирическому, а «чистому» сознанию, жизни. В мире знаний нет ничего, что соответствовало бы этому нечему, в чем мы ощущаем себя живыми и которое можно было бы пережить, наложив на него знание, взятое из мира норм и правил.

Событие есть нечто, совмещенное с той точкой, или местом, в которое не входит знание. Это точка — место события, молнии, точка, в которую должен войти свет (свет этой молнии, свет собы-

11. «Опыт — это противоположность переживания» (Там же. С. 31); «...нет никакого „поэтического опыта“ в смысле „переживания“ или поэтического „состояния“... Поэтическое произведение ни о чем не рассказывает, ни о чем не говорит. В нем рассказывается и говорится лишь о поразившей его как поэзию стихии» (Там же. С. 30).

12. Мамардашвили М. Указ. соч. С. 93.

13. Там же. С. 73. См. также: «Как раз то, что не входит в логос или названия, не входит в ту область, где нет эквивалентов индивидуальному впечатлению, а остается у нас на стороне ощущения себя живыми, и есть сознание (в отличие от знания, в отличие от многих других вещей)» (Там же).

тия). Чтобы свет вошел, там должна быть темнота<sup>14</sup>. Здесь речь заходит уже об изначальной темноте, редукции. В поэзии как событии акт идет от изначальной нищеты, и это объединяет поэзию с философией, в частности с феноменологией, поскольку и там и там идет речь об опыте сознания и имеет место своего рода *эпохе*<sup>15</sup>.

Мераб Мамардашвили также говорит о том, что в художественных произведениях есть «невыразимый реальный осадок»<sup>16</sup> — это «составные части души», которые проявляются в художественных произведениях, а не сознательные намерения, которые организуют содержание<sup>17</sup>. Здесь возникает тема невыразимого. Знаменитое «следует молчать» из «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна — это не констатация положения дел, это по форме этическое высказывание. «Неэтично» в рамках обладающего значением языка говорить о невыразимом. Но, может быть, поэзия — в принципе другое дело, каким-то образом ей удается иметь

14. Мамардашвили пишет: «Чтобы в тебя вошел свет, ты должен очень сильно утемниться и ничего не знать... Короче говоря, наша точка — не только точка, куда не поступают знания, а еще и точка, в которой запрещено знать. Тогда она воспримет свет события. Мы знаем эту точку, в которую не поступают знания, в которой запрещено знать... „Я знаю, что ничего не знаю“» (Там же. С. 97).
15. О различии этого опыта и этого эпохе писал Марк Ришир, говоря о некоем таинственном родстве между феноменологией и поэзией: «Родство, с которым мы уже встречались в наших работах, проблематизирующих (воспользуемся для оперативности термином Гуссерля) то, что было уже названо нами „феноменологической рефлексией без понятий“ (рефлексией бессловесного смысла опыта, которая не абстрагирует этот бессловесный смысл в качестве тождественного понятию или сущности и предполагает эпохе: феноменологическое подвешивание всякой субструкции, всякого пред-понимания этого бессловесного смысла)». Он проводит различие между поэтическим и феноменологическим эпохе: «Структура эстетической рефлексии (без понятий) гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Это объясняется и тем, что она, так сказать, делает ставку на аффективность прямо в эстетическом феномене, и тем, что, хотя этот эстетический феномен предполагает „эстетическое“ эпохе... это последнее не является радикальным... Феноменологическое эпохе больше поэтического эпохе, поскольку оно, в свою очередь, производит „отступление“ от эстетического феномена» (*Richir M. Phénoménologie et poésie // Serta: Revista iberorrománica de poesía y pensamiento poético. 1999. Vol. 4. P. 414*).
16. Мамардашвили М. Указ. соч. С. 120.
17. Этот «невыразимый реальный осадок» принадлежит сознанию, сознание — то, что различительно выделяет предмет, выделяет его как бы изнутри, в отличие от предметов, знаков, наименований. Этот реальный осадок присутствует в художественном произведении, но остается невыразимым. Реальный осадок — наше сознание, наш невыразимый топос, «только мы», и это никому не передать (Там же. С. 121).



дело с невыразимым, в частности с этикой, которая, согласно Витгенштейну, невыразима. «Этика и эстетика едины»<sup>18</sup>, — пишет он. Интерес Витгенштейна к этике изначально был связан с эстетикой. Известно, что его этическая позиция сформировалась в том числе под влиянием венской литературно-эстетической критики (Карл Краус и др.). Ее представители различали подлинные произведения искусства, находящиеся в «этическом измерении», и утилитарные произведения, обладающие лишь фактическим содержанием.

