

*Г. И. Чернавин**

**«РЕДУКЦИЯ, ЕСЛИ ОНА ЕСТЬ»:
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ФАНТАСТИКА
ЯКОВА ДРУСКИНА**

В работах Я. С. Друскина проводится то, что сам автор называет «радикальной феноменологической редукцией» к «внутреннему молчанию», которая, по его утверждению, позволяет агенту такой радикальной редукции «быть ничем». При этом Я. С. Друскин делает важную оговорку: его интересует «феноменологическая редукция, если она действительно есть...», т. е. ее существование не гарантировано. Такая оговорка придает «радикальной феноменологической редукции» Якова Друскина (если она действительно имела место) некоторую двусмысленность. Разработки Друскина рассматриваются не только в контексте феноменологии Гуссерля, но также и произведений имеющих промежуточный (поэтично-философский) статус. «Разговоры странников» (1932) Друскина сопоставляются со сходными опытами Д. Хармса, А. Введенского, а также А. Монастырского, Л. Рубинштейна и Д. Пригова. Высказывается гипотеза о том, что мы имеем дело со специфическим жанром «феноменологической фантастики».

Ключевые слова: феноменологическая редукция, ОБЭРИУ, чинари, московский концептуализм, Яков Друскин, Эдмунд Гуссерль, феноменология, фантастика, поэзия.

G. I. Chernavin

**«IF THERE IS SUCH A THING AS REDUCTION»:
JAKOB DRUSKIN'S PHENOMENOLOGY-FICTION**

The works Druskin's provide what he calls "radical phenomenological reduction" to "inner silence" which as he claims make for him possible to "be nothing". He makes an important specification: he is interested in a "phenomenological reduction, if there is such a thing...", so its existence is not guaranteed. This specification makes Jakob Druskin's "radical phenomenological reduction" (if there really was such a thing) ambiguous. We discuss the Druskin's works not only in the context of the phenomenology Husserl's, but also in the context of works which have intermediary (poetic-philosophical) status. We compare

* Чернавин Георгий Игоревич, PhD, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); gchernavin@hse.ru

Druskin's *Wanderers and their Conversations* (1932) with analogous texts written by D. Kharms, A. Vvedensky, as well as by A. Monastyrsky, L. Rubinstein and D. Prigov. We propose a hypothesis: we deal here with a specific genre of "phenomenology-fiction".

Keywords: phenomenological reduction, OBERIU, chinari, Moscow conceptualism, Jakob Druskin, Edmund Husserl, phenomenology, fiction, poetry.

Извлек Гуссерля и весь оцетинился, теперь не уйдет.

Борис Поплавский

Яков Семёнович Друскин (1902–1980) — единомышленник Введенского, Липавского и Хармса, переживший их на сорок лет, — в своих поздних философских трактатах и дневниковых записях для разговора о феноменологической философии выбирает покровительственную интонацию человека, который уже «всё понял». Говоря о Гуссерле, он по памяти цитирует Чехова (юмореску «Дочь коммерции советника»: «Одна во всем Лохмотьевском уезде недюжинная натура, да и та... и та дура!» [16, 258]):

Когда лег спать, я думал о феноменологии. Чехов говорит: одна в уезде умная и та дура. Гуссерль самый серьезный и честный философ из всех современных философов, и всё же что дала его философия? [6, с. 457]

Со сходной интонацией («одна в уезде умная и та дура») в «Рассуждениях о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии», не вошедших в «Видение невидения» (1967), Друскин отчитывает фрайбургского философа за недочеты. С его точки зрения, Гуссерль «потерпел неудачу от недостатка религиозной смелости», в частности:

- не смог решить задачу интерсубъективности;
- побоялся религиозно понять «универсальный мировой горизонт»;
- побоялся увидеть «невидение»;
- хотел секуляризировать философию (своим умом дойти до Бога);
- ошибочно секуляризировал трансцендентальную редукцию (она не подобна религиозному обращению, а есть религиозное обращение);
- не заметил, на чем стоит естественная установка (не заметил древа познания добра и зла — древа свободы выбора);
- ему не удалось радикализовать эпоху (он ошибочно считал его только теоретическим).

