

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 **ФИЛОСОФИЯ**

№ 3 • 2018 • МАЙ — ИЮНЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в два месяца

СОДЕРЖАНИЕ

Мартин Хайдеггер и современная философия

- Сокулер З.А. Эмманюэль Левинас — критик онтологии Мартина Хайдеггера 3
- Фролов А.В. Экзистенция и мир в цифровую эпоху 18
- Метлов В.И. Хайдеггер и диалектика 31

Онтология и гносеология

- Баева А.В. Историческая концепция объективности Л. Дастон и П. Галисона 42
- Ханова П.А. Проект перформативного письма Жюль Делёза 52

Философия политики

- Яковлева Л.И. Французская Декларация прав человека и гражданина 1789 года: история принятия, предпосылки, уроки 67

Эстетика

- Наумова О.А. Супрематическая живопись К. Малевича и понятие «надежность» у М. Хайдеггера: опыт интерпретации 85

Религиоведение

- Шушаков Е.С. Концепция творения мира и эсхатологические представления в творчестве П. Тейяра де Шардена 100

CONTENTS

Martin Heidegger and Modern Philosophy

Sokuler Z.A. Emmanuel Levinas as a critic of Martin Heidegger ontology	3
Frolov A.V. The existence and the world in digital epoch	18
Metlov V.I. Heidegger and dialectic	31

Ontology and Gnoseology

Baeva A.V. Historical concept of L. Daston's and P. Galison's objectivity	42
Khanova P.A. Deleuze's project of performative writing	52

Philosophy of Politics

Jakovleva L.I. French Declaration of the Rights of Man and the Citizen of 1789: History of adoption, conditions, lessons	67
---	----

Aesthetics

Naumova O.A. The suprematist painting of K. Malevich and the concept of "reliability" of M. Heidegger: an attempt of interpretation	85
--	----

Religious Studies

Shushakov E.S. The concept of creation of the world and eschato- logical views in the works of Pierre Teilhard de Chardin	100
--	-----

ФИЛОСОФИЯ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

З.А. Сокулер*

ЭММАНИЮЭЛЬ ЛЕВИНАС – КРИТИК ОНТОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Критика идей Хайдеггера является постоянной темой в трудах Левинаса. В статье рассмотрены следующие направления этой критики: введение понятия *il y a* как чистого бытия без сущих, которое оказывается безличным бытием, способным страшить не менее, чем Ничто; критика отождествления смерти и Ничто, критика утверждения, что мы не имеем в подлинном смысле опыта умирания других, и идеи, что человеческая экзистенция есть бытие-к-смерти; осмысление опыта смерти Другого и идея бытия-к-последней смерти; критика хайдеггеровского понимания истины.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, Э. Левинас, бытие, Ничто, *il y a*, Другой, смерть, истина.

Z. A. Sokuler. Emmanuel Levinas as a critic of Martin Heidegger ontology

The critique of Heidegger's philosophy is a constant theme in Levinas' texts. In this paper the following directions of this critique are examined: the conception of *il y a* as a pure being without beings, unpersonal being suggesting more horror than the Naught; the critique of treating death and Naught as identical, the critique of the Heidegger's statement, that we have no real experience of Other's death and than human existence is being-to-death; the idea of being-to-after-my-death; the critique of Heidegger's truth notion.

Key words: M. Heidegger, E. Levinas, Being, Naught, *il y a*, the Other, death, truth.

Значение Хайдеггера для современной философии может быть измерено силой сопротивления его идеям и его стилю, которое мы видим в современной философии (от Р. Карнапа до Ж. Деррида и Э. Левинаса). О последнем и пойдет речь в настоящей статье.

Мысль Хайдеггера является онтологической: в ее центре стоит обращение к Бытию:

«Что нам следует делать?

Кто мы есть?

Почему мы должны *быть*?

Что есть сущее?

Почему свершается бытие?

* Сокулер Зинаида Александровна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (495) 939-14-21; e-mail: zasokuler@mail.ru

Из этих вопросов снизу вверх в их единстве и состоит философствование» [М. Хайдеггер, 2016, с. 11] — так описывает Хайдеггер, чем, по его мнению, является философия. Вопросая таким образом, философия преодолевает завалы и выводит нас к судьбе самого бытия: «...допустим, человек выбрал открытость (Entbergsamkeit) бытия сущего и этим своим выбором возвращен в Dasein, не следует ли ему тогда углубиться в тишь свершения бытия (Seinsgeschehnis), у которого свое время и свое молчание?» [там же, с. 12].

1

Бытие, о котором все время говорит Хайдеггер, призывая одновременно и нас задуматься о нем, нельзя назвать ценностью, оно мощнее, увереннее, чем ценности, о которых рассуждала аксиология. Очевидно, однако, что оно является сверхценностью. Оно выступает также и последней целью, самоцелью и causa sui. Даже смерть Бога, уход или приход богов либо «последнего Бога» остаются событиями, свершающимися внутри истории бытия: «Последний Бог — не конец, но *другое* начало безмерных возможностей нашей истории. <...> Последний Бог: подготовка его явления есть предельное дерзновение истины Бытия, в силу этого дерзновения только и удастся возвращение сущего человеку» [там же, с. 337].

«Где мы находимся? На краю предельного отчаяния? Да — но для того, кто это место на мгновение выдержит, здесь и только здесь есть еще полный свет светоча Бытия, в котором укрывается последний Бог» [там же, с. 339].

Эти мотивы еще не были четко различаемы в «Бытии и времени»; названная книга может оставить впечатление, что в центре стоит Dasein, а бытие зависит от него: «Конечно, лишь пока присутствие¹, т.е. онтическая возможность бытийной понятности, *есть*, бытие “имеет место”. <...> Отмеченная зависимость бытия, не сущего, от бытийной понятливости...от заботы...» [М. Хайдеггер, 1997, с. 212]. Однако позднее Хайдеггер будет неоднократно объяснять, что тут первично, а что вторично: «Вопрос о бытии как основание Da-sein; вхождение в Da-sein как открытие бытийствования бытия» [М. Хайдеггер, 2016, с. 272]. «Поворот к Da-sein как осуществление истины бытия — мое единственное желание» [там же, с. 282].

О том, что Бытие есть сверхценность, свидетельствует, кроме всего прочего, хайдеггеровское понятие ужаса, который «в корне отличен от боязни... Ужасом приоткрывается Ничто» [М. Хайдеггер, 1993, с. 20, 21]. В «Бытии и времени» мы видим, что самым ужасным, что может себе представить фундаментальная онтология, является утрата Бытия: «Смерть... есть возможность невозмож-

¹ Такой перевод Dasein выбрал переводчик «Бытия и времени» В.В. Бибахин.

ности всякого отношения к... всякого экзистирования. ... (она) вообще не знает меры, никакого больше или меньше, знаменуя возможность безмерной невозможности экзистенции» [М. Хайдеггер, 1997, с. 262].

Такое понимание бытия, в котором оно становится сверхценностью, *causa sui*, истиной и свершает свой собственный путь, является постоянным объектом критики Левинаса. Критика Хайдеггера звучит практически на каждой странице его работ «От существования к существующему» и «Тотальность и бесконечное». В работе 1947 г. «От существования к существующему» Левинас признается: «Если в начале исследования наши размышления в значительной мере вдохновляются — применительно к понятию онтологии и связи, которую человек поддерживает с бытием, — философией Мартина Хайдеггера, то далее ими руководит глубинная потребность выйти из атмосферы этой философии и убеждение, что выходом не является философия, которую можно было бы назвать пред-хайдеггеровской» [Э. Левинас, 2000, с. 9].

Фундаментальное различие в позициях Хайдеггера и Левинаса по отношению к бытию безусловно связано с различием в их жизненном опыте.

М. Хайдеггер во время Первой мировой войны сначала был мобилизован, но «из-за болезни сердца... был признан “условно годным” и отпущен домой» [Р. Сафрански, 2002, с. 91]. «Но Хайдеггер, похоже, не жалел о том, что поначалу оказался в стороне от военных событий. Ему не пришлось рисковать жизнью, он мог спокойно работать над своей диссертацией» [там же, с. 92]. Позднее Хайдеггера «перевели во Фрайбург, в ведомство почтовой цензуры. По долгу службы он был обязан просматривать корреспонденцию. И вскрывать подозрительные письма... Здесь работали женщины, отбывавшие трудовую повинность, и мужчины, не годные к строевой службе» [там же, с. 106], что, опять-таки, было удобно для Хайдеггера, так как оставляло время для его научной работы. В эти годы Левинас был еще ребенком, а его семья превратилась в беженцев, спасавшихся от ужасов войны.

Во время Второй мировой войны Хайдеггер благополучно продолжал свою преподавательскую деятельность, удачно вписавшись в нацистский режим, тогда как Левинас находился в фашистском лагере для военнопленных.

В те лагерные годы и оформилось его прозрение относительно *il y a*, бытия, которое хуже и страшнее небытия (см. подробнее: [З.А. Сокулер, 2008, гл. 5; Она же, 2016, гл. 2, 3]). Чистое бытие, бытие без существующего — это и есть *il y a*. Но что же это такое, как можно себе представить бытие без сущих? «Что-то происходит, будь то мрак или молчание небытия... При помощи термина *il y a* мы фиксируем такое безличное, анонимное, но неотделимое от бытия

“поглощение”, бормочущее в глубине самого небытия. Отказывающееся от личной формы *il y a* – это “бытие вообще» [Э. Левинас, 2000, с. 34].

Можно использовать разные литературные образы для представления *il y a*. Они в разной степени будут или не будут соответствовать тому, что представлялось самому Левинасу, когда он писал об этом. Но мне кажется очень подходящим и сильным образ из романа Д. Быкова «Остромов, или Ученик чародея»: ученик чародея, достигнув способности выйти в самую высшую астральную сферу, узревает ее полное равнодушие к суеящимся внизу людичкам и полную безличность этого бытия, что разительно отличалось от образов, предвосхищавших высшую сферу: «Все эти осмысленные картинки опадали теперь, как краска с занавеса. Сам занавес уже приоткрывался, и за ним... в том, что постепенно распаивалось в серых небесах, не было ни рая, ни ада, но одно сплошное и безграничное то, для чего не находится человеческих аналогий. <...> В действительности там не было ни борющихся сил, ни световых озер. Там была фабрика, бесконечно сложно устроенная, но не имевшая никаких иных целей, кроме как творить всю эту механику; и человеческое вечно занималось только тем, чтобы придать этой механике смысл и красоту, и даже сострадание, тогда как ничем этим там не пахло и близко. <...> Весь спектр сущего на мгновение представился ему, и в этом спектре тлела единственная узкая полоска жалкой и беспомощной человечности, намекавшей на все и обещавшей все, но, как выяснилось, ничего в действительности не знавшая. Это была плесень на точильном камне, пыль на полированном столе. Ничего человеческого не было в горнем мире, о котором люди столько грезили...» [Д.Л. Быков, 2012, с. 761].

Да, *il y a* – это бытие, но такое, где человеческим даже не пахнет. В нем нет ни смысла, ни цели. В нем человек есть не то, что он представляет для самого себя, а безличная точка, пыль, слякоть. Данное представление о бытии, которое страшнее небытия, позволяет Левинасу привести читателя к осознанию того, что чистое, голое бытие, бытие как таковое, не является ценностью, не говоря уже о сверхценности. От бытия можно устать; человек может сознательно отказаться от него, если не видит никакой надежды на смысл или счастье. Все это позволяет понять, что ценность, свет, смысл входят в бытие вместе с человеком, его трудом, его радостями, его наслаждением от удовлетворения своих потребностей: «Этот выход из ужаса *il y a* ощущается в удовлетворении, которое мы испытываем от наслаждения» [Э. Левинас, 2000, с. 197].

Поэтому сверхценностью оказывается для Левинаса не безличное бытие, а человеческая жизнь; соответственно, высшим императивом становится требование «Не убий». Эта ветхозаветная запо-

ведь выступает у Левинаса символом нравственных обязанностей, вытекающих из признания самоценности человеческой жизни: нельзя оставлять человека умирать одного; должно воспринимать как свои собственные страдания другого человека, вплоть до готовности подменить собой невинную жертву, если невозможно ее защитить. Только в мире, в котором есть человеческая радость от жизни и внятен названный императив, бытие не грозит обернуться таким ужасом, который хуже небытия.

Сверхценный Другой, в лице которого читается моральный императив, выступает в учении Левинаса следом божественного присутствия в этом мире в незапамятном прошлом. Трансцендентный Бог прошел и оставил свой след в бытии. Незапамятное, или как еще выражается Левинас, абсолютно прошедшее прошлое не лежит в одном ряду с историческими событиями, но принадлежит иному порядку времени. Однако только благодаря этому следу бытие не скатывается полностью в *il y a*. Поэтому становится бессмысленным рассуждать о свершении судьбы бытия и видеть в бытии условие для будущего пришествия «последнего Бога».

Бог для Левинаса единствен и трансцендентен, т.е. он всегда пребывает на бесконечно удаленном расстоянии от плачевных человеческих дел, — однако в мире есть его след. Бог присутствует в мире в той мере, в какой человечество внимает данным ему моральным заповедям.

Насколько я могу понять, Левинас признает неизменность человеческой природы и не ждет от будущего ничего замечательного, в отличие от склонного к пророчествам Хайдеггера. Моралист Левинас не тратит времени на обличение ничтожества людей, неспособных к глубине вопрошания и продумыванию существа, что является постоянной темой ламентаций и филиппик Хайдеггера². Похоже, что для Левинаса всегда был и будет на больших отрезках

² Ср., например, в работе «Европейский нигилизм», где Хайдеггер сетует по поводу реакции на «Бытие и Время»: «Несмотря на одновременное, ибо требуемое делом, развертывание более изначального понятия истины, ни в малейшей степени не удалось (за протекшие с тех пор 13 лет) пробудить хотя бы какое-то первичное понимание этой постановки вопроса» [М. Хайдеггер, 1993, с. 144]. Подобная тема постоянна на страницах [М. Хайдеггер, 2016], см., например: «И сейчас люди не хотят обрести ясность существенных решений и то, что могло бы принудить к подобной ясности, — вопрошание» [там же, с. 285]; «...отсутствие общего воления и знания; отсутствие оснований и почвы и пути и воздуха для этого — отсутствие до этого сообщая познанной и прежде всего желанной реальности, и все потому, что повсюду и давно царит неспособность к направляющему возбуждению бытия» [там же, с. 70]; «Другое начало есть в первую очередь и только лишь пробуждение воли к вопрошанию и решимость пасть на этом участке вопрошания. Когда немцы, наконец, захотят понять, что эта тяжелейшая борьба им все еще предстоит и что для этого еще не выковано даже самого примитивного оружия. Но люди снова пройдут мимо предостережения (Mahnmal) великих вопрошателей — ведь люди бодры и ве-

времени примерно одинаковый уровень человечности и бесчеловечности. Но индивидуальный человеческий выбор всегда будет значим, и признание сверхценности жизни Другого, способность *реально, в самом деле* оценить ее выше собственной, будет оставаться единственным, что удерживает мир от безличного, безбожного и бессмысленного *il y a*.

2

Соответственно, в философии Левинаса совсем иначе, нежели у Хайдеггера, звучит тема смерти. Прежде всего, вовсе не смерть, эта «самая своя возможность», является в его концепции основой подлинной индивидуации Я, а наслаждение жизнью.