В своей лекции об этике он обращается к собственному опыту и говорит об удивлении существованию мира и об опыте абсолютной безопасности. Словесное выражение такого опыта, согласно Витгенштейну, есть бессмыслица. Предложение «Я удивляюсь существованию этого мира» абсурдно, потому что, говоря, что я удивляюсь существованию чего-то, тем самым я подразумеваю возможность представить несуществование этого самого. Витгенштейн утверждает, что мы не можем вообразить мир несуществующим. Так же и с опытом абсолютной безопасности. Быть в безопасности — значит, в безопасности от чего-то конкретного, и абсурдно говорить, что я в безопасности, что бы ни произошло. Связанные с невыразимым виды опыта, которые упомянул Витгенштейн, кажутся тем, кто их пережил, обладающими в некотором смысле внутренней, абсолютной ценностью. Однако эти виды опыта, с точки зрения Витгенштейна, тоже факты, а факты не могут иметь абсолютной ценности. Но получается, что некоторый опыт, некоторый факт обладает сверхъестественной ценностью. Это парадокс, и он отсылает нас к разговору о чуде. Опыт существования мира — это опыт видения мира как чуда. Опыт чуда существования мира выражается не с помощью языка, а тем, что язык существует, самим его существованием. Но это ничего не меняет: все, что мы говорим об абсолютно чудесном, остается бессмысленным. Никакое описание не окажется способным выразить абсолютную ценность. Все, кто когда-либо пытался писать или говорить об этике и религии, стремились вырваться за пределы языка, но это стремление, с точки зрения Витгенштейна, безнадежно. «Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютно добром и абсолютно ценном, не может быть наукой»<sup>19</sup>. Абсолютное этическое

18. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.

19. Он же. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник 1989. М.: Наука, 1989. С. 238–245.

содержание невыразимо. В такой парадигме рассуждений поэзия, естественно, не может быть знанием, и она, подобно этике, с которой тесно связана, взаимодействует с невыразимым.

Мы снова упираемся в проблематику отношений опыта и языка. С одной стороны, наш разум (и особенно здравый смысл) склонен производить диарезис бытия, полагая в нем самостоятельные, отдельные друг от друга сектора, такие как язык и опыт. Подобное представление, если к нему приглядеться, весьма проблематично, но не менее проблематична и попытка их отождествить, подчиняя опыт языку и понимая его как тотально языковой. Можно сказать, что отношение языка и опыта представляет собой напряженную антиномию их тождественности и различия. Каким образом мы можем понять тождество языка и опыта и каким образом мы можем понять различие языка и опыта?

Мы повсеместно встречаем удвоение и различение сущего в знаке. Бибахин приводит пример с курицей, которая специальными звуками показывает свою тревогу. С одной стороны, здесь появляется разделение на вызвавшую эти звуки опасность и собственно звуки, на нее указывающие (хотя можно посмотреть иначе и сказать, что крик и вызвавшая его опасность суть одно; крик и есть опасность). С другой стороны, удвоение присутствует здесь еще раньше:

Оно есть уже в курице, выделившей из себя тревогу. Курица раздвоена на тревогу и то, что встревожено. На то же обстоятельство можно посмотреть вообще без схемы удвоения. Курица не другое тревоге, и как тревоги нет без курицы, так и курицы без тревоги. Вся курица в этот момент есть неким образом тревога. Умей птица думать, она едва ли назвала бы себя причиной своего состояния. Удвоение и его проблематичность обнаруживаются здесь таким образом до языка<sup>20</sup>.

Курица, курицын крик и тревога могут быть поняты как одно и то же.

Различие — истинное место тождества. Все вещи тождественны в том, что они различны и единственны; таково единственное основание их уравнивания. Различие и тождество в конечном счете совпадают, и различие оказывается единственным основанием для тождества: пусть, как учил принцесс Лейбниц, в природе нет двух одинаковых листьев, но именно их уникальность и осо-

20. Бибахин В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 298.

бенность являются единственным основанием их отождествить. У них то общее, что они все разные, и это общая форма тождества всего потока различия. Древний комментатор Чжуан-цзы Го Сян формулирует правило «Чем больше вещи отличаются друг от друга по своему облику, тем больше они подобны в том, что существуют сами по себе»<sup>21</sup>. У Витгенштейна слово и вещь, мысль и вещь — редуцируемая пара<sup>22</sup>.

С другой стороны, когда мы интерпретируем позднего Витгенштейна, времени «Философских исследований», складывается впечатление, будто он стремится показать, что все формы опыта и деятельности, даже те, которые, казалось бы, не имеют никакого отношения к языку, представляют собой проявления языка и невозможны вне его. Потому в нашем рассмотрении Витгенштейн, хотя и с оговорками, будет фигурой, воплощающей тождество языка и опыта, подчинения опыта языку и понимания его как тотально языкового.

В «Философских исследованиях» Витгенштейн формулирует проблему:

... мыслим ли такой язык, на котором человек мог бы для собственного употребления записывать или высказывать свои внутренние переживания — свои чувства, настроения и т. д.? — А разве мы не можем делать это на нашем обычном языке? — Но я имел в виду не это. Слова такого языка должны относиться к тому, о чем может знать только говорящий, — к его непосредственным, личным впечатлениям. Так что другой человек не мог бы понять этого языка<sup>23</sup>.

21. Чжуан-цзы. Даосские каноны / Пер. с кит., вступ. ст. и комм. В. В. Малявина. М.: АСТ, 2002. С. 331–332.
22. Развивая эту мысль, Владимир Бибахин пишет: «Пытаясь заглянуть за пространство, предшествующее разделению на вещи и слова, мы во всяком случае не увидим там вещи, какие они были до слов. В лучшем случае мы увидим там вещи, какими их никогда не видели. Вообразить, как Андрей Афанасьевич Потебня, что в истинном мире есть вещи без слов, или, как Вячеслав Иванов, что там есть слова до вещей, можно только от нетерпения перед тайной двойственности. <...> Витгенштейн никогда не воображает себе какого-то мира вещей до или вне языка. Его позиция здесь определяется не принадлежностью к определенному направлению философии XX века, а исходным пониманием, что двойственность вещи и слова невозможно редуцировать ни к одной из сторон этой пары» (Бибахин В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 299).
23. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. 1. С. 171.