Приведу объемный фрагмент заметок Друскина:

Неудача Гуссерля, мне кажется, от недостатка великого дерзновения — религиозной смелости. <...> В первой части [трактата] я пытаюсь произвести, говоря словами Гуссерля, трансцендентальную редукцию моего взгляда на себя самого, то есть взгляда на мой взгляд; во второй части пытаюсь религиозно обосновать трансцендентальную редукцию. Потому что без религиозного обоснования она неосуществима. Гуссерль (кажется, в "*Krisis Arbeit*") говорит, что трансцендентальная редукция подобна религиозному обращению. Почему "подобна", а не есть религиозное обращение? Это снова арианский принцип подобосущия вместо единосущия. Гуссерль ввел термин «открытость» — *Offenheit*, но может ли подобосущие прорвать субъект-объектное отношение? Он требует абсолютной радикализации редукции и ероче: это требование уже религиозное, и Гуссерль же

требует автономности философии, то есть автономности разума. <...> Гуссерль же хотел секуляризировать философию. Правда, он сам был верующий, но в основу своей философии положил если не антирелигиозную, то, во всяком случае, арелигиозную интуицию — идею автономности разума и знания. Он хотел сам, своим умом дойти до Бога. Но это невозможно: не человек идет к Богу, а Бог тащит к Себе человека. Но само во мне — «я сам» именно и противлюсь Богу, бегу от него. Гуссерль думал, что его интенциональное отношение открыто, и разрывает субъект-объектное отношение. Но почему же тогда он так и не смог решить задачу интересубъективности, то есть прорвать замкнутость его трансцендентального *Ego*? Чтобы опровергнуть солипсизм, он или просто постулирует трансцендентальное мы вместо трансцендентального я, или ссылается на Бога. И то, и другое верно, но в интенциональной системе Гуссерля совершенно необоснованно, выглядит как случайный привесок: просто за неимением лучшего постулируется трансцендентальное мы — так, во всяком случае, получается у Гуссерля. <...> Гуссерль освобождает его [абсолютный факт существования я] от религиозного смысла. Но что тогда остается? Только слово, которым Гуссерль прикрывает замкнутость его интенционального отношения и невозможность для я выйти из себя самого. Гуссерль вводит термин «универсальный мировой горизонт», но снова боится религиозно понять его. Его *Welthorizont* — это идея упорядоченного мира — космоса. Это верно, но следующий шаг Гуссерль боится сделать; хозяин этого упорядоченного мира — дьявол, говорит Христос. Сама эта идея возникает в грехе, это именно то, что я назвал невидением. Но Гуссерль боится увидеть невидение — это уже религиозная задача, а Гуссерль секуляризирует философию. <...> Анонимность существования у Гуссерля — тот же неведомый Бог. Но Гуссерль не пожелал через Благою весть узнать Его имя: он хотел утвердить автономность разума и философии. Гуссерль понимал внутреннюю противоречивость трансцендентальной редукции: прорвать естественную установку, находясь в ней, так же невозможно, как поднять самого себя за волосы. Но Гуссерль не боялся этой противоречивости и правильно утверждал, что хотя это с логической, рациональной точки зрения невозможно, но это невозможное осуществимо. Ошибка его, мне кажется, в том, что он секуляризирует и трансцендентальную редукцию. Она не подобна религиозному обращению, но есть религиозное обращение, хотя бы при этом и не было даже упомянуто имя Божие. Противоречивость трансцендентальной редукции, ее безумие — то же, что и безумие религиозного обращения. Гуссерль сам говорит, что многие феноменологи выдают за феноменологическое исследование чисто психологические описания. Но если отказаться от религиозной основы трансцендентальной редукции, то всякая феноменологическая редукция будет только психологическим описанием. Ведь феноменологическая редукция предполагает два состояния, или строя души. Но есть только естественное состояние или неестественное — религиозное, третьего нет. <...> Гуссерль хотел сам прийти к Богу. Это невозможно, это противоречие: я сам именно бегу от Бога. Если Бог не тащит меня к себе, я не могу прийти к Богу. <...> требуется трансцендентальная редукция. Но Гуссерль неправ, считая ее только теоретической, она одновременно и практическая. Поэтому я сам и не могу произвести ее и все же должен произвести ее [3, с. 151, 167–171].