Позволю себе высказать несколько предположений относительно бессознательных и сознательных мотивов того сильного тезиса Хайдеггера, что «в этой отличительной возможности самого себя оно (Dasein. — З.С.) оказывается оторвано от людей... Заступание в безотносительную возможность (смерти. — З.С) вталкивает заступающее в нее сущее в возможность исходя из самого себя принять самое свое бытие от себя самого» [*М. Хайдеггер*, 1997, с. 263–264]. Когда были написаны эти слова, не прошло и десяти лет после окончания Второй мировой войны. Еще должны были быть свежи и сильны в общем ментальном климате страны переживания вернувшихся с фронта солдат и тех, кто потерял своих близких. Тема смерти носилась в воздухе. Хайдеггеровская фундаментальная онтология, во-первых, героизировала смерть, а во-вторых, распространила этот героизм на всех. В духе этой философии, нет принципиальной разницы между солдатом, погибшим на фронте, и человеком, не подвергавшим свою жизнь реальному риску. Каждый тут оказывается солдатом на поле битвы, постоянно смотрящим в лицо смерти. Каждый призван героически взглянуть прямо ей в лицо, и тогда он обретет себя. Хайдеггер, к тому же, провозглашал, что человек вообще обязан только самому себе и никому другому. Такая философия позволяла любому человеку и ощутить себя героем, и жалеть себя, и освободиться от многого, что казалось внешне ему навязанным. Можно понять, что фундаментальная онтология должна была затронуть души людей, и притом сильнее, чем впоследствии философия Левинаса.

Если для Хайдеггера именно смерть выделяет, отделяет Я от анонимной массы, ставит Я перед самим собой, то для Левинаса выделение себя из анонимной массы и становление самостью представляет сложный процесс, в котором можно обозначить по

сели из-за обладания “истиной” и могут держать от себя подальше вопрошание как сомнительный признак слабости или вообще отказаться от него» [там же, с. 340] .

меньшей мере два уровня, но в котором обращение к смерти не играет положительной конструктивной роли. Прежде всего, Я становится Я, беря на себя свое бытие, занимая определенное место на земле и открывая свое настоящее, ибо всякое существование имеет свое «здесь» и «сейчас». Я «вырывается в анонимное бытие самого факта локализации» [Э. Левинас, 2000, с. 44]; «обретая основу, отягченный бытием субъект собирается, выпрямляется и становится хозяином всего того, что его обременяет; его здесь дает ему исходную точку» [там же]. «Субъект утверждается посредством позиции в анонимном *il y a*» [там же, с. 51]. Это событие осуществляет *он сам*, и в результате «существует кто-то, берущий на себя бытие, отныне – свое бытие» [там же, с. 52] (см. подробнее: [З.А. Сокулер, 2016, гл. 5, параграф 5.1.], так что: «Невозможностью Я не быть собой отмечен трагизм Я, прикованного к своему бытию» [Э. Левинас, 2000, с. 156].

На это можно было бы возразить, что такое Я, занявшее определенную позицию в мире и тем самым «приковавшее себя к бытию», будет, с точки зрения Хайдеггера, «падшим» *Dasein*, потерявшимся в *Man*. По этому поводу я должна сказать, что проблемы «падения» в хайдеггеровском смысле для Левинаса нет. Он иначе смотрит на человеческое существование.

Разумеется, и для него имеет силу философское, а также религиозное противопоставление адекватного и неадекватного человеческому предназначению существования: такого, в котором человек обретает себя, в противоположность существованию, в котором он себя теряет. Но при этом для Левинаса, в отличие от Хайдеггера, человека делает подлинной самостью и выделяет его из массы не его собственный проект, а его *ответственность* перед Другим и за Другого; ответственность, от которой Я не может уклониться, которая востребует его и именно его.

Соответственно, ставшая, зрелая субъективность видит свою жизнь не как бытие-к-смерти, а как бытие-к-после-моей смерти. Для такой субъективности время не ограничивается горизонтом ее собственного существования. Ответственность за Других раздвигает временной горизонт субъективности и защищает ее от предствления своей смерти как финального Ничто.

Тут важно также и то, что хайдеггеровский *Dasein*, хотя и телесен, но обладает какой-то редуцированной телесностью: у него нет пола, в отличие от субъективности, о которой говорит Левинас. Поэтому последняя способна иметь потомство, в котором субъективность может видеть свое продолжение. В то же время новые поколения приносят не только продолжение, но и обновление. «Взаимность отцовства – родственные узы, отношение отец-сын – свидетельствует одновременно и о разрыве, и о связи. <...>

Однако в этой внешней противоречивости, в виде сына, бытие *есть*; оно бесконечно, прерывно, исторично и не предопределено» [Э. Левинас, 2000, с. 266]. «Не конечность бытия составляет сущность времени, как считал Хайдеггер, а его бесконечность. Приговор смерти приближается не как конец бытия, а как неизвестное, которое приостанавливает возможное» [там же, с. 270]. Таким образом, время как время Других бесконечно, но оно разрывно. Его разрывы образуются сменой поколений. Когда новое поколение бунтует против родителей, утверждая себя, осуществляется разрыв, снимающий детерминации судеб родителей и открывающий историю новому, непредсказуемому. Прерывность времени «делает возможной абсолютную юность, позволяет начинать все сначала... в получившем как бы полное прощение существовании» [там же, с. 269].

Но надо подчеркнуть еще раз, что бесконечность времени открывается для субъективности, существующей для-Другого, в полноте ответственности перед ним и за него. Антиподом субъекта, для которого открыта таким образом бесконечность времени, для которого собственная смерть не заслоняет всего горизонта, «является героический обособленный субъект, порождаемый государством с его воинственными добродетелями. Этот человек смело смотрит в лицо смерти, за что бы его ни послали умирать. Он принимает конечное время, смерть как конец или как переход...» [там же, с. 287]. Относительно последнего, т.е. веры в существование против смерти, Левинас высказывается скептически: «Героическое существование, одинокая душа, может находить спасение, стремясь к вечной жизни для себя, — так, словно ее субъективность может не обернуться против нее, возвращаясь к себе в непрерывном времени, словно в этом непрерывном времени сама идентичность не станет наваждением...» [там же]. И Левинас говорит о скуке бесконечного повторения, противопоставляя ей разрывное, открытое обновлению время Других.

Одной из граней непрекращающегося левинасовского спора с Хайдеггером становится неприятие утверждения Хайдеггера, что «мы не имеем в подлинном смысле опыта умирания других, но самое большее всегда только “сопереживаем”» [М. Хайдеггер, 1997, с. 239]. Понимание смерти у обоих мыслителей разнится не менее, чем их понимание значения Другого. Для Левинаса опыт смерти других представляет особый и чрезвычайно значимый тип экзистенциального опыта [E. Levinas, 1993]. Различие в судьбах и личном опыте? У Левинаса в жерле Холокоста сгнули отец, мать, братья, погибла вся каунасская родня его и его жены, и сам он всю жизнь чувствовал вину выжившего. Когда читаешь рассуждения Хайдеггера

о смерти другого, кажется, что он представляет смерть какого-то соседа, тогда как Левинас — утрату ближайшего из близких.

Э. Левинас пишет о несоизмеримости переживания смерти близкого человека любому иному переживанию. Безмерность потрясения от смерти близкого ошеломляет нас и опрокидывает любые ожидания, ибо наши ожидания связаны с жизнью, какой бы она ни была, а смерть не укладывается в них. Смерть Другого открывает для нас иное измерение: перед нами разверзается бездна, из которой *нет ответа и нет возврата*. Лицо Другого превратилось в маску. Это абсолютная невозможность, — но не моего проекта, а ответа, отношения лицом-к-лицу. Подобный опыт заставляет почувствовать, что такое *абсолютный уход*. Он же открывает человеку, до какой степени его Я определено связью и ответственностью перед Другим, который теперь *безответен*, которому уже *ничего от тебя не нужно*. Абсолютная невозможность что-либо исправить, загладить вину. Эту составляющую человеческой экзистенции Левинас чувствует очень остро, тогда как Хайдеггера она не интересует.

Заочный спор Левинаса с Хайдеггером относительно значения смерти в философии человеческого существования заходит еще дальше. Левинас не принимает отождествления смерти и Ничто: «Можно было бы удивиться тому, что мы здесь оспариваем истинность мысли, относящей смерть либо к небытию, либо к бытию (подразумевается загробное бытие. — З.С.), как если бы альтернатива бытия и небытия не носила конечного характера. Будем ли мы оспаривать тот факт, что *tertium non datur?*» [Э. Левинас, 2000, с. 233]. И Левинас действительно оспаривает названную альтернативу, высказываясь в защиту «третьего»: не загробное бытие, но и не Ничто, а Абсолютно Иное. Разговоры о загробном существовании в философии Левинаса столь же неуместны, как и в философии Хайдеггера.

Смерть остается для Левинаса *загадкой*. Страшит, как он полагает, не Ничто, не аннигиляция, а Абсолютно Иное. «Страх за мое бытие, являющийся моим отношением к смерти, это не страх перед небытием, а страх перед насилием (тем самым он перерастает в страх перед Иным, перед тем, что совершенно непредвидимо» [там же, с. 235].

Когда Хайдеггер говорит о неизбежной смерти, кажется, что он имеет в виду прежде всего естественную смерть. Левинас, который не верит в чистое Ничто и ужас перед таковым, начинает говорить о смерти как об убийстве: «Смерть угрожает мне извне... Испытывая смертельный страх, я сталкиваюсь не с небытием, а с тем, что *направлено против меня*, как если бы убийца был не столько причиной смерти, сколько был бы неотделим от ее сущности, как если

бы приближение смерти было одной из модальностей отношения с Другим. Насильственная смерть угрожает как тирания, как то, что проистекает из чужой воли. Необходимость, являющаяся в смерти, похожа не на неумолимо действующую закономерность... а на отчуждение моей воли другим» [там же, с. 234].

«Откуда смерть угрожает мне? Из небытия или из начальной точки бытия? Я не знаю. В невозможности знать, что будет после смерти, коренится сущность последнего мгновения. Я абсолютно не в состоянии уловить момент смерти... Моя смерть исходит от мгновения, на которое я ни в каком виде не могу распространить свою власть» [там же].

В то же время мысль о неотвратимости смерти обращает нас к жизни, задавая перспективу, в которой видится экзистенция. Однако у Хайдеггера и у Левинаса перспектива эта оказывается различной. Для Левинаса: «...неотвратимость является одновременно и угрозой, и отсрочкой. Она торопит — и она же оставляет нам время. Быть временным означает и двигаться к смерти, и иметь в своем распоряжении время, то есть идти против смерти...» [там же, с. 235]. Мы, конечные существа, еще имеем время, хотя мы не знаем сколько, но те мгновения, которыми мы обладаем, мы можем использовать, чтобы ответить тем, кому пока наш ответ нужен. Идти против смерти — значит заботиться о том, что после моей смерти. Человек «располагает временем, чтобы повернуться к Другому и тем самым обрести смысл вопреки смерти. Это существование для Другого... это доброта, освободившаяся от эгоистических устремлений, не теряет, однако, личностного характера» [там же, с.236].

3

В истории онтологической мысли представление о бытии издавна связывалось с истиной. В философии XX в. эту связь возродил Хайдеггер. Он решительно освободился от корреспондентного понимания истины, запутавшегося в неразрешимых затруднениях относительно возможности установления сходства между выносимыми нами суждениями и самой реальностью, и связал истину с бытием: «Философия издавна ставила истину рядом с бытием» [*М. Хайдеггер*, 1997, с. 212]; «...бытие действительно “сходится” с истиной» [там же, с. 213]. Это органично сочетается с тем, что бытие выступает для Хайдеггера сверхценностью.

Поскольку, как мы уже видели, Левинас порывает с таким видением бытия, нетрудно предположить, что он будет выступать и против хайдеггеровского понимания истины. Посмотрим же на основные моменты разногласия и схождения их позиций.

Прежде всего, Левинас выступает против того онтологического обоснования корреспондентного понимания истины, которое Хайдеггер предлагает в «Бытии и времени». В § 44 Хайдеггер выдвигает задачу выявить *онтологические* предпосылки понимания истины как свойства высказывания соответствовать своему объекту. Искомые предпосылки находятся в том, что «высказывание есть бытие к самой сущей вещи» [там же, с. 218]. Это утверждение вовсе не подразумевает, что высказывание сопоставляется с его объектом, ибо слишком различны высказывание и его объект, чтобы можно было осмысленно говорить об их соответствии. Поэтому на место соответствия, производимого и удостоверяемого субъектом, Хайдеггер ставит *раскрытость* вещи или положения дел самих по себе: «Имеющееся в виду сущее само кажет себя *так, как* с ним самим есть, т.е. что оно в то-самости есть *так как* сущим оно выявлено, раскрыто в высказывании... Доказывается не согласованность познания и предмета... Доказывается единственно раскрытость самого сущего, *оно в как* своей раскрытости» [там же]³. В «Бытии и времени» названная раскрытость объявляется укорененной в самой экзистенции Dasein: «Раскрытие есть бытийный способ бытия-в-мире. Усматривающее или также и пребывающе-наблюдающее озачивание раскрывают внутримирное сущее. Оно становится тем, что раскрыто» [там же, с. 220]. Названное размыкающее усмотрение, в свою очередь, онтологически коренится в том, что Dasein «размыкает себя себе самому в с мой своей способности быть и как эта последняя» [там же, с. 221]. Неужели Dasein так же прозрачен для самого себя, как декартовское Cogito? Разумеется, нет. И утверждение, что Dasein размыкает себя себе самому, тут же ослабляется напоминанием о том, что к «бытийному строю» Dasein принадлежит и падение [там же], в котором Dasein, напротив, *закрывается* от собственной экзистенции, ее конечности, от собственных возможностей и от того, чтобы быть собственным проектом. Мы можем догадываться, что в подобной ситуации должны искажаться и отношения между высказываниями и их объектами. Таким образом, осуществленное в «Бытии и времени» выявление онтологических оснований истинности высказываний приводит к представлению о неистинности — фундаментальной онтологической неистинности — всей европейской науки от Нового времени до наших дней. Собственно, для Хайдеггера не только наука, но и вся современная, связанная с техной наукой культура является сфе-

³ В более поздней работе «О сущности истины» утверждается та же мысль: «Высказывание должно заимствовать свою правильность у открытости: ибо вообще только благодаря ей открытое может стать руководящим началом для представляющего употребления» [М. Хайдеггер, 1991, с. 14].

рой искажения и неистинности⁴. Так что на столь глубинном онтологическом основании, какое выстраивает Хайдеггер, теряются различия между более обоснованным и менее обоснованным знанием. Оно все отмечено тем онтологическим грехом, что тут знание *добывается* и *удостоверяется* познающим субъектом, который установкой на добывание закрылся от откровения, которое ему могло бы даровать бытие, если бы познающий субъект не был столь целеустремлен и агрессивен.

Вдохновляясь стремлением преодолеть установку мысли, сделавшей субъекта носителем и основанием достоверности, Хайдеггер в «Бытии и времени» сделал ее основанием *экзистенцию* Dasein. Но укоренение истины в экзистенции привело к тому, что мы остались только с экзистенциальной истиной, а сфера научного знания оказалась такой искаженной формой отношения к действительности, в которой «все кошки серы», т.е. все утверждения одинаково нарушают фундаментальное онтологическое условие истинности.

Если Хайдеггер в «Бытии и времени», объясняя онтологические основания истины, исходил из фундаментальной онтологической *связи* Dasein и мира, то для Левинаса, напротив, исходным пунктом размышлений об истине становится «отделение». Хотя Левинас не менее, чем Хайдеггер, озабочен онтологическими основаниями истины, его мысль развивается в ином направлении, нежели хайдеггеровская. Истина предполагает не пребывание внутри, неразрывность и погружение, будь то бытие-в-мире или стояние в просвете бытия, но, напротив, разрыв, отличие. Отсюда сразу получается, что онтологической предпосылкой истины является «отделенная», самостоятельная человеческая самость, способная принимать на себя риск и ответственность: «Без отделения не было бы истины, а было бы только бытие. Истина — контакт, более слабый, чем прикосновение, осуществляемый с риском неведения, иллюзий и ошибок, — не уничтожает «расстояние», не выливается в союз познающего с познаваемым, не приводит к тотальности. Вопреки утверждениям

⁴ Ср., например: «Природа, человек, исторические события, язык остаются для названных наук тем необходимым, которое всегда уже заранее живет внутри их опредмечивания и от которого они всегда так или иначе зависят, никогда, однако, не будучи в силах обставить своим представлением полноту его существа. Эта несостоятельность наук коренится не в том, что их устанавливающее представление никогда не доходит до конца, а в том, что предметная противопоставленность, в которой выступает соответственно природа, человек, исторические события, язык, сама по себе остается в принципе всегда только одним из способов их присутствия, причем то или иное присутствующее, конечно, может, но никогда не обязано проявляться непременно в нем» [М. Хайдеггер, 1993, с. 249]. «Как раз в тиши и глади, где царит только познанное и только знание, откровение сущего мелькает до превращения в кажущиеся ничто...» [М. Хайдеггер, 1991, с. 19].