Ответ зависит от того, а могут ли вообще существовать эти непосредственные, личные впечатления вне языка, описание которых может быть дано в индивидуально-созданных понятиях? Могут ли ощущения быть источником знания? Согласно Витгенштейну, знанием является только то, что может быть выражено в языке<sup>24</sup>.

Витгенштейн считает, что его оппонент, условно догматический метафизик, понимает язык как некое индивидуальное выражение внутренней деятельности субъекта. В противовес этому он хочет показать, что никакой внутренней деятельности без языка нет, язык — это объективированная социальная структура, в которой любое высказывание обретает смысл. Витгенштейн пишет:

Как относятся слова к ощущениям? — Кажется, что в этом нет никакой проблемы. Разве мы не говорим каждый день об ощущениях и не называем их? Но как устанавливается связь имени с тем, что именуется? Этот вопрос равнозначен другому: как человек усваивает значение наименований ощущений?<sup>25</sup>

Решение этого воображаемого оппонента — «нововропейского метафизика» — просто: индивид дает ощущениям имена и тем самым создает язык, значение слов которого определяет он сам, поэтому понять этот язык может только он один<sup>26</sup>. В данном случае язык рассматривается как посредник между сознанием и реальностью, против чего и возражает Витгенштейн, согласно которому опыт имеет всецело языковой характер и любой тип опыта, даже опыт сознания, может быть понят как языковая игра.

У Витгенштейна немало выразительных фрагментов, раскрывающих проблему опыта и языка и призванных показать невозможность неязыковых типов опыта. Один из наиболее ярких примеров — § 293 «Философских исследований», где появляется образ жука в коробке<sup>27</sup>.

24. Филиппович А. В. «Философские исследования» (Витгенштейн) // История философии. Энциклопедия / Сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002.

25. Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 171.

26. Филиппович А. В. Указ. соч.

27. «Когда я говорю о себе самом: я знаю только по собственному опыту, что означает слово „боль“, — то разве не следует сказать это и о других? А тогда как можно столь безответственным образом обобщать один случай? Ну, а пусть каждый говорит мне о себе, что он знает, чем является боль, только на основании собственного опыта! — Предположим, что у каждого была бы коробка, в которой находилось бы что-то, что мы называем „жуком“. Никто не мог бы заглянуть в коробку другого; и каждый го-

Мы склонны думать, что у каждого из нас есть коробка. Также мы склонны думать, что в этой коробке что-то происходит: ментальные акты, ощущение боли; там «лежат» наши содержания сознания и богатства внутреннего мира. У каждого из нас в коробке есть нечто, что мы все называем «жуком». Мы можем заглянуть только в свою коробку и никогда — в коробку другого, поэтому мы никогда не сможем проверить, называет ли он жуком то же самое, что и я. Мы никогда не можем проверить, видит ли другой то же самое, что и я, когда мы с ним употребляем для обозначения этого одно и то же слово. Может быть, мы оба говорим про окружающих нас «люди», но видим разное. Из повседневной жизни мы знаем, как часто люди употребляют одинаковые слова, но подразумевают совсем разное. А что, если вообще все, что стоит за одними и теми же словами, у людей на самом деле совсем разное? Как быть? Язык позволяет избавиться от этой проблемы, создавая единственное пространство, в котором мы можем иметь дело друг с другом и где неважно, что стоит за словами. Даже если содержательно опыт у всех совершенно разный и того образа мира, который вижу я, больше нет нигде на свете, тот факт, что мы можем общаться посредством языка, говорит о том, что и опыт другого формально должен быть так же согласован, как мой опыт, что позволяет структуре языка работать для нас обоих. И опыт обоих согласован так же, как структура языка, или по крайней мере может с ней согласовываться. Единственное, почему мы полагаем, что мир другого в общих чертах похож на мой, — это язык. Он позволяет нам снять ту проблему, что один, может быть, видит одно, а другой — другое. В логике рассуждений Витгенштейна доязыковые содержания сознания оказываются устранены за ненужностью. Язык избавляет нас от необходимости беспокоиться, есть ли на самом деле что-то в этой коробке.

ворил бы, что он только по внешнему виду своего жука знает, что такое жук. — При этом, конечно, могло бы оказаться, что в коробке у каждого находилось бы что-то другое. Можно даже представить себе, что эта вещь непрерывно изменялась бы. — Ну, а если при всем том слово „жук“ употреблялось бы этими людьми? — В таком случае оно не было бы обозначением вещи. Вещь в коробке вообще не принадлежала бы к языковой игре даже в качестве некоего *нечто*: ведь коробка могла бы быть и пустой. — Верно, тем самым вещь в этой коробке могла бы быть „сокращена“, снята независимо от того, чем бы она ни оказалась. Это значит: если грамматику выражения ощущения трактовать по образцу „объект и его обозначение“, то объект выпадает из сферы рассмотрения как не относящийся к делу» (*Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 183*).

В заметках Витгенштейна есть другой, близкий вышеприведенному фрагмент:

Имея визуальное представление жемчужного ожерелья, извлекаемого из коробки через прорезь в крышке, мы, несомненно, склонны сказать: «Эти жемчужины все явно были до того вместе в коробке». Но легко видеть, что тем самым мы выдвигаем гипотезу. Мы имели бы то же самое зрительное представление, если бы жемчужины одна за другой начинали существовать в прорези коробки<sup>28</sup>.