Итак: потерпел неудачу от недостатка смелости, не смог, побоялся, ошибся, не заметил — в отличие от самого Друскина, который верно понял то, что «не додумал» основатель феноменологии. Это очень типичный жест присвоения: настоящие феноменологии — это не те, кто так себя называет, а «мы» (социо-

логи повседневности, психологи, теологи и т. д.). Этот жест начал сам Гуссерль, говоря «подлинные позитивисты — это мы», «настоящие бергсонянцы», картезианцы, кантианцы — это мы; всё, что есть хорошего, — это мы. Если бы жест Друскина был бы только жестом присвоения феноменологической редукции для личного пользования (в его случае — в русле религиозной философии), то вряд ли это было бы интересно обсуждать. В дневниках он пишет:

В том, что я читал о Гуссерле я нахожу только разговоры о феноменологической редукции, но не феноменологическую редукцию. <...> В «Вестниках», еще не зная Гуссерля, я совершил феноменологическую радикальную редукцию. Феноменологическая редукция, если она действительно есть (курсив наш. — Г. Ч.), не в процессе, а в акте. Все они [феноменологи] начинают с какого-то обыденного дофеноменологического сознания и затем производят редукцию. Во-первых, нет никакого общего дофеноменологического сознания. Оно бесконечно многообразно, как функция функций многих переменных, всего мира слов, и у каждого различна. Во-вторых, начиная со своего дофеноменологического сознания, феноменолог уже не может выйти из него. Сознательно или бессознательно он начинает с одной интуиции и завершает другой, первая предполагается дофеноменологическим сознанием, вторая — редуцированным. Но именно это дофеноменологическое начало и переход к редукции оставляет и вторую интуицию в дофеноменологическом сознании. Редукция не в результате перехода и не в относительном, а в абсолютном начале. В-третьих, ошибка объективности. Об ошибках объективности говорил еще Кьеркегор и, не зная его, Д. И. [Хармс]. Феноменологическая редукция не объективна, а абсолютно субъективна, это и есть абсолютное начало. Включая свою интуицию в описание дофеноменологического сознания, феноменолог и остается в нем и уже не может выйти из него. Феноменологическая редукция именно в разрывности сознания, если не схватить ее сразу, то и останешься в объективной непрерывности дофеноменологического сознания [6, с. 457].

В текстах позднего Друскина настороженность вызывает этот уверенный тон: все только говорят о редукции, а я ее осуществил и даже радикализовал; это интонации человека, который уже нашел к какому дискурсу примкнуть (в его случае — это религиозный экзистенциализм кьеркегоровского типа). Однако его тексты 1930-х гг., периода чинарей и ОБЭРИУтов, разительно отличаются — это авангардистские философские трактаты, в которых действительно проводится операция, которую можно рассматривать как радикализованное феноменологическое эпохе.

Я буду опираться на трактат «Разговоры вестников» 1932 г.; три десятилетия спустя Друскин так описывает результаты этой работы:

Если в «Вестниках» я писал о воздержании от суждения, то я действительно видел некоторую абсолютную реальность во внутреннем молчании — *Epoche*; <...> именно в «Вестниках» не-суд, не-суждение: некоторое сомнение и воздержание от суждения [6, с. 449, 483].

Очень интересна эта интерпретация эпохе как аскетической практики, культивирующей «внутреннее молчание». Кстати, сходную интерпретацию можно найти в сравнительно недавней работе Натали Дёпра [17]. Стоит так-

же обратить внимание на то, что почти одновременно с Друскиным, в 1931 г. Гуссерль проводит сопоставление феноменологического философствования и молитвы. Конечно, можно было бы сопоставить Друскина и Гуссерля в этом контексте, но это было бы «прямое», «доверчивое» прочтение. Мой тезис будет состоять в том, что «внутреннее молчание» [6, с. 449], молитва (как аналогия феноменологическому методу) [19, S. 246–247] и феноменологическая редукция находятся в разных плоскостях.

В автокомментарии (1967) к позднему трактату «Видение невидения» Друскин так описывает свой вариант феноменологического эпохе:

Что остается на мою долю? Ничего. В полном, самом радикальном *epoché* — быть ничем. Тогда я — что как ничто, Бог даёт мне Своё что. Когда я в страхе завоплю громким голосом: Эли, Эли <Мф 27: 46; Мк 15: 34>, — тогда он приходит и дает мне всё. Поэтому Гуссерлю и не удалось радикализировать *epoché*. Он всё время оставлял что-то себе, оставлял свое [3, с. 171].