философии существования, этот контакт не питает предварительная укорененность в бытии» [Э. Левинас, 2000, с. 96].

Итак, истина, по Левинасу, превращается в *контакт*, и отсюда ясно, что его, как и Хайдеггера, волнует не корреспондентная истина, а то, что является ее онтологическим или метафизическим условием. Однако подчеркивание *отделения* как условия истины заставляет понять, что движение к истине требует усилий самого субъекта, а не его растворения в безличной «судьбе самого бытия».

Конечно, Левинаса, как и Хайдеггера, интересует прежде всего экзистенциальная, а не научная истина. Так, он говорит: «...стремление к истине является событием более фундаментальным, чем достижение теории, хотя теоретическое исследование и представляет собой особую форму того отношения к внешнему миру, которое называется истиной» [там же, с. 96]. В то же время ресурсы его философии позволяют говорить и об объективности истины, добываемой в теоретическом, познавательном отношении к миру. Условием истинности рационального теоретического знания остается, согласно Левинасу, наличие Другого, выражающего самого себя, не зависимо от моей воли и бросающего вызов моей свободе. Такой Другой может быть Учителем, может дать Я знание, которое не содержалось в Я изначально. Знание становится объективным, когда оно получает выражение в языке, а это означает: когда оно выражено для Другого, адресовано ему. «Обозначая вещь, я обозначаю ее для другого» [там же, с. 212]. «Язык делает возможными объективность объектов и их тематизацию» [там же, с. 213]. Дело далеко не просто в том, что знание освобождается от субъективности добывшего это знание, когда оно презентуется Другому. Интерсубъективное не равнозначно, конечно, свободному от субъективности. Нет, мысль Левинаса тоньше: Другой научает Я самому отношению с друговостью и тем самым предотвращает редукцию объекта к представлению субъекта, научая замечать и признавать сопротивление самостоятельно сущих объектов его познания.

Э. Левинас, конечно, согласится с М. Хайдеггером, что условием истины являются решимость и открытость, и о свободе в таком контексте речь тоже заходит. Но смысл упомянутых слов в их рассуждениях оказывается разным. Для Левинаса в основании возможности истины лежит «метафизическое желание», т.е. отношение к Бесконечному. Особенность отношения к Бесконечному состоит в том, что тут человек вступает в отношение с тем, что несоизмеримо с любым имеющимся в сознании человека образом. Чтобы быть способным вступить к такое отношение, человек должен быть, говоря словами Хайдеггера, «открыт откровению».

Э.Левинас же говорит о «метафизическом желании», которое принципиально отличается от потребности: «Бесконечное не есть “объект” познания... Оно — желаемое, то есть то, что вызывает Желание, то, к чему можно приблизиться с помощью мышления, в каждое мгновение *мыслящего более того, что оно мыслит*. Но тем самым Бесконечное не становится огромным объектом, выходящим за горизонт наблюдения. Или, точнее: бесконечность бесконечного измывает Желание, поскольку оно отмеряет посредством самой невозможности измерения. Отмеренное Желанием непомерное — это лицо... Желание есть стремление, вызываемое Желаемым: оно рождается от своего “объекта”, оно — откровение, в то время как потребность — это пустота души, исходящая от субъекта» [там же, с. 97].

Не свидетельствуют ли слова об откровении о влиянии Хайдеггера? Не его ли это постоянный мотив — открытость тому, что обращается к Я извне, что больше, важнее, чем Я? Возможность влияния тут не исключена, хотя есть очевидное объяснение некоторой аналогии, не предполагающее влияния. У Хайдеггера и у Левинаса есть общий источник — религия Откровения⁵. Хайдеггеровский «просвет бытия» очень схож с Откровением, которое Бог дарует людям, а согласно Левинасу, лицо Другого диктует нам божественные заповеди, самая главная из которых «Не убий», так что Левинас даже говорит об «эпифании» Лица.

Однако важно то, как по-разному оба названных мыслителя развивают идею, что для обращения человека к истине от него требуется открытость откровению, и как по-разному они понимают самое откровение! Истина предполагает свободу, скажут нам и Хайдеггер⁶, и Левинас. Но они имеют в виду разное. Для Левинаса речь идет не о свободе сущего выходить (или не выходить) из сокрытости и так свершать свою судьбу. Для него само представление о бытии с его собственной судьбой является выдумкой, и притом небезопасной. Он подчеркивает, что истина предполагает *свободу Другого*, который ставит под сомнение мою свободу и взывает к моей ответственности. Левинас, таким образом, противопоставляет значение личной нравственной ответственности позиции людей, увле-

⁵ А.В. Фролов полагает, что еще более очевидным общим источником Хайдеггера и Левинаса является гуссерлевская феноменология.

⁶ «Свобода... является частью раскрытия сущего как такового» [М. Хайдеггер, 1991, с. 18]. «Человек обладает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода, экзистентное, раскрывающееся бытие наличного владеет человеком и притом изначально...» [там же, с. 19]. И в этом смысле надо понимать слова Хайдеггера, что «сущность истины открывается как свобода. Свобода есть экзистентное, высвобождающее допущение бытия сущего» [там же, с. 20].

каемых судьбой бытия, а «стояние в просвете бытия», т.е. погружение, растворение в нем, – трудному, мучительному, но необходимому выходу навстречу Другому, в близость, которая характеризуется непреодолимым расстоянием и выражается в нравственной обязанности и ответственности.

* * *

Объем одной статьи не позволяет представить все линии и аспекты той критики хайдеггеровской онтологии, которая пронизывает работы Левинаса. Для этого надо было бы более подробно говорить об отделении и показывать, как Левинас переосмысливает хайдеггеровское понятие подручности.

Ощутимое присутствие Хайдеггера на страницах трудов Левинаса свидетельствует о том, что влияние Хайдеггера на него было глубоко. В то же время это может объясняться и тем, что тексты Левинаса были адресованы его современникам-философам, среди которых многие оставались под хайдеггеровским влиянием. Поэтому Левинасу необходимо было формулировать свои утверждения, противопоставляя их хайдеггеровским.

Очевидно, что Левинас не хочет отказываться от хайдеггеровского замысла экзистенциальной философии. В то же время его критика Хайдеггера обнаруживает, до какой степени этот мыслитель абсолютизировал собственный опыт, мироощущение и стремления, вложив их в структуру *Dasein*, а позднее в свершение самого бытия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Быков Дм. Л. Остромов, или Ученик чародея: Пособие по левитации. М., 2012.

Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000.

Сафрански Р. Хайдеггер: Германский мастер и его время. М., 2002.

Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.

Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой: Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Э. Левинаса. М., 2016.

Хайдеггер М. О существе истины // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге: Избр. статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 8–27.

Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М., 2016.

Levinas E. Dieu, la Mort et le temps. Grasset, 1993.

Levinas E. L'Intrigue de l'Infini. Textes réunis et présentés par M.-A. Lescoffret. Deuxième partie: Tout contre Heidegger. Flammarion, 1994.

А.В. Фролов*

ЭКЗИСТЕНЦИЯ И МИР В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ**

В статье делается попытка применить принципы экзистенциального анализа к ситуации существования человека в цифровой среде. В основе анализа лежит идея корреляции между информационными медиа и способом вовлеченности человека в мир. Рассматриваются такие экзистенциалы, как бытие-в-мире, бытие-с-другими, подручность, пространственность, событийность, забота. Делается вывод, что в дигитализированной среде отсутствуют или редуцируются многие фундаментальные условия бытия-в-мире. Подчеркивается, что цифровые медиа нивелируют ситуацию конечности человеческого существования, способствуя превращению человека в машину потребления.

Ключевые слова: бытие-в-мире, цифровые медиа, homo digitalis, конечность, Хайдеггер, Маклюэн.

A.V. Frolov. The existence and the world in digital epoch.

In the paper an attempt to apply the principles of existential analysis to the situation of human existence in digital milieu is made. The analysis is based on the idea of correlation between the media and the mode of human engagement in the world. Such existentials as being-in-the-world, being-with, being-at-hand, spatiality, eventness, and care are investigated. A conclusion is drawn that certain basic conditions of human being-in-the-world are reduced or lacking in digitalised milieu. The paper stresses that digital media neutralize the situation of finitude of human existence forcing the process of man's turning into a consummation machine.

Key words: being-in-the-world, digital media, homo digitalis, finitude, Heidegger, McLuhan.

Существование человека в условиях цифровой реальности можно исследовать в терминах экзистенциальной аналитики. Средства последней применяются в исследовании компьютерной культуры уже давно (см. например: [Т. Winograd, 1995]). Особенное внимание исследователей привлекает хайдеггеровская категория подручного [J. Kim, 2001; З.А. Сокулер, 2017]. Ресурсы экзистенциального анализа позволяют предположить, что понятия теории

* Фролов Александр Викторович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (906) 042-71-96; e-mail: alloff2008@yandex.ru

** Статья выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 17-03-00257 «Онтология и эпистемология в компьютерной культуре»).

коммуникации и теории медиа недостаточны для адекватного описания ситуации существования человека в компьютерной культуре¹. Данные дисциплины оперируют вторичными понятиями (информация, коммуникация, агент, связь, медиа и пр.). Но именно экзистенциальная аналитика позволяет тематизировать первичные связи человеческого существования с миром (т.е. «мироотношение», Weltbezug), а также те трансформации, которые эти связи претерпевают вследствие развития медиа.

Главный тезис экзистенциальной аналитики гласит, что человеческое бытие в любых обстоятельствах — это бытие-в-мире. Мир — неотъемлемое измерение человеческого существования, в терминах Хайдеггера — экзистенциал. Это значит, от мира нельзя избавиться, не избавившись от собственного существования. «Уйти из мира» не значит избавиться от мира. Имеются другие экзистенциалы (в частности, бытие-с-другими, забота, пространственность, временность, бытие-к-смерти), но бытие-в-мире — это та черта человеческой экзистенции, с которой следует начинать.

Человеческое бытие-в-мире можно описывать по-разному. Для нас важно, что между миром и человеческой экзистенцией имеется определенного рода напряжение. Мир можно преодолевать, от мира можно уходить, его можно даже завоевывать. С другой стороны, мир и то, что в мире, может завоевывать человека, завлекать его. Тогда человек становится как бы пленником мира. Все это разные стратегии бытия-в-мире, разные экзистенциальные конфигурации. Это значит, что мироотношение — динамическая структура, здесь возможны изменения и вариации. Избрание определенного способа мироотношения, в принципе, дело свободной воли человека.

* * *

Человеческое бытие-в-мире — это воплощенное, телесное бытие. Поэтому первичная связь человека с миром опосредуется чувственным опытом. Однако рано или поздно его становится недостаточно. Тогда изобретаются средства, расширяющие эту связь, их называют информационными медиа.

Первый прорыв тут — изобретение письменности. Именно посредством письменности становится возможной регистрация прошлых событий, историописание. Как следствие, прошлое мира

¹ Экзистенциальный медиаанализ конвергирует с подходом М. Маклюэна, рассматривающего медиа как *расширения человека* [М. Маклюэн, 2003]. Относительно конвергенции подхода Маклюэна и феноменологии жизненного мира см.: [J. Kornelsen, 1991]. Вообще было бы интересно сопоставить понятия подручного средства (Zeug) в экзистенциальной аналитике и средства коммуникации (medium) в медиаанализе.

сохраняется в настоящем, а циклическое, природное время мира приобретает черты исторического времени. Природный космос человека становится историческим миром. Также письменность приоткрывает мир в пространстве, позволяя фиксировать данные о неизведанных землях (ср. «Анабасис» Ксенофонта).

Изобретение письменности принципиально расширяет связи человека с миром: через записанные на материальном носителе тексты человек узнает о том, что сам на опыте пережить не может, но свидетелями чему были другие люди, — узнает о событиях прошлого, дальних странах, чужих народах и обычаях.

Однако рукописные книги не были средством массовой информации. Таким средством благодаря тиражированию становится печатная книга. Расширение связей с миром теперь возможно для всех людей, владеющих грамотой. Неумеющие читать и не имеющие доступа к книгам по-прежнему живут в своем «малом мире» (*idios cosmos*) повседневных забот и трудов. Однако доступ к печатным книгам порой оборачивается курьезами, один из которых представлен в повествовании о Дон Кихоте. Теперь можно «жить книгами» или «жить в книгах» — это уже предполагает определенную деформацию связи с реальностью.

Новый режим доступа к миру был обеспечен возникновением регулярной прессы — печатная газета дала возможность знакомиться не только с тем, что произошло когда-то в прошлом или что существует где-то в мире в настоящем, но с тем, что составляет текущий поток событий, с самой динамикой мира. Отныне человек становится привязан к новостным потокам, в которых бьется пульс мира. Однако повседневная жизнь при этом не сильно изменилась — пресса стала всего лишь одним из приятных ингредиентов повседневности.

Деформация повседневной жизни делается гораздо серьезнее с появлением электронных медиа — радио и телевидения, отличающихся гораздо большей навязчивостью, чем печатная пресса. Из-за массового распространения электронных медиа, которые во второй половине XX в. имеются практически в каждом доме, большинство людей оказались подключены к тому, что происходит в мире в режиме текущих событий, разделяя соответствующую повестку дня. Вместе с тем доступ к электронным медиа расширил диапазон опыта мира по сравнению с предыдущей эпохой, сделал этот опыт более доступным и качественно иным за счет новых средств передачи информации (прежде всего, телеэкрана).

Следует отметить, что параллельно шла революция в сфере транспорта: развитие высокоскоростных транспортных средств также

радикально повлияло на человеческий опыт мира, так или иначе связанный с преодолением пространства и проживанием времени. Электронные медиа и высокоскоростные ТС (прежде всего, пассажирские лайнеры и скоростные поезда) привели к своего рода сжатию пространственно-временного диапазона опыта мира. Как известно, в древние времена доставка новостей зависела от транспортных систем. Срочная (!) новость из Рима в Англию в Средние века доставлялась за четыре недели. И это создавало эффект отдаления, мир переживался как то, что «лежит за далями». Когда же стало возможным попасть из одной части света в другую за несколько часов, а новости распространяются по всему земному шару практически мгновенно, этот опыт дали утрачивается. По большому счету, больше нет ничего отдаленного, если, конечно, не пользоваться архаическими средствами связи типа бумажных писем. Но всерьез ими пользоваться уже невозможно, не выпадая из контекста современной жизни. Однако если нет опыта дали, то нет и опыта близи, имеет место некая пространственно-временная индифферентность, равнодоступность².

Реальность, доступ к которой опосредуется электронными медиа, оказывается гораздо более привлекательной, чем реальность повседневной жизни. Повседневный мир гораздо менее динамичен, иногда в нем ничего не происходит. В нем все привычно. Гораздо увлекательнее погрузиться в то, что слышится или видится на расстоянии, ведь оно динамичнее, разнообразнее и интереснее. Тем самым деформируется связь с реальным окружением, которое переживается как источник тяготы и скуки. Электронные медиа дают возможность рассеяться и «отвлечься», чтобы на время облегчить себе существование в режиме повседневности. Отсюда зависимость от телевидения у множества людей, которая в принципе аналогична зависимости от наркотиков или усилителей вкуса. Повседневность перестает быть для человека тем «у-себя»³, где он присутствует «как дома».