То, что они прежде были в коробке, как и то, что они начинают существовать в ее прорези, равно гипотезы, и вторая предпочтительнее первой, наверное, именно с этической точки зрения. Имеет значение еще и то, что речь идет не о чем-то отдельном, как в случае жука, а о целом — об ожерелье. Потому этот пример может быть прочитан как прекрасная метафора творчества. Когда жемчужины извлекаются через прорезь, мы, еще не видя всего ожерелья, имеем представление целого, которому принадлежат эти жемчужины. В момент узнавания ожерелья, как мелодия, дано мне сразу все, но, чтобы оно осуществилось полностью, жемчужина за жемчужиной, как нота за нотой, должна появляться из прорези. На месте ожерелья может быть любое наше творение, выходящее из коробки способом разворачивания себя во времени, — музыкальное произведение или стихотворение. С одной стороны, до того, как начали появляться отдельные звуки или строки, должно быть произведение как целое: условно можно сказать, что оно находится в коробке. Но не менее важно развернуть это целое, протащить через прорезь ноту за нотой, слово за словом, чтобы произведение осуществилось. В этом смысле, с точки зрения осуществленности, нам не очень важно, что происходило в коробке до того, как ожерелье полностью появилось на свет. Необходимо разворачивание того, что дано сразу и вдруг, чтобы оно могло осуществиться и сохранить себя. В этом смысле полагать, что в коробке сознания ничего нет, пока мне не удалось выразить это, и отрицание до-предикативного опыта у Витгенштейна — этическая позиция. В этом же смысле никак не проявившая себя любовь не является любовью, а вера без добрых дел мертва.

По мысли Витгенштейна, многие явления, которые мы склонны считать неязыковыми и относить к автономному царству сознания, при более глубоком рассмотрении оказываются завися-

28. Цит. по: Биbihин В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 405.

щими от языка. Например, затронем вопрос о том, как мы понимаем знаки. Схема, согласно которой у одного есть содержание, он вкладывает его в слово-знак, передает этот знак другому, и у другого теперь есть то же самое содержание, и это якобы и есть понимание, с точки зрения Витгенштейна, никуда не годится. Витгенштейн предлагает не понимать мыслительное содержание как отдельное от выражения. Если мы не будем понимать мысль как отдельную от слова, слово сразу исчезает как посредник, нечто третье между головой одного и головой другого, и мыслительное содержание, будучи неотличимым от выражения, окажется воспринято другим непосредственно. Понимание в таком случае будет непосредственным, а не происходящим посредством дешифровки знака, извлечения из него того, к чему он отсылает, то есть мысли другого. Таким образом Витгенштейн хочет показать, что понимание — это языковой процесс, а не некий необъяснимый процесс передачи значений из сферы языка в сферу сознания.

С Витгенштейном оказывается солидарен и Ханс-Георг Гадамер, расширивший интересы герменевтической философии до проблемы мира, понятого как текст. Согласно Гадамеру, понимание есть в целом языковое событие

... даже тогда, когда речь идет о внеязыковых феноменах или об умолкнувшем и застывшем в буквах голосе — событие языка, свершающееся в том внутреннем диалоге души с самой собой, в котором Платон видел сущность мышления<sup>29</sup>.

Само молчание есть уже некоторый вид речи. Понимание есть явление языковое даже в модусе молчаливого согласия потому, что само это молчаливое согласие воспроизводится как указание на общность мироориентации, но именно язык есть то, что несет в себе и обеспечивает эту общность мироориентации.

В равной степени и Морис Мерло-Понти критикует представление о том, что слово — это только оболочка для мысли, внешнее ее сопровождение. Такая точка зрения предполагает, что смысл слову придает мысль, которая стоит за ним. Между тем слово само имеет смысл. Если бы речь была только одеждой мышления, было бы непонятно, зачем вообще нужно выражать свои мысли и почему мы сами пребываем в неведении о своих мыслях, пока их не сформулируем, не выскажем или не запишем.

29. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 44.



Мысль, которая довольствовалась бы существованием для себя, вне оков речи и общения, тотчас оказалась бы погруженной в бессознательное, а это значит, что она не существовала бы и для себя. <...> Мысль в самом деле развивается в одно мгновение и словно вспышками, но затем мы еще должны ее присвоить, и именно благодаря выражению она становится нашей<sup>30</sup>.

Наименование предметов происходит не после узнавания, оно само является узнаванием. Я не соотношу узнаваемый объект, например щетку в темноте, с каким-то концептом щетки в моей голове, который был бы ассоциативно связан со словом «щетка». В мифомагических представлениях назвать объект означало наделить его существованием или непосредственно на него воздействовать.