Чтобы его позиция (в радикальном эпохе «быть ничем», «не иметь своего “что”», «не оставлять ничего себе») стала ясной, нужно сделать шаг на тридцать пять лет назад, к трактату «Разговоры вестников». Первое направление радикализации эпохе — это редукция к допредикативному, доречевому опыту:

Слово «первый» нарушило равновесие. Слово «предмет» нарушило равновесие. Отсутствие второго называют предметом. Слово «иметь» нарушило равновесие. Когда его произносят, равновесие нарушается. Слово «касается» нарушило равновесие. Чего касается? Уже не себя. Слово «то» нарушило равновесие. В нем есть некоторая определенность. Самое обыкновенное слово нарушило равновесие. Обозначение чего-либо, знак, определенность, которая есть сейчас, нарушили равновесие. Только что было нарушено равновесие. Это как неопределенное движение, которое приостановилось. И другие слова нарушают равновесие [4, с. 767].

Равновесие, о котором идет речь, «внутреннее молчание» чем-то напоминает примордиальную редукцию, которую Гуссерль тестировал в пятой «Картезианской медитации»: там тоже шла речь о вынесении за скобки всего интересубъективного, в т. ч. и речи. Разница только в том, что у Гуссерля это был скорее аргумент от противного — он, в конечном счете, указывал на нередуцируемость интересубъективного опыта. Друскин же проводит эту операцию более чем всерьез, невзирая на контринтуитивный распад предметности. Ведь редукция к доречевому опыту также ведет в область беспредметного:

Предмет не существовал до названия, и ясно, что всякий предмет был назван и тогда стал существовать. Если существующее — система, то за системой — несуществующее. <...> Как понимать ограниченность знания? Это как пустота и безразличие, наступающее после второго слова. Поэтому ни один предмет не имеет определенных границ и не лежит за границами. Нет ничего за границами и нельзя спрашивать: какие предметы можно знать. Если я дохожу до одного предмета, то есть возможность дойти и до другого, но это не имеет значения и пусто, это как продолжение и не запоминается. Несуществующее — то, что за предметом [4, с. 771].

Это странный режим «опыта», в котором «за» существующим проступает несуществование. Описывая мир неразличимости, в котором всё слипается

со всем, наш автор пишет: «Вестники не умеют соединять одно с другим. Но они наблюдают первоначальное соединение существующего с несуществующим» [4, с. 771]. Друскин пытается поместить себя и читателя в эту невозможную (с точки зрения мира, в котором мы обычно живем) перспективу, в этот противоестественный «разрез мира» [4, с. 779]. Проблема только в том, что в нем ничего не остается; тогда о чем же мы говорим?

В результате феноменологической редукции что-то остается, сущность или что-то другое, но не должно ничего оставаться — это и сделано в моем «Практическом основоположении». Различие между Гуссерлем и мною — различие между Западом и Россией: если что-либо остается, то нет Бога, если ничего не остаётся — есть Бог [5, с. 420].

Похоже на что-то философское: феноменологическая фантастика

В 1993 г., вводя в научный оборот философские сочинения обэриутов и чинарей, редакция журнала «Логос» дала к ним такую подводку:

Иногда трудно отогнать от себя мысль, что все эти необычные размышления Введенского, Хармса, Друскина и Липавского скорее похожи на что-то философское, чем им на самом деле являются... [10, с. 139]

На это можно было бы возразить: иногда трудно отогнать от себя мысль, что многие конвенциональные предположительно философские размышления скорее похожи на что-то философское, чем им на самом деле являются. Но мы понимаем, о чем идет речь, есть особый род текстов, для которых было бы совершенно достаточно стилистического сходства с философскими сочинениями. Приведу два фрагмента той же эпохи, что и «Разговоры вестников» Друскина: из трактата Хармса «Мыр» (1930) и из «Серой тетради» (1932) Введенского:

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

А потом и смотреть стало некуда [15, с. 310].

Совершенно непонятно в каком значении употребляются здесь слова «понял» и «думал». Они заставляют нас считать текст перед нашими глазами рассуждением, но является ли он таковым? Что если «я подумал» и «я понял» используются здесь в том же смысле, в каком выражение «мир рухнул»? В переносном смысле, но неизвестно, куда он переносит. Это метафора, как минимум с одним неизвестным. Так вот, не является ли формулировка Друскина о феноменологической редукции к «внутреннему молчанию» такого рода метафорой с (как минимум одним) неизвестным? В отношении «радикальной феноменологической редукции» и «внутреннего молчания» неизвестно существуют ли они и в чем они состоят.

Продолжая эту линию рассуждения, вспомним фрагмент из «Разговоров вестников», в котором слова «первый», «предмет», «иметь», «касается» и «то»

рассматривались как неприменимые и непонятные. У этого феноменологического эксперимента по погружению в допредикативный, доречевой опыт есть литературный аналог: фраза «горе нам, задумавшимся о времени» распадается на непонятные элементы («горе», «нам», «задумавшимся», «время»), за которыми ничего не стоит.