В случае электронных медиа связь с миром выражается метафорой канала. Человеческое бытие-в-мире «канализируется», отчуждаясь от привычного окружения, и вовлекается в события, происходящие или происходившие где-то в мире (или просто воображаемые) и непосредственно его не затрагивающие. Тем самым

² Собственно говоря, такого рода процессы были обобщены М. Маклюэном в формуле «средство коммуникации есть сообщение» («the medium is the message»): «Сообщением любого средства коммуникации, или технологии, является то изменение масштаба, скорости или формы, которое привносится им в человеческие дела» [М. Маклюэн, 2003, с. 11].

³ «У-себя» (фр. chez-soi) – выражение Э. Левинаса.

человек стоит перед риском отчуждения от своего «у-себя». Электронные медиа вызывают соблазн искать «у-себя» где-то в мире, где его по определению нет. Иначе зачем людям по несколько раз в день смотреть одни и те же новости или с азартом следить за жизнью героев телесериалов?

* * *

Еще более глубокая трансформация мироотношения достигается с развитием цифровых медиа и инфраструктуры виртуальных сетей. Согласно А. Шюцу, повседневный мир является для человека примордиальной, базовой реальностью. С развитием цифровых технологий и беспроводной связи он дигитализируется, в него проникают цифровые элементы. Так, чтобы успеть на работу, мы смотрим электронное расписание, в метро можем воспользоваться электронной библиотекой. Автомобили постепенно становятся высокотехнологичными гаджетами на колесах, подключаясь к «облачным» сервисам обработки информации на основе «больших данных». Повсеместное распространение беспроводной связи в городской среде приведет к окончательному устранению границы между реальным и виртуальным. Виртуальная реальность уже не является «конечной областью значений», отделенной от мира повседневности своего рода «проницаемой мембраной»⁴. Виртуальное присутствует в самом реальном, становится его неотъемлемым элементом.

Для человека, ведущего активную сетевую жизнь, повседневная реальность уже не отделяется от реальности виртуальной, реальный мир виртуализируется. Когда ты непрерывно поглощаешь сетевой контент, работаешь в сети или общаешься с виртуальными друзьями, ты находишься «не-здесь», подобно тому, как это имеет место при просмотре телепрограмм. Твое «у-себя» перемещается туда, где ты присутствуешь не реально, а всего лишь виртуально, мнимо, причем твое виртуальное присутствие становится важнее реального и вытесняет его. Такая ситуация — повод пересмотреть хайдеггеровское определение человеческого присутствия как здесь-бытия. Оказывается, человек может быть здесь и одновременно где-то еще, может отсутствовать в присутствии. (Впрочем, это было возможно и до возникновения современных технологий: способность воображения сама по себе легко уносит человека в мир помыслов и мечтаний.)

⁴ Такие оценки были возможны в начальный период развития цифровых технологий [J. Kornelsen, 1991, p. 5; см. также: Д.В. Куликов, 2007, с. 56 сл.]. «Конечная область значения» (англ.: finite province of meaning) — выражение А. Шюца.

Ставка виртуального присутствия весьма высока: контенты сети гораздо богаче и разнообразнее, чем реальные контенты повседневной жизни (за тем небольшим вычетом, что это контенты виртуальные). Через сеть мы получаем доступ практически ко всему освоенному человеком миру. Завлекает именно возможность произвольного выбора между контентом, т.е. приобщение, пусть и виртуальное, к любым содержаниям мира. Ничего подобного реальность не предлагает. Опыт повседневной реальности ограничен моим здесь-и-теперь-бытием, тем, что мне дано здесь и сейчас. Интернет же делает возможным (квази)всеприсутствие и в некотором смысле отменяет конечность моего опыта мира.

Понятие конечности отсылает нас к кантовской критике метафизического субъекта. По Канту, метафизика грешила тем, что представляла познание мира как возможное «с точки зрения вечности», как если бы мир был дан познающему субъекту сразу в качестве целого. Но такая ситуация не имеет места, ведь в реальности субъекту дан только конечный сегмент содержаний мира. В свою очередь, компьютерные технологии как бы возвращают нас к метафизическому мироотношению, предоставляя мгновенный произвольный доступ к любой информации. А мгновенный доступ в данном случае сближается с такими метафизическими понятиями, как всеприсутствие и всеведение. Такого не могла предложить ни эпоха книги, ни эпоха радио и телевидения.

Допустим, у меня есть хорошая библиотека, с помощью которой я могу погрузиться в различные контексты мира, реальные или воображаемые. Но читая книгу, я имею дело с конечной, замкнутой «областью значения» (хотя она может отсылать и к другим источникам). Эта замкнутость доставляет ощущение погружения в отдельный мир, и если книга интересная — дает ощущение комфорта и спокойствия, а заодно позволяет сгладить скуку. Опыт присутствия в гипертексте принципиально иной. Серфингу по сети сопутствует ощущение тревожности, это занятие (если нет конкретной цели) не приносит умиротворения. Причина этому — открытость гипертекста, потенциальная возможность обратиться к любым контентам. Это своего рода иллюзия всемогущества и всеведения, возникающая из преодоления человеческой конечности и недоступная людям доцифровой эпохи. За это приходится дорого платить. Даже простое наличие беспроводной сети в месте пребывания иногда вызывает раздражение и дискомфорт, а потенциальный доступ ко всем возможным сетевым контентам требуется подкреплять ноотропной стимуляцией. Конечность сегодня при-

ходится отвоевывать у виртуальной реальности – путем достаточно жесткой медиагигиены и медиааскезы⁵.

* * *

Дигитализация и виртуализация мироотношения ставит под вопрос саму мировость человеческого бытия. Можно ли *homo digitalis*, «человека цифрового», определить как бытие-в-мире? Иными словами, можно ли назвать миром то, куда меня выбрасывают цифровые медиа? Вопрос усложняется, если мы учтем, что реальное и виртуальное сегодня не разделены «проницаемой мембраной», о которой говорилось выше, но взаимопроникают, образуя симбиоз. Тогда наш вопрос позволительно переформулировать следующим образом: можно ли назвать миром среду, где реальное насыщено виртуальными компонентами? Насколько виртуальное трансформирует наш жизненный мир? Или это уже не мир, а «цифровые джунгли»?

Ответ на поставленные вопросы мы будем искать с помощью хайдеггеровской экзистенциальной аналитики. Как уже было сказано в начале, последняя описывает базовые элементы человеческого существования (экзистенциалы), вскрывая тем самым способ вовлеченности человека в мир. Однако условия вовлеченности меняются в ходе развития технологий и в цифровую эпоху они иные, чем в век рукописной книги. Как цифровые технологии влияют на человеческие связи с миром? Остается ли при этом мир миром, а человек человеком?

Мы рассмотрим в данной связи такие экзистенциалы, как бытие-с-другими, подручность, пространственность, событийность, забота.

Наиболее показательный пример существования виртуального в качестве отдельного, самодостаточного измерения, каким оно представляется пользователю, – это компьютерная игра. Она вовлекает меня в фантастический «мир», где требуется выполнить некоторые задания, манипулируя подручными средствами. И слово «мир» здесь следует употреблять в кавычках, поскольку игровая реальность смоделирована гейм-дизайнерами на основе конечного набора параметров. Иными словами, на *мир* в собственном смысле слова такая реальность не тянет. В лучшем случае, виртуальный мир компьютерной игры можно обозначить гуссерлевским термином *Sonderwelt* («частный, отдельный мир»). Помимо меня, в нем могут быть другие игровые персонажи, однако если их действия запрограммированы (играю я один без партнеров), то это «мир без других».

⁵ Предлагаемый нами подход в принципе близок складывающемуся сегодня «цифровому минимализму» (см.: [А.В. Гасилин, 2017]).

Кроме того, присутствие в цифровой реальности лишено физического контакта с вещами. Есть множество средств или ресурсов, от обладания которыми часто зависит успех в игре. Однако манипуляция этими средствами происходит помимо физического контакта. Далее, киберпространство обладает определенной топологией, однако пространственность здесь редуцированная, чаще всего она привязана к игровому экрану. Событийность игры мнимая, фейковая: у меня могут кончиться ресурсы, меня могут уничтожить, но все можно начать сначала.

Другой случай, приближающийся к ситуации, когда виртуальное существует как измерение, отдельное от реального, — коммуникация в сетевых сообществах. Формально такой коммуникации свойственны структуры вовлеченности в мир — бытие-с-другими, пространственность, событийность. Однако есть черты, которые делают виртуальное общение существенно урезанным. За счет того, что другие субъекты не представлены в своей живой телесности и часто я даже не знаю, с кем имею дело, происходит редукция межсубъектного контакта. Я контактирую не с другими субъектами, а с их цифровыми репрезентациями, скрывающими их живое телесное присутствие. Получается, что зачастую я имею дело скорее с фикциями других, чем с ними самими. Отсутствие телесного контакта влечет урезание эмоций, мимики, жестов. Присутствие других вырождается в квазиприсутствие, которое, впрочем, иногда бывает более удобно и комфортно, чем живое общение (см.: [Е.В. Косилова, А.В. Фролов, 2017])⁶.

Сложным образом в сетевой коммуникации трансформируется событийность. Проблематично провести различие между реальным событием и событием виртуальным, медийным, учитывая, что события конструируются в сети (обязательно надо выложить в сети фото, иначе событие как таковое не состоится). Кроме того, восприятие событий в интернете носит клиповый характер, что, впрочем, было характерно уже для телевидения. Трудно выделить более и менее значимые события — все они встраиваются в информационный поток, где все контенты равны. И такое восприятие событий редуцирует их принадлежность миру, их мировой характер. Они становятся всего лишь ингредиентом моей сетевой жизни.

⁶ В Японии, стране с передовыми информационными технологиями, распространен феномен хикикомори — молодых людей, изолирующих себя от реальных связей с миром и проводящих целые месяцы в своей комнате в родительском доме, с трудом отваживаясь даже выходить на улицу. Японское государство, сделавшее приоритетной целью своей политики развитие информационных технологий, теперь вынуждено разрабатывать программы реабилитации и открывать специальные лечебные центры. По статистике, число хикикомори в Японии — около 1 млн., или каждый пятый молодой человек в возрасте до 30 лет (см.: [М.В. Осипова, 2018]).

Цифровые технологии меняют и опыт пространства, о чем уже шла речь в данной статье. Применительно к коммуникации в интернете это означает, что утрачивается естественное соотношение близи и дали, зависящее от привязки опыта к телесному присутствию субъекта. В реальном общении субъекты находятся рядом друг с другом, и тогда имеет место живой контакт, или на расстоянии – и тогда общение опосредуется пространственной дистанцией. Поскольку же при интернет-коммуникации телесность участников редуцируется, то не имеет значения, где они находятся: они не близко и не далеко друг от друга. Вместе с тем виртуальному общению свойственна большая открытость: в сети меня окружает открытый горизонт потенциальных собеседников, тогда как реальное общение часто бывает замкнуто на контексты повседневности.

До сих пор мы рассматривали случаи погружения в виртуальную среду, существующую отдельно от реальности повседневной жизни. Однако виртуальные элементы все сильнее проникают в эту реальность, особенно в жизненном мире мегаполиса, где беспроводная связь покрывает все большие сегменты пространства. Показательно устройство городских транспортных сетей. К современным средствам управления транспортными потоками относится отслеживание трафика в режиме реального времени с помощью компьютера. С другой стороны, координация трафика и пассажиропотоков достигается за счет расписания движения (электронные табло на автобусных остановках). Можно упомянуть и сервисы типа «Яндекс-такси», когда клиент может в реальном времени отследить движение и прибытие автомашины, а также услуги каршеринга. Таким образом, функционирование транспортной системы мегаполиса сегодня попросту невозможно без виртуальной составляющей.

Другой пример – виртуальное наполнение экскурсий по городу, когда дополнительная информация об объектах может быть извлечена посредством гаджета в результате активации специального кода. Получается, что экскурсант находится в реальном пространстве, которое получает виртуальное наполнение⁷. Еще один пример – так называемый «интернет вещей», т.е. соединение разного рода устройств в компьютерные сети, подключенные к интернету, в результате чего холодильники начинают рассылать спам, а автомобили предлагают водителю сбросить скорость при появлении впереди знаков дорожного движения. Частным случаем «интернета

⁷ Отдельным примером такого рода подхода является использование технологий виртуальной реальности для экскурсий по Помпеям, когда среди руин экскурсант в специальном шлеме вдруг видит виртуальных персонажей городской жизни из далекого прошлого.

вещей» являются системы типа «умный дом», позволяющие автоматизировать многие процессы в доме – от закрывания штор до климат-контроля – и управлять ими через интернет.

Возникает вопрос: до какой степени реальное может быть насыщено виртуальными составляющими, чтобы оставаться реальным? И до какой степени могут идти подобные трансформации жизненной среды, чтобы существование человека в ней можно было еще называть бытием-в-мире?

Проведем аналогию с урбанизацией жизненного пространства: в мегаполисе практически отсутствуют неокультуренные участки земли, пространство загромождено высотной застройкой. Покой отсутствует в силу непрестанной суеты и шума. Природное пространство парков также в значительной степени культивировано, иными словами, хайдеггеровский «проселок» здесь практически невозможен. Таким образом, урбанизация и разрастание мегаполисов сами по себе препятствуют переживанию естественного опыта мира, для которого характерна фундаментальная интуиция мира как светлого простора, открывающегося между небом и землей. С дигитализированным жизненным миром эта интуиция также малосовместима. «Спор мира и земли» [М. Хайдеггер, 1993] не может состояться в «цифровых джунглях», как невозможен здесь и опыт мира как покоя (*igenē, rah*), достижимый в состоянии отрешенности и невовлеченности в круг повседневных дел [В.В. Бибихин, 1995, 57 сл.].

Тема вовлеченности и заботы заслуживает особого рассмотрения в данном контексте. Человек вовлекается в виртуальную реальность подобно тому, как он вовлекается в свои реальные повседневные дела – починить прибор, убрать в квартире, приготовить еду. Но уборку квартиры теперь можно заказать через интернет, так же как и доставку еды уже в готовом виде. А сетевой коммуникацией мы, пожалуй, озабочены сегодня гораздо больше, чем реальным общением. Итак, свои заботы человек сегодня осуществляет не только через реальные манипуляции, но и через виртуальные операции. «Виртуальная реальность существует только для человека и в связи с человеком... Она органически входит в его озабоченность миром, в его бытие-в-мире; она используется. <...> Повседневное бытие обычного пользователя есть *использование* возможностей, предоставляемых Интернетом: посмотреть почту, пообщаться в соц-сетях, узнать новости, оплатить счета, заказать билеты и т.д. и т.п.» [З.А. Сокулер, 2017, с. 7 сл.].

Что же происходит с человеческой озабоченностью миром в условиях доступа к виртуальной реальности, в условиях дигитализации бытия-в-мире? Не секрет, что виртуальная реальность, в частности

интернет, «затягивает» человека. Что означает это «затягивание» экзистенциально?

Чтобы пойти в магазин и купить еды, нужно приложить определенные усилия, совершить *работу*, без которой в реальной повседневности ничего не происходит (см.: [А. Шюц, 2004, с. 406, 417 сл.]). Чтобы заказать еду в интернете, усилий требуется гораздо меньше, и это не физические усилия, а обработка информации и операции в сети. Поиск информации раньше предполагал поход в библиотеку, изучение каталога и заказ книг. Понятно, почему в библиотеки (по крайней мере, в России) сегодня мало кто ходит: доступ к информации посредством цифровых технологий стал почти мгновенным. Конечно, за это приходится платить тем, что от одной информации я могу легко соскользнуть к другой, от другой еще дальше и т.д.