«Мысль ни в чем не является „внутренней“, она не существует вне мира и вне слов»<sup>31</sup>. С точки зрения Мерло-Понти, мы верим в мысль, существующую для себя до выражения, благодаря уже существующим и выраженным мыслям, которые мы можем вспомнить, не произнося их вслух. С их помощью мы создаем для себя иллюзию внутренней жизни. В языке все мы сознаем, что обращаемся к тому миру, которым уже занимались другие. Речь забывает о своей случайности, основывается на самой себе, и это внушает нам идеальное представление о мысли без речи. К тому же язык устроен так, что мы склонны его просто не замечать, сосредоточиваться исключительно на выраженном в нем смысле, а потом приписывать этому смыслу самостоятельное существование вне языка. Когда мы что-то понимаем, мы ничего не произносим «в своей голове», а просто понимаем. Тем не менее говорят, что этот опыт тоже имеет отношение к языку. Язык здесь как бы стоит за плечами, даже если никто ничего не говорит. В ином случае мысль остается погруженной в бессознательное, не присвоенной нами и ускользает. Язык присутствует в нашей мысли не так, что мы воспринимаем и воспроизводим слова у себя в голове, он присутствует непосредственно как горизонт за спиной<sup>32</sup>.

30. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 233.

31. Там же. С. 239.

32. У меня нет никакого «словесного образа». «О словесном образе следует сказать то, что выше мы говорили о „представлении движения“: мне не нужно представлять себе свое собственное тело и внешнее пространство, чтобы перемещать одно в другом. Достаточно того, что они существуют для меня и образуют некоторое поле действия, очерченное вокруг меня. Таким же образом мне не нужно представлять себе слово, чтобы его знать и произносить» (Там же. С. 236).



Должны ли мы полагать, что отблеск не-языкового в поэзии — то, что мы принимаем за до-предикативный опыт, — рождается все равно внутри языка и является своего рода его эффектом, иллюзией, возникающей потому, что у нас все равно есть язык? Кажется, большинство философов языка XX века склоняются именно к этому. Интуитивно хочется возразить, что поэзия не исчерпывается уровнем своего языкового воплощения. Часто кажется, что, напротив, ей приходится пробиваться через язык к своему истоку, месту рождения смысла. Так понятые смыслы — не единицы познания, а ткань мира, первый план творения. Может быть, то «иное» языку, что открывается в поэзии, открывается исключительно изнутри языкового опыта, подобно тому как вечность может быть обретена только в самой сердцевине опыта времени. Возможно, единственная реальность этого не-языкового проблеска — только граница, событие воплощения, «молния».

Знание принадлежит языку, так что мы, задавая вопрос, является ли поэзия знанием, оказываемся в сердцевине этой дискуссии о возможности не-языкового, до-предикативного опыта. Мы услышали аргументы Витгенштейна, Гадамера, Мерло-Понти. У того магистрального направления философии XX века, которое Анкерсмит назвал лингвистическим трансцендентализмом, много обличий: аналитическая философия, герменевтика, структурализм, семиотика, постструктурализм, деконструктивизм, тропологические изыскания и пр. Неудивительно, что вопросом о невербальном опыте задается Лаку-Лабарт, когда пытается рассмотреть поэзию Целана, понятую как опыт, утверждая, что «поэтический акт — это некий уникальный опыт»<sup>33</sup>. Естественно, тут же возникает вопрос об уникальном опыте в момент его претворения в письмо — поддается ли он письменному выражению или гибнет в нем?<sup>34</sup> Тот же самый вопрос задает Анкерсмит в своей книге «Возвышенный исторический опыт»: «Но может ли вообще быть успешной попытка освободить опыт от языка?»<sup>35</sup>. Именно эту попытку — вырваться из пресловутой «тюрьмы языка» — и предпринимает мыслитель, выступая, может быть, самым непримиримым защитником опыта от языка. Анкерсмит объяв-

33. Лаку-Лабарт Ф. Указ. соч. С. 83.

34. «Так существует ли, может ли существовать уникальный опыт? Немой, никак не соприкасающийся с языком, не вписывающийся ни в какой, даже самый размытый дискурс? И если, вопреки всякой невозможности, такая самобытность все же существует... то приспособлен ли язык для ее передачи?» (Там же. С. 25–26).

35. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. С. 119.

ляет восстание опыта против империализма «теории». Он опирается на допущение опыта вне языка:

... из-за доверия к языку наш опыт переживает систематические изменения и мир раскалывается на две части: на ту часть, которую мы видим и воспринимаем, принуждаемые языком, и на ту непостижимую реальность *как таковую*, которая опережает и превосходит мир, данный нам в языке и через язык<sup>36</sup>.

Производя повторное открытие опыта, которое одновременно является повторным открытием субъекта, потому что именно ему отводится философом решающая роль в конкурентной борьбе между «теорией» и опытом, он утверждает, что искусство в большей степени в родстве с опытом, чем с языком<sup>37</sup>.

В наших целях я предлагаю опереться на различие языка и опыта не как на догматическое утверждение, а как на своего рода «утопическую» модель. Вынесем за скобки вопрос, существуют ли действительно отдельные язык и опыт в чистом виде<sup>38</sup>. И все же для разговора о поэзии и знании будет продуктивно различить поэзию, понятую как опыт, и поэзию, рассмотренную в ее языковом аспекте, хотя и то и другое в ней нераздельно и неслиянно. Если мы понимаем поэзию в терминах опыта, то поэт для нас — это тот, кто позволяет нам видеть реальность такой, какой мы ее не видели никогда прежде. Он изменяет то, как мы воспринимаем мир. Если понимать поэзию в терминах языка, то поэт производит из-

36. Там же. С. 5.