Если мы почувствуем дикое непонимание, то мы будем знать, что этому непониманию никто не сможет противопоставить ничто ясного. Горе нам, задумавшимся о времени. Но потом при разрастании этого непонимания тебе и мне станет ясно что нету, ни горя, ни нам, ни задумавшимся, ни времени [1, с. 176].

Но если за словами ничего не стоит, зачем нужны (квази-)рассуждения? В этом контексте можно вспомнить знаменитую статью Уильяма Джеймса о неразличимости философского откровения и измененного (в результате вдыхания закиси азота) состояния сознания [2]. Не имеем ли мы здесь дело с философской «интоксикацией», «вдыханием» философских рассуждений ради измененного состояния сознания, которое они приносят? Так, например, Борис Поплавский одновременно употреблял кокаин и читал логические штудии Зигварта и Гуссерля («извлек Гуссерля и весь ошетинился, теперь не уйдет») [11, с. 176].

Я предлагаю сопоставить работы Друскина с поэтическими текстами, где речь шла именно о том, чтобы быть похожим на нечто философское, но не быть им. Приведу несколько аналогий из современной литературы, где философская форма текста используется «не для выяснения некой запредельной истины, но для создания определенной ситуации, атмосферы, ауры восприятия и состояния сознания» [9, с. 7]. Возьмем три примера: «Всё, вместе взятое» Андрея Монастырского (1976), «Появление героя» Льва Рубинштейна (1986) и «Три вида всего» Дмитрия Пригова (2000). В первом, самом раннем из этих текстов можно найти такой фрагмент, в котором обо «всём, вместе взятом» (что бы это ни значило) говорится, что:

оно может быть понято
как небытие
но на самом деле
небытие присуще
не ему, а всему остальному
в то время, как оно
является им
[9, с. 186].

Всё, вместе взятое может быть понято как небытие, при этом небытие — это не его свойство, а его способ «существования». Это рассуждение в духе «Трактата о небытии» Горгия или буддийской шуньявады — не совсем то, чем кажется. В романе «Каширское шоссе» тот же автор описывает себя как «*атеистического шпиона, с самой современной аппаратурой проникшего к святым святым православной аскетической традиции, буквально пролезшим на “небеса” и теперь составляющим отчет о проделанной работе*» [8, с. 570]. В некотором смысле, и здесь, в поэтическом цикле «Всё, вместе взятое» речь

идет об имитации философских процедур и о наблюдении за их эстетическими и психоделическими эффектами.

Такого рода (квази-)рассуждения производят очень характерный эффект, а именно ощущение что вот-вот поймёшь что-то самое важное, что оно здесь, за углом:

Он подумал: «Куда смотреть? Ведь во все стороны: вперед и назад, направо и налево, вверх и вниз, вширь и вглубь разворачивается бесполое пространство наших ритмических усилий и притязаний. Куда же смотреть? [14, с. 363]

Так в каком же смысле в подобного рода текстах употребляется выражение «он подумал»? Рискну предположить, что в смысле предвосхищения; в развернутой форме это выражение звучало бы так: «он почувствовал, что вот-вот поймёт». Помимо психоделического эффекта и предвосхищения чего-то самого важного у литературного употребления философской формы есть, конечно, и еще как минимум один аспект: пародийный. Впрочем, в пародии может быть только доля шутки, она может указывать на «безумие» самого разума, например, в его страсти к исчерпывающим классификациям:

Есть три вида говорения обо всем
Прямой — предполагающий себя таковым
Иносказательный — предполагающий избегания ошибочности первого
И ошибочно принимаемый за таковой со стороны, по сути, являющийся просто самим собой и через то, конечно же, и говорением обо всем [12, с. 4].

Сложно отделаться от чувства: будучи поданы в другой рамке, эти фрагменты могли бы не просто выдавать себя за философские размышления, а стать ими.

Сопоставляя размышления Друскина с (квази-)философскими текстами обэриутов и концептуалистов, намечу ряд открытых вопросов. Не является ли «радикальная феноменологическая редукция» Якова Друскина а) «прикладным» психоделическим использованием феноменологического метода? б) предвосхищением того, что еще только предстоит помыслить? в) пародией на феноменологическую редукцию? Эти варианты не являются взаимоисключающими.