Благодаря цифровым технологиям *отсылание* (см.: [М. Хайдеггер, 1997, с. 76 и сл.]) в виртуальном мире осуществляется иначе, чем в реальности: мгновенно и почти беспрепятственно. Оно не опосредовано работой. Именно это является главной причиной того, что виртуальный мир затягивает меня иногда незаметно для меня самого. В виртуальном мире не требуется совершать работу (если не считать работой нажатие на кнопки клавиатуры или на сенсорный экран), поэтому отсылки и связи задействуются здесь гораздо легче и быстрее, чем в мире реальной повседневности.

Очевидно, что повседневная реальность современного человека (прежде всего, жителя мегаполиса) постепенно перестает быть миром работы. Существование в повседневном мире приобретает все более «кликочный» характер. Конечно, утрата реальных манипуляций означает редукцию важной стороны человеческого бытия. С другой стороны, цифровые технологии расширяют возможности опыта, трансформируя связи человека с миром. Интернет обеспечивает доступ практически к любой нужной пользователю информации. В сети можно заказать почти любой товар в любой точке земного шара. И это, как уже отмечалось, меняет ситуацию конечности человеческого бытия-в-мире, последствия чего неоднозначны.

Вместе с указанными возможностями человек приобретает иллюзию всеведения и всемогущества. Это означает более глубокую вовлеченность в мир, ведь от данных возможностей уже трудно отказать. Но такая вовлеченность является и более поверхностной: доступ к любой информации порождает информационную всеядность, а возможность приобретения товаров в интернет-магазинах стимулирует консьюмеризм. Это означает рассеивание и растрату человека в потребляемой информации и приобретаемых вещах.

Таким образом, цифровые технологии окончательно превращают человека в машину потребления, ставя этот процесс на гладкие рельсы и предотвращая сбой.

Но таков ли подлинный человеческий опыт мира? Вспомним, что некогда человека манило неизведанное, за границами ойкумены лежали неизвестные и таинственные земли. Развитие средств транспорта и коммуникации постепенно привело к тому, что неизведанного в человеческом мире почти не осталось, ко всему обеспечен информационный доступ, почти все можно приобрести. Мир все больше напоминает гигантский пирог, в который человечество самозабвенно вгрызается (см.: [В.В. Бибихин, 1995, с. 141]). И цифровые технологии усиленно подогревают этот процесс.

* * *

Итак, можно ли homo digitalis, «человека цифрового», определить как бытие-в-мире? Можно ли назвать миром виртуальную среду, в которую меня выбрасывают цифровые медиа? Далее, можно ли назвать миром среду, где реальное насыщено виртуальными компонентами? Насколько виртуальное трансформирует наш жизненный мир? Как цифровые технологии влияют на человеческие связи с миром? Остается ли при этом мир миром, а человек человеком?

Представляется, что доступ к виртуальной реальности не есть в полном смысле слова доступ человека к миру, так как здесь отсутствуют или редуцируются фундаментальные условия мировости человеческого бытия: подручность, работа, пространственность, событийность, бытие-с-другими. Существенно видоизменяются забота и вовлеченность. Далее, виртуализация жизненной среды означает постепенную утрату или вытеснение естественного опыта мира, определяемого интуицией светлого простора между небом и землей. Кроме того, цифровые технологии, упрощая доступ к информации и товарам и нивелируя ситуацию конечности человеческого бытия-в-мире, способствуют превращению человека в машину потребления. Человек дегуманизируется, а мир размиряется, становясь полигоном человеческой консумации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бибихин В.В. Мир. Томск, 1995.

Гасилин А.В. Минимализм как этика цифровой культуры // *Философия и общество.* 2017. № 4.

Косилова Е.В., Фролов А.В. Интернет в перспективе трансцендентальной философии и феноменологии // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия.* 2017. № 6.

Куликов Д.В. Социальное пространство компьютерно-опосредованной реальности: опыт феноменологической реконструкции: Дисс. ... канд. филос. наук. Иваново, 2007.

Маклюэн М. Понимание Медиа: внешние расширения человека. М., 2003 (McLuhan M. *Understanding media: the extensions of man.* N.Y., 1964).

Осинова М.В. Интернет-зависимость в молодежной среде: опыт Японии // Электронный научно-практический журнал «Молодежный научный вестник» (социологические науки). Февраль. 2018.

Сокулер З.А. «Фундаментальная онтология» и онтология дигитального мира // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2017. № 6.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993 (*Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes* // Heidegger M. *Gesamtausgabe.* Bd. 5. Fr./M., 1977).

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997 (*Heidegger M. Sein und Zeit.* 7. Aufl. Tübingen, 1953).

Шюц А. О множественных реальностях // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 401–455 (*Schutz A. On multiple realities* // *Philosophy and Phenomenological Research.* 1945. June. Vol. 5. N 4. P. 533–576).

Kim J. Phenomenology of digital-being // *Human Studies.* 2001. N 24. P. 87–111.

Kornelsen J. Virtual reality? Marshall McLuhan and phenomenological investigation of the construction of virtual worlds. Simon Fraser University, 1991.

Winograd T. Heidegger and the design of computer systems // *Technology and the politics of knowledge* / Eds. A. Feenberg, A. Hannay. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

В.И. Метлов*

ХАЙДЕГГЕР И ДИАЛЕКТИКА

Статья посвящена рассмотрению различных аспектов отношения М. Хайдеггера к диалектике. Вопреки явно выраженному сознательному неприятию диалектики автором «Бытия и времени», отмечается присутствие диалектических моментов в различных работах Хайдеггера, дающее повод для констатации сближения ряда его положений с положениями диалектики, материалистической диалектики (исторического материализма) в частности. Присущее Хайдеггеру стремление свести счеты с Марксом, по-видимому, не могло остаться бесследным для его собственных теоретических построений. Дополнения, с которыми выступают критики хайдеггеровской феноменологической онтологии, выходят за пределы критики собственно хайдеггеровской концепции и, как правило, идут в направлении к диалектике.

Ключевые слова: диалектика, Хайдеггер, историзм, герменевтика, феноменология, истина, знание, бытие, мышление, время, движение.

V.I. Metlov. Heidegger and dialectic

The paper is devoted to an analysis of different aspects of the M. Heidegger's attitude to dialectic. Despite of manifestly expressed rejection of dialectic by the author of *Sein und Zeit*, it is ascertained a presence of some dialectical moments in his different works. It gives an occasion for a rapprochement of some Heidegger's propositions with propositions of dialectic, including its materialistic version. A tendency to settle a score with Marx leaves traces on the works of Heidegger himself. Corrections of the heideggerian phenomenological ontology go beyond its limits and as a rule in the direction of dialectic.

Key words: dialectic, Heidegger, historicism, hermeneutic, phenomenology, truth, knowledge, being, thinking, time, movement.

М. Хайдеггер очень определенно и неоднократно заявлял о своем неприятии диалектики. В главной своей книге «Бытие и время» он пишет: «Проблематика греческой онтологии, как и всякой онтологии, должна брать свою путеводную нить из самого присутствия. Присутствие, т.е. бытие человека, в расхожей равно как в философской “дефиниции” очерчено как ζῶν λόγον ἔχων, живущее, чье бытие сущностно определяется способностью говорить, λέγειν (ср. § 7, Б) остается путеводной нитью при выявлении бытийных

* Метлов Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (909) 683-81-93; e-mail: vimetlov@gmail.com

структур сущего, встречающего поскольку мы с ним и о нем говорим. Потому античная онтология, формирующаяся у Платона, становится “диалектикой”. В ходе разработки самой онтологической путеводной нити, т.е. “герменевтики” *логоса*, растет возможность более радикального охвата бытийной проблемы. “Диалектика”, которая была настоящим философским замешательством, становится излишней» [М. Хайдеггер, 1997, с. 25].

Этот пассаж инициировал выступления участников коллоквиума, посвященного диалектике в 1952 г., на котором присутствовал и выступал его автор, в целом не изменивший своей позиции, но, подвергнутый конструктивной критике со стороны ряда участников (Бимель, Мюллер, Финк), утверждавших отсутствие пропасти между диалектикой и герменевтикой, диалектикой и феноменологией, вынужден был несколько смягчить свое отрицательное отношение к диалектике [М. Heidegger, 2001]. Это смягчение позиции Хайдеггера по отношению к диалектике выглядит так: «...если принимают диалектику в современном смысле (*au sens moderne*), а именно, как движение в сердцевине сознания, в этом случае не существует оппозиции между Гуссерлем и диалектикой» [ibid., p. 6]. То есть, по-видимому, ноэмато-ноэтические движения феноменологии Гуссерля будут в определенной мере воспроизводить диалектику предмета и понятия феноменологии Гегеля.

«Это замечание, направленное против диалектики¹, следует понимать, исходя из феноменологической позиции, оно имеет целью предотвратить хаотические дискуссии, захватывающие на ошупь в чисто концептуальной игре большие темы философии, речь идет об оппозиции между концептуальной диалектикой и принятием того, что дается видению (во взгляде, прямом показывании [*monstration directe*])» [ibid.]. Это говорит Хайдеггер уже в 1952 г.

«Но диалектика критикуется более фундаментальным образом в перспективе направляющего вопроса “Бытия и времени”, которым является вопрос о поиске бытия (о пути к бытию). Этот вопрос, так как он поставлен в “Бытии и времени”, может ли он быть отвергнутым с помощью какой-либо диалектики? Вот каким образом поворачивается дело в этом пассаже. С этой целью необходимо обратить внимание на то, что каждый раз существенно разыгрывается в решающих фазах западной мысли, в ходе которых появляется диалектика» [ibid.]. Хайдеггер уверен в обратном: главная линия его пути выхода к бытию неуязвима для критики: онтология может быть только феноменологией, т.е. существенно связанной с идеей непосредственного (прямого, короткого) пути к бытию.

¹ Имеется в виду обсуждаемый на коллоквиуме фрагмент из «Бытия и времени».

Больше того, уже в непосредственно последовавшей за «Бытием и временем» большой работы Хайдеггера «Кант и проблема метафизики» (1929), — по существу, созданной почти в одно и то же время с «Бытием и временем» работе, посвященной прежде всего интерпретации «Критики чистого разума», — из рассмотрения практически полностью выпадает трансцендентальная диалектика Канта. Это понятно, потому что трансцендентальная диалектика Канта, т.е. учение о паралогизмах, антиномии, идеале чистого разума фактически исключает возможность онтологического прочтения первой *Критики* Канта.

В лекциях о Пармениде (1922–1944) — заклинание **не читать Парменида и Гераклита на манер Шеллинга и Гегеля, т.е. диалектически**: «...жертвой грубой фальсификации падает тот, кто представит себе мышление Парменида и Гераклита с помощью “диалектики” нового времени, ссылаясь на то, что в ищущем начало мышления греков “противоположное” и даже основная противоположность **бытия и ничто** (выделено мною. — *М.В.*) “играет роль”. Вместо удобного и по виду философского метода, состоящего в заимствовании у Шеллинга и Гегеля, чтобы с их помощью изложить греческую философию, мы должны упражнять внимательность, которая может нам дать истину в сущностном образе непотаенности, неспрятанности» [*М. Heidegger*, 1982, S. 28].

В связи со сказанным представляет интерес следующее обстоятельство: в работе «Истина и метод» Х.-Г. Гадамер отмечает, что М. Хайдеггер, по-видимому, прав, когда, анализируя «Феноменологию» Гегеля, утверждает, что здесь, у Гегеля, скорее не опыт интерпретируется диалектически, но, напротив, диалектическое мыслится из сущности опыта [*Х.-Г. Гадамер*, 1988, с. 417]. Думается, что Хайдеггер (и Гадамер вместе с ним) ошибается. Гегелевский текст: «Это диалектическое движение, совершаемое сознанием, в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть собственно говоря, то, что называется опытом», — допускает, по меньшей мере, двоякое истолкование, будучи взятым сам по себе. Рассмотренный же в контексте всего произведения и тем более в контексте всей философии Гегеля, данный пассаж из гегелевской «Феноменологии» практически однозначно может быть истолкован как диалектическое понимание опыта, совершенно не испытывающее нужды в додиалектическом или постдиалектическом обосновании опыта. Понятно стремление Хайдеггера уйти от диалектики к более фундаментальным, как он полагает, слоям бытия, открывающимся при использовании герменевтического метода, в контексте собственных методических установок. Между

прочим, здесь можно упомянуть А.Ф. Лосева с его опытом дополнения диалектики Гегеля элементами феноменологии.

Сказанное дает представление о том, каким образом видит диалектику Хайдеггер. Им отвергается, в частности, та ее форма, которая представлена Платоном в «Софисте» как отношение *бытия и ничто*. Это понятно: отвергается опосредованность концептуального подхода к проблеме бытия, утверждается превосходство феноменологического непосредственного пути к бытию. Как уже отмечалось выше, речь идет об оппозиции между концептуализмом диалектики и принятием того, что дается прямым показыванием. Рассмотренная же в современном смысле, а именно как движение в сердцевине сознания, диалектика уже не противостоит феноменологии Гуссерля: нозмато-ноэтическое движение может быть в определенной мере отождествлено с диалектикой *гегелевского типа, диалектикой предмета и понятия*.

Вместе с тем нелегко представить, чтобы выяснение отношений с Марксом, к которому Хайдеггер, как нам представляется, относится очень ревниво, обошлось без вольного или невольного заимствования из идей творца метода материалистической диалектики.

К. Акселос в беседе с Хайдеггером заметил: «Вы недостаточно свели свои счета с Марксом», на что немецкий философ ответил: «Сделайте это Вы» [D. Janicaud, 2001, p. 15]. Однако даже это *недостаточное* в глазах обоих собеседников выяснение отношений с создателем исторического материализма не может не произвести впечатления той близостью постановок вопросов, а иногда и идентичностью хайдеггеровских положений с тем, что явно или латентно имеет место в историческом материализме Маркса: характеристика истины как раскрывающейся в свободе, процессуальности истины [M. Heidegger, 1978b, S. 189]; понимание движения от метафизики к историальному мышлению бытия [M. Heidegger, 1989]; понимание неизбежности конца метафизики и положительной продуктивности этого акта — «*метафизика Dasein* должна по своему внутреннему строению углубиться и расшириться до *метаполитики* “некоего” “исторического народа”» [M. Heidegger, 2014, S. 124]; «*Конец “философии”*». Каким образом должна она быть приведена к концу (zum Ende bringen) и тем самым подготовлено нечто совершенно иное — метаполитика. В соответствии с этим и *изменение науки*» [ibid., S. 115]; понимание роли труда, практики в концептуализации бытия, в обретении бытия, преодолении забвения бытия, идентичности труда с бытием, «*тотальный трудовой характер всего действительного...*» [M. Heidegger, 1978a, S. 394 f.]; объяснение материализма обращением к технике, производству [M. Хайдеггер, 1993]. Это последнее можно найти уже в «*Основных проблемах феноменологии*»

[М. Хайдеггер, 2001, с. 153]. Понимание отношения между вещью и человеком, вызывающее в памяти гегелевско-марксовский взгляд на проблему и ее решение. «Вопрос: Что такое вещь? Это вопрос: что такое человек», — так пишет Хайдеггер [М. Heidegger, 1971, p. 249]. Ни Гегель, ни Маркс, правда, не допустили бы прямолинейного абстрактного отождествления этих вопросов и хайдеггеровского подхода к их решению. Грех абстрактного понимания тождества, против чего, однако, Хайдеггер возражает, комментируя положение Парменида о бытии и знании о нем.

Самым интересным в теме «Хайдеггер и диалектика» представляются моменты, которые у критика, отвергающего диалектику, звучат совершенно диалектически, сближаются с диалектикой. Нечто подобное представляет собой случай С. Кьеркегора, резко критиковавшего диалектику Гегеля и в конце концов оказавшегося в ее тенетах.