37. «И в самом деле, нельзя ли измерить успех произведения искусства, то воздействие, которое оно оказывает на нас, в единицах опыта?» (Там же. С. 26). Более того, философ утверждает полную несовместимость языка и опыта: «Между языком и опытом невозможно никакого компромисса, победа одного оборачивается неизбежным поражением другого. Поистине они являются смертельными врагами: там, где есть язык, опыта нет, и наоборот. Мы владеем языком, чтобы у нас *не* было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык — это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте» (Там же. С. 33).

38. Так, Лаку-Лабарт замечает: «...по всей вероятности, нет в чистом виде события и пришествия: все они многократны, повторимы, изначально сопряжены с языком. Поэтому уникальное слово на самом деле уникальным не бывает: идеальная поэзия всегда размыта поэзией, реальными стихами, то есть тем бесконечным приближением к существованию, каковым являются язык и искусство. Какой бы высокой целью ни задавалась поэзия, как бы ни декларировала свою причастность к существованию... она всегда принадлежит языку. Ведь она говорит» (Лаку-Лабарт Ф. Указ. соч. С. 72).

менения в языке, обновляет его и открывает новые его потенции, обогащая тем самым наши языковые возможности. Знание о первом (опытном) измерении гораздо более проблематично, чем знание о втором (языковом). Огрубляя, можно сказать, что поэзия может быть понята как знание в той мере, в какой она — вопрос языка. Если поэзия — вопрос языка, то о ней возможно знание, но, кажется, этот подход промахивается мимо самой поэзии в поэзии. Понимание же поэзии как опыта подчеркивает аспект ее невыразимости, реального осадка. Однако именно понимание поэзии через «язык» — оправдание познавательного проекта поэзии. Аспект языка дает возможность сколько-то внятно говорить о поэзии, дает критерии и способы как-то иметь с ней дело, возникает какая-то условная «объективность». А если мы исходим из опыта — другой может встретиться с событием поэзии и прожить этот опыт или не прожить. Для опытно-событийной оптики рассмотрение поэзии как знания — это мертвое, «скорлупа» от события. Рассмотрение поэзии как вопроса языка делает возможным анализ, сравнение, выстраивание литературного поля, создание иерархий и пр. Без этого нельзя было бы поддерживать поэзию социально, в человеческом сообществе. Но при этом событие, составляющее существо поэзии, ускользает. Это можно сравнить с той мыслью Хайдеггера, что присутствие существует вместе в истине и неистине. Поэзия как опыт присутствия — в истине не есть знание, а в неистине может им быть.

Как писал Эммануэль Левинас о Целане, «для Целана... стихотворение представляет собой духовный акт *par excellence*»<sup>39</sup>. Когда мы говорим о творческом акте, который рассматриваем как событие, имеет смысл обратиться к основному делению, которое предлагает нам событийная оптика: делению на акт и эффект. Имеется в виду, что есть некий учреждающий акт, который и является собственно событием, этот акт прерывает повседневность и открывает новые смыслы. Затем повседневность стремится поглотить событие, происходит застывание этих изначально расплавленных смыслов в какой-то установленной форме — это эффект. Можно сказать, что любовь как вспышка и откровение есть событие, а форма существования любви в повседневности — правила регуляции отношений, совместный быт и пр. — по отношению к этой вспышке является эффектом. Или событие религиозного опыта,

39. Левинас Э. От существа к Другому // Целан П. Материалы, исследования, воспоминания. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2004. Т. 1. Диалоги и переклички. С. 31–38.

учреждающее религию, откровение, обращение — и повседневная культовая практика, догматы и пр.: они тоже имеют структуру акта и эффекта. Поэтическое событие, или акт, свершаясь, оставляет нам два пути: с одной стороны, аналитика эффекта и, с другой стороны, бытие в причастности к свершившемуся событию и собственный смыслопорождающий акт в ответ на него. Поймав искру бытия, мы можем попытаться сохранить ее в сущем. Мамардашвили в лекциях о Прусте цитирует Евангелие от Иоанна: «Еще не долгое время свет с вами, ходите, пока есть свет»<sup>40</sup>. Он говорит, что у Пруста эта цитата изменена и звучит так: «Пока есть свет, работайте...» Мамардашвили это интерпретирует так: истина появляется только в виде молнии, она не бывает в длительном времени, поэтому свет всегда светит недолго, мгновение, но, если работать, можно расширить это пространство молнии, растянуть это мгновение. Само по себе пространство истины — мгновение, но трудом оно может быть расширено. Поэтому время труда проходит под знаком мгновения, труд целой жизни — под знаком молнии. Мамардашвили там же цитирует Сен-Жона Перса — «синтаксис молнии» (*syntaxe de l'éclair*)<sup>41</sup>: молния, доля мгновения расширяется на пространство синтаксиса. Поэзия как синтаксис молнии парадоксальным образом перекликается с поэзией как мастерством молчания у Айги<sup>42</sup>: казалось бы, мы видим и там и там противоречие — у молнии не может быть синтаксиса, а молчание не может быть мастерством, но оба этих парадоксальных определения, как мне кажется, хорошо выражают единую связку события, невыразимого и слова, о которой и шла речь в этой статье.

Таким образом, в статье было показано: чтобы ответить на поставленный вопрос о том, является ли поэзия формой знания и в каком смысле, необходимо сделать шаг в проблемное поле философской мысли, занимающейся такими категориями, как знание и опыт. Можно противопоставить «познавательный» и «опытно-событийный» подходы к поэзии, в основе которых лежат два разных отношения к истине: через язык в случае знания и через опыт, если мы понимаем поэзию как событие. Знание в таком под-

40. Мамардашвили М. Указ. соч. С. 32 (пер. с фр. М. Мамардашвили).