В работе франко-швейцарского феноменолога Флориана Форестье вводится понятие «феноменологическая фантастика» [18, р. 203], речь идет о том, как мы можем мысленно перестроить наш опыт исходя из того, каким может быть его смысл. Ключевой мне кажется здесь установка Якова Друскина, который предлагает говорить о «феноменологической редукции, если она действительно есть» [6, с. 457]. То есть он предлагает практиковать феноменологическую редукцию, не полагая ее существование. В таком случае она колеблется между опытом и фикцией и в этом смысле может быть названа предметом интереса «феноменологической фантастики». Я предлагаю именно в таком ключе перечитать утверждения Друскина о результатах проведенного им феноменологического эпохе и феноменологической редукции, которую он практиковал.

«Феноменологическая фантастика» ставит под вопрос и «впрямую» написанные феноменологические тексты, полагающие существование феноме-

нологической редукции. Как мы можем быть уверены в том, что трансцендентальный субъект — это что-то большее, чем персонаж «фенологической фантастики»?

Различение феноменологии «в строгом смысле» и «феноменологической фантастики» возникает в нашем случае в зависимости от того, какой статус мы придаем оговорке «феноменологическая редукция, если она действительно есть». Не ближе ли духу феноменологической философии ситуация, когда мы не полагаем существование редукции, когда мы не утверждаем, что она действительно есть, т. е. «феноменологическая фантастика»? В конечном счете, разве феноменология — это не философия, замороженная загадкой действительности?

ЛИТЕРАТУРА

1. Введенский А. И. Серая тетрадь // Введенский А. И. Всё. — М.: ОГИ, 2011. — С. 170–180.
2. Джеймс У. О понимании гегельянства через измененное сознание: субъективный эффект вдыхания закиси азота // Эрос и Космос. — 2016. — URL: <http://eroskosmos.org/william-james-nitrous-oxide> (дата обращения: 10.08.2019).
3. Друскин Я. С. Видение невидения // Зазеркалье. — СПб., 1995. — Т. 2.
4. Друскин Я. С. Разговоры вестников // «Сборище друзей, оставленных судьбою»: «Чинари» в текстах, документах и исследованиях: в 2 т. — [издание без выходных данных], 1998 — Т. 1. — С. 758–811.
5. Друскин Я. С. Дневники. — СПб: Академический проект, 1999.
6. Друскин Я. С. Перед принадлежностями чего-либо: дневники (1963–1979). — М.: Академический проект, 2001.
7. Друскин Я. С. Лестница Иакова: эссе, трактаты, письма, М.: Академический проект, 2004.
8. Монастырский А. В. Поездки за город: коллективные действия. — М.: Ad Marginem, 1998.
9. Монастырский А. В. Всё, вместе взятое // Монастырский А. В. Поэтический мир. — М.: НЛЮ, 2007. — С. 171–222.
10. Подорога В. А. К вопросу о мерцании мира. Беседа с В. А. Подорогой // Логос. — 1993. — № 4. — С. 139–150.
11. Поплавский Б. Из парижского дневника 1934 г. // Поплавский Б. Метафизический граммофон. — СПб: Leonardo, 2010. — С. 152–185.
12. Пригов Д. А. Три вида всего // Неприкосновенный запас. — 2000. — № 3 (11). — С. 4, 14, 18, 39, 44, 49, 54, 65, 69, 73, 79, 86, 88, 90.
13. Протопопова И. Чинари и философия (часть 1-я) // Русская антропологическая школа. Труды. — № 4. — М.: РГГУ, 2007. — С. 46–99.
14. Рубинштейн Л. С. Появление героя // Рубинштейн Л. С. Большая картотека. — М.: Новое изд-во, 2015. — С. 350–364.
15. Хармс Д. И. Мыр // Хармс Д. И. Собр. соч.: в 3 т. — СПб.: Азбука, 2011. — Т. 2: Новая анатомия. — С. 309–310.
16. Чехов А. П. Дочь коммерции советника // Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. — М.: Наука, 1975. — Т. 2: Рассказы, юморески 1883–1884. — С. 255–258.

17. Depraz N. Pratiquer la réduction: la prière du coeur // Laval théologique et philosophique. — 2003. — Vol. 59 (3). — P. 503–519.

18. Forestier F. Le grain du sens: Essai de phénoménologie-fiction. — Bucarest: Zeta Books, 2016. — 246 p.

19. Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. 42 (Husserliana XLII): Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik, Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937) / hrsg. von R. Sowa, T. Vongehr. — Dordrecht; Heidelberg; NewYork; London: Springer, 2014. — CXV, 665 S.