В лекциях, посвященных проблеме вещи, М. Хайдеггер в нескольких пунктах повторяет положения наукоучения И.Г. Фихте, критикуя современное состояние философии: «Мы обращены или к тому, что говорится о самом объекте, или к тому, что обсуждается относительно способов его бытия в опыте (*aux modes de son expérience*). Но то, что является решающим, это не рассмотрение одной стороны, не рассмотрение другой и не рассмотрение обеих сторон сразу, но признание и знание:

1) что мы должны все время двигаться в межеумочности (*entre-deux*), между человеком и вещью;

2) что эта межеумочность представляет собой, тем не менее, то, в чем мы движемся;

3) что эта межеумочность не является чем-то натянутым, вроде струны, между вещью и человеком, но что этот интервал в качестве пред-схватывания распространяет свое действие за пределы вещи и в то же время в движении возвращения он распространяет свое действие на то, что позади» [ibid.].

Гегелевская логика отношений предмета и понятия естественно возникает в памяти при чтении этого фрагмента работы Хайдеггера. Важно обратить внимание на то обстоятельство, что проблема вещи рассматривается Хайдеггером в контексте отношения субъекта и объекта, отношения, представляющего собственное поле возникновения и развития диалектической ситуации. Из форм, в которых диалектика может выступать исторически, кажется, отношение бытия и движения в наибольшей степени может представлять вызов феноменологическому подходу автора «Бытия и времени».

Именно в этом русле следует оценить сконструированное Хайдеггером понятие *Wesung* (деформированное суффиксом *-ung* су-

шествительное *Wesen* приобретает тем самым динамический характер), призванное снять противоречие «что» и «как», т.е. того же порядка отношение, что и снимаемое в естествознании, например, биологами, разрешаемое ими противоречие менделеевского и дарвиновского (линнеевского и дарвиновского) подходов.

«Вопрос о пресуществлении (*Wesung*) истины как первоначально, исходно исторически основанный вопрос... И если это действительно, не только представить сущность как *чтобытие* (*Wassein*) (ιδέα), но узнать пресуществление, претворение (*die Wesung*), первоначальное единство *чтобытия* (*Wasseins*) и *какбытия* (*Wiesein*), тогда означает это не то, чтобы теперь к *чтобытию* представить *какбытие*. Мы говорим здесь об опыте пресуществления (*Wesung*) и подразумеваем под этим знающее-намеренно-согласованное вхождение (*Einfahren*) в пресуществление, чтобы в нем стоять и его выдерживать» [*M. Heidegger*, 1992, S. 201 f.]². Диалектика, только у Гегеля это выглядит яснее и проще.

Но этого рода соображения мы видим у диалектика Платона. «У нас ведь есть двоякий род выражения бытия с помощью голоса. <...> Один называется именем, другой — глаголом. <...> Я тебе произнесу речь, **соединив предмет с действием** (выделено мною. — *M.B.*) через посредство имени и глагола...» [*Платон*, 1994, с. 336 и сл.]. Но ведь и в названиях наиболее влиятельных философских работ нашего времени «Процесс и реальность», «Бытие и время» находит свое выражение сознание основной трудности, с которой сталкивается философия, трудности, с анализа которой, согласно А. Бергсону, начинается метафизика. Только для разрешения этой трудности ни Уайтхеду, ни Хайдеггеру недостает концептуальных средств. Заметим, кстати, что платоновский текст из «Софиста» может быть с пользой сопоставлен с работой Ж. Деррида «Голос и феномен» и Р. Якобсона «Звук и смысл».

«Из способа, каким *пребывает и действует* (*west*) первоначальная сущность истины, проистекают редкие и простые решения истории» [*M. Heidegger*, 1978a, S. 188]. Исторические иллюстрации этого абстрактного положения легко приходят на ум (М. Лютер: «Здесь я стою и не могу иначе», В.И. Ленин: «Мы пойдем другим путем» и т.п.). Экзистенциальный характер истины, человеческое существование в истине — это подчеркнуто в данном случае Хайдеггером.

Комментатор и исследователь творчества Хайдеггера Г. Фигал так описывает хайдеггеровское понимание истины: «...истина не состояние, но жизненное свершение или жизненное событие» («...Wahrheit

² Соотечественником М. Хайдеггера это комментируется так: «...истина не состояние, но жизненное свершение или жизненное событие» [*G. Figal*, 2009, S. 109].

kein Zustand, sondern Lebensvollzug oder Lebensgeschehen») [*G. Figal*, 2009, S. 109]. Процессуальное, если можно так выразиться, понимание истины, о котором здесь говорится в связи с пониманием истины Хайдеггером, является достижением именно диалектической традиции. Следует, однако, отметить, что от аутентичного понимания диалектики в данном случае Хайдеггера опять-таки отличает абстрактное отождествление гносеологического с онтологическим.

Сказанное призвано подчеркнуть, что диалектику трудно обойти, решая большие теоретические проблемы. То диалектическое, что может остановить внимание в работах Хайдеггера, вынуждается к жизни логикой рассматриваемого сюжета, а вовсе не как осознанная методическая парадигма. Особенно важно отметить, что Хайдеггер отчетливо понимает, что собственным полем возникновения и развития диалектического является, в конечном итоге, отношение бытия и мышления³. Ясное понимание условий возникновения и развития диалектических ситуаций – понимание, которое редко имеет место как у противников диалектики, так и у ее ревностных сторонников, – сопровождается у Хайдеггера столь же недвусмысленным отклонением диалектики как методического средства.

Это основание, по которому не следует делать из Хайдеггера диалектика. Не случайны те коррективы, которые вносятся в его воззрения разными авторами, например П. Рикёром. Эти коррективы свидетельствуют как о том, что не удалось решение проблемы, вынесенной в заглавие главного труда Хайдеггера, так и о необходимости движения в направлении к диалектике. Сознательное же игнорирование диалектики неизбежно связано с односторонностью культивируемого подхода.

Очень показательное отношение Хайдеггера к Гегелю. С одной стороны, подчеркивается, что Гегель должен быть усвоен и преодолен (что, кстати сказать, и было сделано в историческом материализме, или в материалистической диалектике), с другой же стороны, там же отмечается, что следует **вернуть логику** в онтологию вопреки Гегелю, включившего онтологию в логику. Но это последнее только и может означать подчинение логики онтологии, явное стремление остаться в рамках феноменологической парадигмы. Аналогичное мы уже видели на примере анализа Хайдеггером (и Гадамером) понимания отношения опыта и диалектики, стремления Хайдеггера подчинить диалектическое опыту.

³ Понимание органической связи того, что называлось ядром диалектики и вопроса об отношении бытия и мышления (основного вопроса европейской философии) обладает тем преимуществом, что позволяет усмотреть диалектику в ее еще недостаточно развитых формах.

Возможно ли решить задачу, стоящую и перед Хайдеггером, и перед Уайтхедом, задачу соединения бытия и времени (движения), пренебрегая диалектикой, т.е. вопрос об отношении бытия и мышления, пользуясь словарем Хайдеггера, этого собственного поля существования диалектического? От решения этого вопроса зависит решение проблемы исторического познания, задачи реконструкции исторического процесса. Вопросы эти иногда отождествляются, и мы полагаем, что такое отождествление вполне корректно.

Что представляется важным понять в проблематике историзма, это то положение дел, что его судьба непосредственно определяется характеристикой рассматриваемой предметной реальности. «Приписывая организации способность трансформироваться, Ламарк, — пишет Ф. Жакоб, — оказывается в состоянии реализовать то, чего не смог сделать 18 век: связать совокупность существ одной и той же историей, которая говорит об их последовательном порождении» [F. Jacob, 1970, p. 159 f.]. Время стало формой существования органических существ именно в силу определенного представления предмета.

«В этих условиях (т.е. в условиях неопределенности в описании реальности. — М.В.) задача, которая нас ожидает, — отмечает Ф. Фишбах, — является необъятной: она находится на стороне *историзации времени*, которая принимает эстафету от того, что Козеллек называет “темпорализацией истории”», той темпорализацией истории, которая имела место в начале модерна и которую наш запоздалый модерн поглотил в атемпоральном и анисторическом времени» [F. Fischbach, 2011, p. 49].

Здесь уместно вспомнить В. Дильтея, который, критикуя исторический разум, писал: «...история имеет дело с конкретными индивидуальностями». Однако «индивидуальности, о которых он говорил, мыслились им как изолированные факты прошлого и не были включены в подлинный процесс исторического развития» [Р.Дж. Коллингвуд, 1980, с. 164]. Они, эти индивидуальности, не обладали для этого нужными параметрами. Чтобы войти в исторический процесс, индивидуальности должны быть носителями общего, т.е. быть диалектически противоречивыми, иначе историческое рассмотрение, историческая реконструкция оказывается историей без времени.

Неудовлетворительность характеристики бытия имеет следствием, естественно, неудовлетворительность решения вопроса о времени, о движении, об истории.

Сказанное имеет прямое отношение к утверждению Хайдеггера: мы живем в эпоху перехода от метафизики к историческому мышлению бытия. Это в высшей степени важное утверждение. Но для

реализации этой историчности необходимо вполне определенное понимание бытия, а именно диалектическое его понимание. Что это значит, хорошо показывает П. Рикер: короткий путь к бытию он, в сущности, дополняет долгим путем: герменевтическая феноменология, или феноменологическая герменевтика Хайдеггера дополняется теорией познания интерпретации. Это соединение понимания и объяснения. В основе же этого последнего лежит синтез объектного и субъектного моментов. Но это уже поле возникновения и существования диалектики. Аутентичное решение проблем бытия, онтологических проблем, возможно только на пути диалектики.

Историческое мышление бытия возможно лишь при очень определенной характеристике бытия. В прояснении базисных идей непренебрежимую роль может сыграть социально-исторический анализ [*M. Farber*, 1994, p. 211 f.]. Тот же Рикёр показывает, что это может значить уточнение характеристики выхода к бытию: феноменологическая герменевтика Хайдеггера должна быть дополнена теорией познания интерпретации, герменевтика нуждается в дополнении ее объектно ориентированной методологией структурализма (структурный анализ провозглашается дополнительным по отношению к герменевтическому, понимание невозможно без объяснения): «Никогда не смогут делать герменевтику без структурализма» [*P. Ricœur*, 1963, p. 653]⁴. Естественно-научное эхо этих соображений мы найдем у упомянутого выше Ф. Жакоба: «...невозможно более отделить структуру от ее значения...» [*F. Jacob*, 1970, p. 159 f.]. Это, как видим, находится в согласии с соображениями Рикёра о том, что без структурализма невозможна герменевтика. Мы оставляем в стороне вовсе не само собой разрешающийся вопрос о том, кто на кого оказал здесь влияние — ученый специалист на философа или наоборот. Лозунг, парадигма «объяснить больше, чтобы понять лучше», оказывается воспринятым одинаковым образом и философом и ученым-специалистом.

Но это означает, как уже отмечалось, соединение, синтез понимания и объяснения, субъективного и объективного, т.е. вступление на почву диалектики, кстати сказать, реабилитация того, что называлось основным вопросом, по крайней мере, европейской философии (Ф. Энгельс, М. Хайдеггер), возвращение метафизики. Теологический поворот французской феноменологии, в частности, при всем том, что имеет к нему отношение как к нарушающему

⁴ Это повторяется Рикёром в 1986 г. в работе «От текста к действию: Очерки герменевтики II», где структурный анализ и анализ герменевтический названы дополнительными [*P. Ricœur*, 1986, p. 172].

чистоту феноменологического движения, в сущности, связан органически с реабилитацией субъект-объектного отношения, отношения материального и идеального. Но эта реабилитация перекидывает мостик от феноменологического к логико-аналитическому, но и от логико-аналитического к феноменологическому. Феноменология в целом движется именно в этом, метафизическом направлении. Сделаны, правда, лишь робкие шаги в направлении разрешения той драматической ситуации, которая, в конечном счете, представлена в наше время как распад философского движения на феноменолого-герменевтическое и логико-аналитическое.

Философия Хайдеггера рассматривается в статье как элемент общей кризисной ситуации в современной философии. Диалектические движения, которые обращают на себя внимание в работах Хайдеггера, которыми их автор обязан логике исследуемого предмета, а не сознательной установке, являются лишь симптомами, обнаруживающими рождающиеся тенденции. Сознательное неприятие диалектики в большей мере определяет основные особенности рассматриваемого материала. Кризис философии продолжается, мы видим лишь первые знаки движения, не всегда ясно определенные формы движения к его преодолению (у самого Хайдеггера, Гадамера, Рикёра, Мариона и ряда других авторов). Мы не касаемся здесь перспектив, которые открываются для решения вставших проблем обращением к историческому материализму, ограничившись рассмотрением внутренних тенденций, представленных теми или иными авторами, теми или иными философскими направлениями. Но усмотрение этих тенденций существенно облегчается использованием — пусть латентным — призмы материалистической диалектики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988 (*Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960*).

Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография. М., 1980 (*Collingwood R.G. The idea of history. Oxford, 1946*).

Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993 (*Heidegger M. Brief über den "Humanismus" // Heidegger M. Wegmarken. Fr./M., 1978*).

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997 (*Heidegger M. Sein und Zeit*).

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001 (*Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 24. Fr./M., 1975*).

Farber M. Naturalistic and pure reflection // American philosophic naturalism in the twentieth century / Ed. J. Ryder. N.Y., 1994.

Figal G. Zu Heidegger. Antworten und Fragen. Fr./M., 2009.

Fischbach F. Philosophie de l'histoire et conception du temps Lukács, Marx et nous // Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes / B. Bégout (dir.), Chr. Bouton (dir.). P., 2011.

Heidegger M. Qu'est-ce qu'une chose? P., 1971.

Heidegger M. Zur Seinsfrage // Heidegger M. Wegmarken. Fr./M., 1978a.

Heidegger M. Von Wesen der Wahrheit // Heidegger M. Wegmarken. Fr./M., 1978 b.

Heidegger M. Parmenides // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 54. Fr./M., 1982.

Heidegger M. Beiträge zur Philosophie // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. Fr./M., 1989.

Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“ (Wintersemester 1937/38) // M. Heidegger. Gesamtausgabe. Bd 45. Fr./M., 1992.

Heidegger M. Colloque sur la dialectique (avec Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkman-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault) s'étant tenu à Muggenbrunn le 15 septembre 1952 // Philosophie. N 69: Heidegger. Les Editions de Minuit. 2001. P. 5–11.

Heidegger M. Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 94. Fr./M., 2014.

Jacob F. La logique du vivant. P., 1970.

Janicaud D. Heidegger en France. II. Entretiens. P., 2001.

Ricœur P. Structure et herméneutique // Esprit. N 322, nov. 1963.

Ricœur P. Du texte à l'acton. Essais d'herméneutique II. P., 1986.

ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

А.В. Баева*

ИСТОРИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОБЪЕКТИВНОСТИ

Л. ДАСТОН И П. ГАЛИСОНА

В статье рассматривается историческая концепция объективности Л. Дастон и П. Галисона, представленная в работе «Объективность»¹, и предпринимается попытка реконструировать ее основные положения. Вопрос об объективности как эпистемической добродетели — это вопрос о множестве исторически изменчивых научных практик и практикующих ее самостях.

Ключевые слова: объективность, история науки, эпистемология, практика, эпистемическая добродетель, научная самость.

A.V. Baeva. Historical concept of L.Daston's and P.Galison's objectivity.

The article is devoted to the historical conception of objectivity in the book of Daston L. and Galison P. "Objectivity". The author of this article attempts to reconstruct its basic provisions. The question about objectivity as an epistemic virtue is the question about the set of historically volatile scientific practices and practicing scientific self.

Key words: objectivity, history of science, epistemology, practice, epistemic virtue, scientific self.