41. Poètes français. XIX–XX siècles. Anthologie. Moscou: Progrès, 1982. P. 481 (цит. по: Там же. С. 34).

42. «И — спросят: даже *об этом* — словами? Да, — и молчание, и тишину можно *творить*: лишь — Словом. И возникает понятие: „Мастерство — Молчания“» (Айги Г. Поэзия-как-молчание // Собр. соч.: В 7 т. М.: Гилея, 2009. Т. 6. С. 165).

ходе понимается как нечто «языковое», в отличие от «опытного знания», которое я отождествляю с опытом.

Эту мысль я иллюстрирую, обращаясь к осмыслению события как в парадигме хайдеггеровской мысли, так и в современной французской философии. К событию нельзя подойти как к предмету, не потеряв его событийность, поэтому о нем невозможно знание. Мышление события остается без объекта, потому что нельзя ничего высказать о событии, не лишив его событийности. Понимание поэзии как события предполагает, что истина более не принадлежит языку, теперь она понимается как раскрытие сущего, что дает возможность провести разделение на «номиналистическую» истину (истину, место которой в языке) и «реалистическую» истину (истину опыта). Знание и опыт здесь различаются тем, что в случае знания язык описывает сущее, а в опыте открывается бытие. Однако тот событийный опыт, которым является поэзия, — это не опыт чего-то содержательно определенного. Это опыт без объекта, которому мы можем давать разные и противоречивые имена (опыт бытия, опыт небытия).

Опираясь на Мераба Мамардашвили, я развожу также понятия знания и сознания, и поэзия оказывается на стороне сознания. Для того чтобы понять отношение поэзии к знанию, также необходимо углубиться в вопрос отношения опыта и языка. Основной здесь оказывается проблема возможности до-предикативного опыта. Именно то, как мы отвечаем на вопрос о его возможности, задает наше видение отношения поэзии к опыту и знанию. Приводятся аргументы Витгенштейна, Гадамера, Мерло-Понти, в целом представляющих, скорее, традицию лингвистического трансцендентализма. На основании этих аргументов можно понять до-предикативный опыт как то, что все равно рождается внутри языка и является своего рода его эффектом, иллюзией, создаваемой языком. В противовес этому Франклин Анкерсмит пытается освободить опыт от языка, выступая, может быть, самым непримиримым защитником до-языкового опыта.

Я предлагаю опереться на различие языка и опыта не как на догматическое утверждение, а как на своего рода «утопическую» модель и вынести за скобки вопрос, существуют ли действительно отдельные язык и опыт в чистом виде, поскольку для разговора о поэзии и знании продуктивно различить поэзию, понятую как опыт, и поэзию, рассмотренную в ее языковом аспекте (хотя в ней присутствует и то и другое). Поэзия, понимаемая как опыт, изменяет наше восприятие мира. Поэзия, концентрирующаяся на работе с языком, обогащает наши языковые возможности. Однако зна-

ние об опытном измерении поэзии гораздо более проблематично, чем знание о ее языковом измерении. В той мере, в какой поэзия является вопросом языка, о ней возможно знание, но есть области, мимо которых языковой подход промахивается, так что событие, составляющее существо поэзии, ускользает. Понимание же поэзии как опыта оказывается, скорее, в области «невыразимого». Притом оба этих аспекта, «опытный» и «языковой», присутствуют в поэзии одновременно, и в этом смысле поэзия может являться формой познания, но не только ей, и в своем опытном-событийном аспекте она затрагивает реальность иначе и более глубоко, чем знание.

### *Библиография*

- Badiou A. L'être et l'événement. P.: Seuil, 1988.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Fr.a.M.: Klostermann, 1989.
- Poètes français. XIX–XX siècles. Anthologie. Moscou: Progrès, 1982.
- Richir M. Phénoménologie et poésie // Serta: Revista iberorrománica de poesía y pensamiento poético. 1999. Vol. 4.
- Айги Г. Поэзия-как-молчание // Он же. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Гилея, 2009.
- Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007.
- Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.
- Бибихин В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Бибихин В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
- Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник 1989. М.: Наука, 1989. С. 238–245.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.
- Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Он же. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
- Лаку-Лабарт Ф. Поэзия как опыт. М.: Три квадрата, 2015.
- Левинас Э. От существа к Другому // Целан П. Материалы, исследования, воспоминания. Т. 1. Диалоги и переключки. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2004. С. 31–38.
- Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999.
- Нанси Ж.-Л. Рождение в присутствии // Комментарии. 1999. № 9. С. 206–210.
- Оришева О. Событие мысли и философия события // Беларуская філасофская прастора. URL: [http://prastora.org/texts/Orisheva\\_Sobytie\\_mysli.doc](http://prastora.org/texts/Orisheva_Sobytie_mysli.doc).
- Филиппович А. В. «Философские исследования» (Витгенштейн) // История философии. Энциклопедия / Сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002.
- Чжуан-цзы. Даосские каноны. М.: АСТ, 2002.

ALLA GORBUNOVA. Engineer, allagor85@yandex.ru.  
Institute of Laser and Welding Technologies (ILWT), Peter the Great  
St. Petersburg Polytechnic University (SPbPU), 29 Politechnicheskaya str.,  
195251 St. Petersburg, Russia.