Введение

«Объективность» традиционно понималась как неотъемлемая характеристика научного знания. Будучи одним из центральных концептов классической эпистемологии, «объективность», как правило, была сопряжена с пропозициональным научным знанием и такими его фундаментальными характеристиками, как истинность и достоверность. И если в классической эпистемологии наука понимается как автономный порядок представлений (прежде всего, пропозиций), то современные исследования науки расширяют

* *Баева Ангелина Викторовна* — аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (962) 927-21-29; e-mail: a-baeva93@mail.ru

¹ Русский перевод книги [Л. Дастон, П. Галисон, 2018] на момент написания статьи готовится к публикации в издательстве «Новое литературное обозрение». Выражаем благодарность переводчикам книги Т. Вархотову, С. Гавриленко, А. Писареву и отдельно научному редактору К. Иванову за возможность использовать этот перевод для написания статьи.

границы научного порядка. В науке оказываются задействованными элементы, не сводимые к пропозициональной форме представления: это и лабораторные практики, и социальные институты, определенные режимы визуальности, политические стратегии и формы государственного регулирования и вмешательства, научные приборы и т.д. Наука оказывается множественным исследовательским объектом, включающим в себя различные практики («способы делать науку»): одним из следствий подобного умножения становится эмпирическая деконструкция универсалий классической эпистемологии².

«Объективность» Л. Дастон и П. Галисона — это масштабный проект, который показывает, что значит исследовать науку в ситуации отказа от определения науки как вневременной сущности и расширения исследовательского поля дисциплин, претендующих на изучение науки (история, социология, антропология и т.д.). Отправной точкой для авторов выступает историчность самих научных объектов³ и конкретных научных практик, которые организуют исследовательский и методологический ландшафт их работы. В этом контексте возникает, по крайней мере, два вопроса: что означает историзация объективности и историей, собственно, чего становится история объективности в условиях, когда наука уже не определяется как порядок пропозиций. Нетривиальное исследовательское решение, которое предлагают Дастон и Галисон, заключается в том, чтобы реконструировать историю объективности по *практикам* создания научных изображений (прежде всего, научных атласов как компиляций образов, выполнявших различные функции: поддержание «коллективного эмпиризма», стандартизация процедур наблюдения, обеспечение научной коммуникации и т.д.). Для Дастон и Галисон научные атласы служат тем инструментом, который дает благоприятную возможность получить представление о способах видения в процессе их формирования. Атласы подвергались пересмотру в соответствии с изменениями оптики научного наблюдения и способов визуализации. Разные способы видения по-разному выбирали рабочие объекты и, соответственно, по-разному выстраивали работу ученого. Подобный ход предлагает радикальное изменение рамок вопроса об объективности. Проблема уже не в том, «что есть объективность» или «что объективно», а «что значит быть объективным и как делается объективность». Объективность

² См.: [Т.А. Вархотов, С.М. Гавриленко, 2015, т. 46, № 4, с. 245–252].

³ Проект исторической онтологии научных объектов, исходящей из аристотелевской (а не кантовской или посткантовской) перспективы см. в предисловии Л. Дастон к коллективному сборнику «Biographies of scientific objects» [Biographies of scientific objects, 2000].

делается и практикуется⁴. Вопрос об объективности становится вопросом о практиках и практикующих ее самостях («scientific self»⁵). Эпистемология оказалась соединенной с этикой, а «объективность» превратилась в эпистемическую добродетель⁶.

Объективность: история и практики

Для Дастон и Галисона «объективность», понятая как эпистемическая добродетель, имеет историю и эта история не сопротязенна истории науки вообще. Один из их главных тезисов заключается в том, что объективность не всегда определяла науку. Это, помимо прочего, означает, что наука не просто исторична, но и не всегда объективна⁷. Дастон и Галисон на конкретных примерах показывают, что «объективность» становится не только абстракт-

⁴ В одном из своих последних интервью Галисон называет такой подход «абстрактным материализмом»: абстрактные категории и понятия обнаруживаются в конкретных материальных практиках [P. Galison, 2016].

⁵ Глава 4 «Объективности» имеет характерное название «Научная самость». Понятие «научной самости» многим обязано исследованиям П. Адо [Л. Адо, 2005] и позднего М. Фуко [М. Фуко, 2007].

⁶ «Для Дастон и Галисон “объективность” — это в первую очередь эпистемологическая, научная добродетель (epistemic virtue), суть которой заключается в попытке очистить знание от следов фантазии исследователя, его научных пристрастий и эстетических предрассудков» [И.А. Боганцев, 2009, с. 106]. Дастон и Галисон следующим образом объясняют данный исследовательский ход, проясняя принципиальное для них соединение эпистемологии и этики, выраженное в вводимом ими понятии эпистемической добродетели: «Широкое распространение эпистемических добродетелей, таких как истина-по-природе и механическая объективность, нашедших отражение в создании атласов, частично объясняется широтой миссии самих атласов: установить стандарты для всего дисциплинарного сообщества, включая будущие поколения, — значит определить, как должен практиковаться коллективный эмпиризм в данном историческом контексте. Само существование атласов свидетельствует об амбициях, выходящих за пределы здесь-и-сейчас. Но атласы не были единственным выражением коллективного эмпиризма. Именно потому, что уже в XVIII в. научные сообщества были рассеяны в пространстве и во времени, значительный акцент был сделан на специфически научных ценностях и практиках, способных объединить их членов. Повторяющийся и до сих пор не потерявший актуальности мотив «житейской отстраненности» ученых — выражал ли он рассеянность или одержимость — обращает внимание на формы преданности, выходящие за пределы локального и знакомого, а порой и подрывающие их. Усвоенные и морализированные, эти формы характеризуют особенную научную самость, распознаваемую в самых разных локальных контекстах» [Дастон Л., Галисон П., 2018, С. 298–299].

⁷ Что не может не порождать серьезное напряжение, которое характеризует текст «Объективности». Ср. Л.В. Шиповалова: «Контекстом проблематизации “научной объективности” выступает историчность — причем, в двух принципиальных аспектах. Во-первых, в вопросе о совместимости историчности и объективности как сущностных определений научной деятельности; во-вторых — в рамках утверждения исторического характера самой объективности» [Л.В. Шиповалова, 2014, с. 5].

ной научной нормой, но и утверждается в качестве действующего принципа, регулирующего множество научных практик, включая и производство изображений для научных атласов с середины XIX столетия.

История объективности — это не история научных теорий, «научных исследовательских программ» или метафизических принципов, которые в ту или иную эпоху, как нам представляется, были вписаны в научные построения (например, метафизика абсолютного пространства и времени в физике Ньютона или принцип индетерминизма в квантовой механике). История объективности как эпистемической добродетели — это своеобразная метаистория способов делать науку⁸, которая (пойдем здесь на риск использования делезианского выражения) трансверсальна по отношению к стандартным дисциплинарным членениям, теоретическим конструкциям или «большим» научным «темам» (в смысле Д. Холтона). Тип истории или ее модель, предполагаемые Дастон и Галисоном, трудно охарактеризовать (или реконструировать) в позитивных терминах, прежде всего, по причине принципиального эмпиризма их подхода. Определенное представление о том типе истории, которым наделяется объективность в концепции Дастон и Галисона, дает следующая цитата: «Эпистемические добродетели не сменяют друг друга как монархи на троне. Скорее, они накапливаются в репертуаре возможных форм познания. Внутри этого медленно расширяющегося репертуара каждый элемент изменяет другие: механическая объективность определяла себя через противопоставление истине-по-природе; истина-по-природе в век механической объективности артикулировалась оборонительно со ссылкой на альтер-

⁸ Позволим себе сделать предположение, которое оставляем здесь, к сожалению, без обоснования: история объективности Дастон и Галисона методологически многим обязана истории больших длительностей Ф. Броделя. Ср., например, их рассуждения о масштабировании и локальности: «Некоторые важные исторические феномены неразличимы на локальном уровне, даже если их проявления должны по определению занимать определенное место во времени и пространстве. Существуют разворачивающиеся во временном и географическом масштабе события, которые могут быть распознаны на локальном уровне, только будучи увиденными с более глобальной перспективы. Как отдельный локализованный наблюдатель не может увидеть форму штормового фронта или обнаружить распределение органических видов, так и некоторые исторические феномены могут быть различены только посредством интеграции информации из рассеянных контекстов. Эти феномены будут с неизбежностью искажены локальным контекстом, но при этом не утратят своей идентичности. Существование, возникновение и взаимодействие эпистемических добродетелей — это явления большого масштаба. Они не ограничены химией или физиологией, Германией или Францией, десятилетием или даже временем одного поколения. Комбинируя широкий охват с узким фокусом, мы стремимся уделить должное внимание и масштабу, и текстуре» [Л. Дастон, П. Галисон, 2018, с. 96–97].

нативы и критику. Эпистемические добродетели возникают и разворачиваются в специфических исторических контекстах, но они необязательно затухают в новых условиях: они существуют до тех пор, пока каждая из них продолжает отвечать на определенный вызов в ходе приобретения и закрепления знания» [*Л. Дастон, П. Галисон, 2018, с. 180–181*]. История, которую пишут Дастон и Галисон, не стадильна (несмотря на выделение исторически различных эпистемических добродетелей, одной из которых и выступает объективность) и не телеологична. Она не регулируется некоей универсальной причинностью. Это история сложных переплетений исторически различных способов делать науку, и любая их типология мотивирована эмпирическим (Дастон и Галисон внимательны к хронологии), а не априорным представлением о том, что есть наука или какой она должна быть. Исследование научных практик (в частности, практик изготовления научных атласов) позволяет авторам наиболее наглядно проследить различия между эпистемическими добродетелями и убедительно продемонстрировать новизну объективности в XIX в. не только как абстрактной нормы, но и как исторически специфического множества практик⁹.

Что это за «практики объективности»? Производство изображений для научных атласов (один из главных рабочих объектов концепции Дастон и Галисона), ведение научных дневников и лабораторных журналов, практики наблюдения за объектами и экспериментального манипулирования с ними, использование логических и математических обозначений — все это способы делать науку, известные еще до «эпохи объективности». Но в середине XIX в. они претерпели ряд серьезных изменений, а в отдельных случаях были дополнены новыми практиками, и объективность — это имя произошедших преобразований и замещений. К середине XIX в. этос «истины-по-природе» был дополнен «механической объективностью», что повлекло за собой определенные изменения в техниках наблюдения и производства изображений. Если «истина-по-природе», предшествовавшая объективности и находившая свое отражение в изображениях для атласов XVIII в., была направлена на обнаружение типичного и идеализированного, того, что не могло быть явлено непосредственно в отдельно взятом конкретном случае и нуждалось в инстанции ученого, призванного сделать голос природы слышимым, то с появлением в середине XIX в. «механической объективности» природе было позволено говорить самой за себя, а вмешательство наблюдателя расценива-

⁹ В конечном счете, именно обращение к практикам позволило историкам науки задаться вопросом, собственно, историю чего они воспроизводят [*L. Daston, 2017*].

лось как привнесение субъективности и, соответственно, должно было быть ограничено. И хотя полная свобода от вмешательства была недостижимой, сохраняя «механическую объективность» лишь идеалом, тем не менее «это имело прямые и непосредственные следствия на лабораторном столе, литографическом камне, в обрезной колодке или в микроскопе — разными путями постоянно и настойчиво подчеркивалась необходимость перехода от интерпретативного в сторону процедурного» [там же, с. 275]. Одним из образцовых примеров выхода объективности на историческую сцену является для Дастон и Галисона конфликт между двумя физиологами, Гольджи и Кахалем, основанный на различии практик создания правильных изображений и демонстрирующий более широкий контекст возникшей во второй половине XIX в. борьбы эпистемических идеалов вокруг вопроса об объективности [там же, с. 182–191]. Конфликт Гольджи и Кахалья примечателен тем, что ни одного из них нельзя обвинить в недобросовестности: оба поступали в соответствии со своими эпистемологическими убеждениями. Центральное место в столкновении Гольджи и Кахалья занимали изображения. Кахаль, использовавший хромат серебра для создания изображений, выступал против рисунков Гольджи, сделанных от руки. В «войне образов» неискраженный взгляд (Кахаль) сражался за объективность изображений против преднамеренного вмешательства, производимого в угоду теоретических соображений (Гольджи). Новая конфигурация эпистемологических убеждений, практик создания образов и морального поведения, обозначенная именем «механической объективности», имела целью заставить наблюдателя замолчать и дать природе говорить самой за себя. Механическое воспроизводство образов при минимальном посредничестве природы и человека в создании репрезентации приходит на смену своеволию и так называемому «четвероглазому взгляду». Теперь глаза и руки художника, в котором нуждался ученый для производства «истинных-по-природе» изображений, замещались беспристрастной машиной, способной воспроизводить образы без непосредственного вмешательства наблюдателя. Новая оптика «механической» объективности — это «слепое зрение» в качестве этико-эпистемической установки, которая тяготела к чистоте наблюдения, достигаемого путем замещения своевольного вмешательства автора-творца набором процедур автоматического производства образов.

Смена эпистемических добродетелей — это не только смена техник производства, но и смена этических установок в борьбе за научное видение. Механической объективности требовался новый тип ученого (новый тип «научной самости»), способного к самоограничению и сдержанному способу наблюдения. Именно поэтому спор об объективности — это еще и спор об этике: «...слишком-че-

ловеческие ученые теперь должны были научиться, в соответствии со своим профессиональным долгом, воздерживаться от наложения проекций (которые Кахаль называл “причудливыми идеями” Гольджи) своей собственной необузданной воли на природу. Необходимо было сопротивляться искушениям эстетики, соблазну притягательных теорий, желанию схематизировать, украшать, упрощать, — короче, тем самым идеалам, которые направляли создание истинных-по-природе изображений» [там же, с. 189—190]. Там, где нужно было подавить волю — в стремлении к объективности — на помощь в производстве изображений и приходила бесстрастная и стандартизирующая машина, на которой теперь лежала ответственность за чистоту видения. Производство образов становится все больше не типичным, подобно идеализированным изображениям «истины-по-природе», а конкретным и максимально естественным, а значит, максимально объективным благодаря соответствующим механизированным техникам — таким, как, например, литография или микрофотография, действующим без примеси волевого вмешательства наблюдателя. Объективность противопоставлялась стремлению к совершенству и идеализации, а фотография стала символом механической объективности, но, что характерно, не в силу большей достоверности изображения, а в силу устранения самости из производства образов¹⁰. Именно контроль самости был регулирующим принципом объективного взгляда.

Объективность и самость

Самонадзор был одной из характерных черт изобразительного объективизма конца XIX в., выступая одновременно и научной, и этической формой самоконтроля. Механическая объективность двояким образом обучала умению видеть: она требовала от ученого, с одной стороны, определенного технического мастерства, с другой — совершенствования своей воли и дисциплинирования самости. Объективный взгляд подразумевал поддержание целенаправленных усилий к тому, чтобы видеть ясно и без искажений, «производимых

¹⁰ В XIX в. фотография появляется в виде набора техник и приемов, ведущих, в свою очередь, к разным визуальным результатам. С этого момента фотография все больше начинает использоваться с целью сделать видимым то, что было недоступным невооруженному взгляду, а полученное изображение начинает использоваться как научное открытие. При этом объективная фотография оказывается лишь разновидностью научной фотографии. «Фотография считалась научно объективной, поскольку она противостояла определенной разновидности научной субъективности: усилию, направленному на эстетизацию или теоретизацию увиденного» [*Л. Дастон, П. Галисон, 2018, с. 211*]. Быть объективным — это в том числе означало не ретушировать фотографию. Ретуширование фотографии вполне соответствует режиму истины-по-природе с характерными для нее идеализирующими изображениями.

авторитетным источником, эстетическим удовольствием или себя-любием» [там же, с. 274]. Выбор в пользу «истины-по-природе» или «механической объективности» был отягощен не только эпистемическими, но и этическими последствиями: он закономерно мог привести к выбору между точным цветным рисунком или расплывчатой черно-белой фотографией. Зачастую между выбором точности и морали создатели атласов склонялись к последней, чтобы минимизировать подозрение на субъективность в производстве объективных образов. Ограничение свободы воли в практике научной объективности было одним из основных критериев правильного видения. Соединение этоса и эпистемологии происходит именно в научной самости. Практика научной объективности — это не только производство образов, но и «техники себя». Научная самость оказывается исторически практикуемой наряду с практикуемой научной объективностью. Вопрос: «Почему объективность?» трансформируется в вопрос: «Почему субъективность¹¹?».