*Keywords:* poetry; knowledge; experience; truth; event.

The article raises the question of whether poetry is a form of knowledge. Thus, a step is made towards the problem-plagued field of philosophical thought dealing with such categories as knowledge and experience. The “cognitive” and “experiential or event-based” approaches to poetry are argued to be based on two different attitudes to truth: through language—in the case of knowledge—and through experience—if we understand poetry as an event. In order to understand the relationship of poetry and knowledge, the question of the relation between experience and language is raised at the same time. Here the major problem is the possibility of pre-predicative experience. It is the answer to the question regarding the possibility of such experience that determines how we define the relation of poetry to experience and knowledge.

In the article, the differentiation between language and experience is proposed not as a dogmatic statement, but as a kind of “utopian” model: talking about poetry and knowledge, it is feasible to distinguish poetry comprehended as experience and poetry treated in its linguistic aspect. Poetry understood as experience produces a change in how we perceive the world. Poetry, concentrating on its work with language, enriches our linguistic resources. However, knowledge of the experiential measurement of poetry is much more problematic than knowledge of its linguistic dimension. To the extent to which poetry is a linguistic issue, it may be a subject of knowledge. However, there are areas where the “language” approach is irrelevant, “off the mark.” Thus, the event that makes up the substance of poetry, escapes. Both of these “experience-related” and “language-related” aspects are present in poetry simultaneously. In this sense, poetry can be a form of knowledge, but not just that: it affects reality differently—and more profoundly—in its experiential event-driven form than it does in its epistemic aspect.

DOI: 10.22394/0869-5377-2017-6-59-80

### *References*

- Aigi G. Poeziia-kak-molchanie [Poetry-as-Silence]. *Sobr. soch.: V 7 t. T. 6* [Collected Works: In 7 vols. Vol. 6], Moscow, Gileia, 2009.
- Ankersmit F. R. *Vozvyshennyi istoricheskii opyt* [Sublime Historical Experience], Moscow, Evropa, 2007.
- Badiou A. *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
- Badiou A. *Manifest filosofii* [Manifeste pour la philosophie], Saint Petersburg, Machina, 2003.
- Bibikhin V. *Rannii Khaidegger: materialy k seminaru* [Early Heidegger: Seminar Materials], Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2009.
- Bibikhin V. *Vitgenstein: smena aspekta* [Wittgenstein: Aspect Shift], Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005.
- Filippovich A. V. “Filosofskie issledovaniia” (Vitgenstein) [“Philosophische Untersuchungen” (Wittgenstein)]. *Istoriia filosofii. Entsiklopediia* [History



- of Philosophy. Encyclopedia] (ed. A. A. Gritsanov), Minsk, Interpresservis, Knizhnyi dom, 2002.
- Gadamer H.-G. Iazyk i ponimanie [Sprache und Verstehen]. *Aktual'nost' prekrasnogo* [Die Aktualität des Schönen], Moscow, Art, 1991.
- Heidegger M. *Gesamtausgabe. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989.
- Lacoue-Labarthe Ph. *Poeziia kak opyt* [La Poésie comme expérience], Moscow, Tri kvadrata, 2015.
- Levinas E. Ot sushchestva k Drugomu [From Creature to the Other]. In: Celan P. *Materialy, issledovaniia, vospominaniia. T. 1. Dialogi i pereklichki* [Materials, Investigations, Memories. Vol. 1. Dialogues and Interchanges], Jerusalem, Moscow, Gesharim, Mosty kul'tury, 2004, pp. 31–38.
- Mamardashvili M. *Psikhologicheskaiia topologiia puti* [The Psychological Topology of a Path], Moscow, Fond Meraba Mamardashvili, 2014.
- Merleau-Ponty M. *Fenomenologiia vospriiatii* [Phénoménologie de la perception], Saint Petersburg, Iuventa, Nauka, 1999.
- Nancy J.-L. Rozhdenie v prisutstvie [Birth and Presence]. *Kommentarii* [Commentaries], 1999, no. 9, pp. 206–210.
- Orisheva O. Sobytie mysli i filosofiiia sobytiia [Event of Thought and Philosophy of Event]. *Belaruskaiia filofskaia prastora* [Belorussian Philosophical Scope]. Available at: [http://prastora.org/texts/Orisheva\\_Sobytie\\_mysli.doc](http://prastora.org/texts/Orisheva_Sobytie_mysli.doc).
- Poètes français. XIX–XX siècles. Anthologie*, Moscou, Progrès, 1982.
- Richir M. Phénoménologie et poésie. *Serta: Revista iberorromana de poesía y pensamiento poético*, 1999, vol. 4.
- Wittgenstein L. Filosofskie issledovaniia [Philosophische Untersuchungen]. *Filosofskie raboty. Ch. 1* [Philosophical Works. Part 1], Moscow, Gnozis, 1994.
- Wittgenstein L. Lektsiia ob etike [Lecture on Ethics]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 1989* [Historico-Philosophical Annual 1989], Moscow, Nauka, 1989, pp. 238–245.
- Wittgenstein L. Logiko-filosofskii traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]. *Filosofskie raboty. Ch. 1* [Philosophical Works. Part 1], Moscow, Gnozis, 1994.
- Zhuangzi. *Daoskie kanony* [Taoist Canons], Moscow, AST, 2002.