Возникновение научной объективности в середине XIX в. неразрывно связано с возникновением научной субъективности. Между научной практикой и научным характером обнаруживается очень тесная связь. И если главным препятствием на пути к объективности лежит неподконтрольная воля, то главная задача научной самости состоит в усмирении воли. В конечном счете, работа над собой выходила за пределы практики производства образов. Так, например, «структурная объективность», которая приходит на смену «механической объективности» на рубеже XIX–XX вв., отвергает любой образ как неизбежно субъективный и предъявляет структурные отношения в качестве объективной реальности. Эта новая форма объективности не имеет ничего общего с видением, наподобие «четвероглазого взгляда» («истина-по-природе») или «слепого зрения» («механическая объективность»): образы перемещаются посредством сенсорных и ментальных процессов из атласов в головы ученых в виде ощущений и идей. Под «структурой» как ядром новой объективности понимались разные вещи: это и формальные структуры логики и математики, и упорядоченные последовательности ощущений, остающиеся инвариантными в ходе преобразований. «Структурная объективность» отсылает к тем аспектам знания, которые способны остаться неизменными, несмотря на перевод, передачу, изменения теории или физиологические, культурные, исторические и иные различия между людьми, объединенными, тем не менее, общим для них всех наличием разума

¹¹ Дастон и Галисон используют слово «субъективность» «для обозначения специфического типа самости, который был впервые широко концептуализирован и, возможно, осуществлен внутри рамки, заданной кантовской и посткантовской оппозицией между объективным и субъективным» [там же, с. 294].

как надындивидуальной характеристики. Механическая и структурная объективности противостоят разным аспектам субъективности: если механическая объективность обуздывает научную самость, то структурная скорее имеет дело с отречением от самости, чем с ее ограничением в пользу формальных структур, доступных разуму¹². Общим знаменателем для этих видов объективности была не претензия на постижение истины в последней инстанции, а борьба с субъективностью. Возникновение объективности лежало в плоскости научной самости. Изменение отношений между художественным и научным характерами практикуемых эпистемических добродетелей демонстрирует различия в проявлении самости, изменяющей зачастую смысл добродетелей на противоположный: если раньше идеализирующее производство образов вмешательство было добродетелью, то теперь происходит прямо противоположное смещение эпистемических идеалов: из «объективного» производства образов выхолащивается любая примесь «субъективного» вмешательства. И хотя в возникновении объективности не было ничего неотвратимого, «истина-по-природе» не вытеснялась «механической объективностью», которая, в свою очередь, не была полностью замещена «структурной объективностью». Эпистемология предстает как система определенных нравственных добродетелей, делающих ценностную компоненту знания неустранимой из исследования объективности.

Заключение

Смена эпистемических добродетелей, наряду с изменением методологии, вызвала и инверсию ценностей в научной практике производства образов: ранее принимаемое в качестве добродетели идеализирующее вмешательство («истина-по-природе») считалось пороком в эпоху объективности («механическая объективность»). Изменение способа видеть «правильно» шло рука об руку с изменением типа научной самости. Для Дагтона и Галисона особую важность в их исследовании представляют практики научного наблюдения¹³ и внимания как ключевые практики формирования

¹² И математик Фреге, и бактериолог Кох говорят об «объективности», которая отсылает в первом случае к формализованной арифметике, а во втором – к неретушированным фотографиям бацилл. При этом ни в том, ни в другом случае «объективность» не выступает синонимом внешней действительности. «Общей для механической (представленной Кохом. – А.Б.) и структурной объективности (представленной Фреге. – А.Б.) была не претензия на открытие фактов в их истинном виде. Общим был враг – субъективность. Обе эти формы объективности видели эпистемологические опасности в самости ученого, хотя и в различных его аспектах» [там же, с. 372].

¹³ История наблюдения стала предметом коллективного исследовательского проекта под руководством Л. Дагтон и Э. Лунбек. История научного наблюдения –

самости. От ученого требовался определенный стиль поведения в соблюдении необходимых для достижения объективности правил самоограничения. В результате такого двойного преобразования зрения и самости и появляется объективность как эпистемическая добродетель.

Таким образом, практики объективности – это не только практики делания и производства образов для научных атласов, это в том числе и практики себя. Объективность как эпистемическая добродетель, возникшая в определенный исторический период и сопряженная с изготовлением изображений для естественно-научных атласов XIX в., была главной ставкой в противоборстве конкурирующих эпистемических идеалов. Новая конфигурация эпистемической добродетели была неразрывно связана с новым типом научной самости, тем самым переводя разговор об объективности из плоскости эпистемологии в плоскость этики. История объективности как эпистемической добродетели предстает, главным образом, как история становления и практики особого и исторически специфического типа научной самости.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Адо П. Духовные упражнения и античная философия. СПб., 2005.

Богачев И.А. Лорен Дастон: наука в ее “живой” истории // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XIX. № 1. С. 95–110.

Вархотов Т.А., Гавриленко С.М. История, наука и онтология // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 46. № 4. С. 245–252.

Дастон Л., Галисон П. Объективность. М., 2018.

Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб., 2007.

Шиповалова Л.В. Научная объективность в исторической перспективе. Дисс. ... докт. филос. наук. СПб., 2014.

Biographies of scientific objects / Ed. by L. Daston. Chicago; L., 2000.

Daston L. The history of science and the history of knowledge // *KNOW: A Journal on the Formation of Knowledge*. 2017. Vol. 1. N 1.

Galison P. Abstract materialism: Peter Galison discusses Foucault, Kittler, and the history of science and technology // *International Journal of Communication*. 2016. N 10. P. 3160–3173.

Histories of scientific observation / Ed. by L. Daston, E. Lunbeck. Chicago; L., 2011.

«это долгая, удивительная и эпистемологически значимая история, полная инноваций, расширяющих возможности восприятия, суждения и мышления. Это также история того, как опыт формировался и оттачивался на научных результатах: как были натренированы и расширены чувства; как были разработаны и улучшены практики записи, соотнесения и демонстрации фактов; и как индивидуальный опыт стал коллективным и обращенным к материальным свидетельствам» [*Histories of scientific observation*, 2011, p. 1–2].

П.А. Ханова*

ПРОЕКТ ПЕРФОРМАТИВНОГО ПИСЬМА ЖИЛЯ ДЕЛЁЗА

В данной статье рассматривается идея репрезентации и ее преломление в философии Жюлье Делёза, эксплицируется так называемая «double-bind философии» — проблема онтологического позиционирования связи между философским текстом и реальностью, анализируется ее решение, в качестве которого философ предлагает то, что мы называем «перформативным письмом», т.е. определенный способ организации текста, который не репрезентировал бы реальность, а создавал новую мысль. Показано также, что Делёз в собственной философской практике не следует тем требованиям к перформативному письму, которые сам выдвигает, отдавая предпочтение другому решению.

Ключевые слова: перформативное письмо, Делёз, репрезентация, метод, стиль.

P. A. Khanova. Deleuze's project of performative writing

This paper explores the problem of representation in philosophy in its Deleuzian version. Starting from so-called “double-bind of philosophy”, i.e. the problem of establishing the necessary connection between a philosophical text and reality it attempts to describe, we analyze the solution to this problem offered by Deleuze. In his various works Deleuze proposes a tentative solution to the problem of connection between philosophical writing and reality; we tagged this solution «performative writing», i.e. a specific mode of organization of text that allows it to produce new thought instead of representing the world. However, it can be demonstrated that Deleuze himself, in fact, does not follow his own recommendations in his own philosophical practice, preferring a different solution.

Key words: performative writing, Deleuze, representation, method, style.

Вопреки моде эпохи, увлеченной всевозможными «концами» (конец метафизики, конец философии, конец истории, концы человека), Делёз является метафилософским оптимистом. Философия как институция и как форма мысли, может быть, и пребывает в кризисе, но, по крайней мере, заслуживает попытки ее спасти [Ж. Делёз, Ф. Гваттари, 2015, с. 35]. Но о какой именно философии идет речь? — Это вопрос о том, что такое философия. То есть это метафилософский вопрос, и мы обратимся к Делёзу, как к метафилософу, и попытаемся эксплицировать те требования, кото-

* Ханова Полина Андреевна — тьютор кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (495) 939-13-55; e-mail: linakhanova@gmail.com

рые он предъявляет к тому, «как нужно делать философию». А поскольку философия всегда (а рефлексивно – со времен Платона) существовала и существует в пространстве письма, т.е. делается на языке и с помощью языка, то этот вопрос, в сущности, может быть переформатирован следующим образом: как нужно писать философию? Но начнем на шаг раньше: а что, собственно, было не так с философией и от чего Делёз находит необходимым ее спасти?

Последовательному рассмотрению этой проблемы полностью посвящена глава III книги Делёза «Различие и повторение»; впрочем, в разных формулировках она воспроизводится и в других его работах: «...пока истина опирается на добро-вольность мышления, она остается абстрактной и произвольной. Один только договор и получает четкое выражение. <...> Умы сообщаются между собой всегда на основе договора, а разум порождает только возможность. Что же касается философских истин, то им не достает неизбежности, печати неотвратимости», пишет он в книге «Марсель Пруст и знаки» [Ж. Делёз, 1999, с.124].

Чтобы объяснить, в чем состоит проблема, обратимся к простейшему и одному из самых известных примеров философской аргументации вообще – девизу философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова: «Cogito ergo sum». Аргумент Декарта в самом начале его «Размышлений о первой философии»: «Вот уже несколько лет, как я заметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства...» [Р. Декарт, 1994, т. 2, с. 16], – и его кульминация: «...следовательно, существую», – выдвигается от первого лица. Позвольте нам задать наивный вопрос: какое отношение это имеет ко мне? Почему я, читатель, должен довериться тому, что пережил некий Рене Декарт?

Квентин Мейясу называет это «*double-bind* философии», или «круг объективности». Хороший вариант этого дабл-байнда встречается у Фихте: «Согласно Фихте, в этом состоял сущностный провал Канта: он не объяснил, как “Критика чистого разума” могла быть написана. Он описал все знание в терминах объективности, то есть в терминах репрезентации, конституированной синтезом категорий и пространства-времени, но его собственное философское знание, то есть [знание] о репрезентации, не могло быть описано в тех же самых терминах» [R. Brassier et al., 2007, p. 417]. За пределами декартова доказательства, в умолчании на его полях, в пустом пространстве между его последней строкой и нижним краем страницы находится предложение проследовать по его следам. «Попробуйте сами», – настаивает Декарт в «Рассуждении о методе», поскольку «способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения – что, собственно, и составляет, как

принято выражаться, здравомыслие, или разум (*raison*), – от природы одинакова у всех людей» [*Р. Декарт*, 1989, т. 1, с. 250].

Концептуальный механизм, разработанный и собранный в разуме философа, может быть воспроизведен в разуме читателя, и если последний все сделает правильно, те же шестеренки и рычаги возвращаются таким же образом и приведут к такому же выводу. Это предпосылка, которая движет целым массивом философской мысли и письма как в континентальной, так и в аналитической ветви философии: ожидается, что читатель последует примеру интеллектуального упражнения философа и в силу общности интеллекта придет к такому же результату. Декарт называет это *cogitatio natura universalis*, а Делёз – «доброй волей мышления» [*Ж. Делёз*, 1999, с. 123; *Он же*, 1998, с. 164]: предпосылка о том, что все люди (или даже не-люди – Кант распространяет эту установку и на «дьяволов (если только они обладают рассудком)» в своей работе «К вечному миру» [*И. Кант*, 1966, т. 6, с. 284]) обладают интеллектом одного и того же типа и изначально наделены природным стремлением к истине. Сама идея философии, заключенная в ее корне *phileo*, несет в себе эту метку дружбы, почти сродства разума с истиной. Отсюда стандартный режим работы философии: если любой индивидуальный разум обладает этим естественным стремлением к истине, тогда метод философии должен состоять только в элиминации ошибок и препятствий на пути к истине. «Дружба», таким образом, является единственной необходимой связью философа с читателем: в той степени, в какой они живут в одной и той же реальности и стремятся к истинам об одной и той же реальности, философская аргументация работает в силу этой когерентности и не требует других привязок к реальному, помимо той, что уже по умолчанию существует в разуме читателя, который уже находится в реальности своей фактичностью.

Философия, таким образом, остается произвольной комбинацией слов («Что же касается философских истин, то им не достает неизбежности, печати неотвратимости» [*Ж. Делёз*, 1999, с.123]), если она не может предоставить достаточную (трансцендентальную) структуру когнитивной легитимации написанного. То есть фундаментальное значение, если мы хотим вообще начать философствовать и придать нашим утверждениям силу необходимости, приобретает вопрос о том, где эта структура должна быть расположена в онтологии. Традиционно в континентальной философии преобладают два основных решения этой проблемы:

1) структура может помещаться внутри индивида: intersубъективность достигается путем постулированной трансцендентальной

структуры субъекта (в том или ином виде), общей для всех носителей интеллекта (парадигмальный пример – Кант, Фихте);

2) структура может обнаруживаться в самосинтезирующейся и само-соотнесенной реальности (Гегель).

В обоих случаях принцип интеллигибельности так или иначе встроен в физическую реальность, и вопрос состоит только в том, смоделирован ли разум по образцу реальности как ее самореферентное зеркало или реальность, с которой мы имеем дело в опыте, сформирована по модели нашего разума (*R. Brassier et al., 2007, p. 309–310*). С. Жижек усматривает ту же проблему у Фихте, когда последний говорит о двух основных способах практиковать философию – «спинозистском» и «идеалистском»: «...можно либо начинать с объективной реальности и попытаться развернуть из нее генезис свободной субъективности, либо начинать с чистой спонтанности абсолютного Субъекта и попытаться развернуть всю целостность реальности как результат самопрезентации этого Субъекта» [*S. Žižek, 2004, p. 23*]. «Спинозистский» способ опирается на общность объективной реальности (мы все путешествуем по одной и той же территории, поэтому наши карты должны более-менее совпадать, если они не содержат ошибок), «идеалистский» способ полагается на общность базовой субъектности (реальность в такой парадигме представляется как производная от концептуального мышления, и, поскольку мышление является общим, реальность тоже должна быть общей). Фихте затем указывает, что эти две позиции на самом деле являются двумя сторонами одной монеты: «Абсолютный идеализм, его претензия на идентичность Субъекта и Объекта (Духа и Природы) может быть продемонстрирован двумя способами: либо Природа развивается из Духа (трансцендентальный идеализм, *a la* Кант и Фихте), либо происходит постепенное развитие Духа из имманентного движения Природы (*Naturphilosophie* самого Шеллинга) [*ibid.*].

Ж. Делёз обнаруживает зачатки критики этой предпосылки в работах М. Пруста: идеи, порожденные разумом и полагающиеся только на общность разума, на дружество умов, являются производными, поскольку даже логические истины есть только возможные истины. В них нет непосредственной связи с реальностью, поэтому они обретают доказательную силу лишь в силу конвенции. Универсальное содружество разумов может только производить тавтологии: оно позволяет нам открывать лишь то, что уже находится в нашем разуме, а не дает нам ключи к реальному (что бы под ним ни понималось) – только к конструктам нашего собственного разума. Следовательно, философия, которая желает «работать»

(быть необходимым знанием), должна начинаться за пределами дружеских связей, во враждебной среде.

Ж. Делёз возвращается к самому базовому вопросу: что значит мыслить? Как на самом деле появляется мысль? Он переформулирует основной вопрос гносеологии в практическом ключе как проблему практического, а не теоретического разума. Как порождается мысль о реальности, а не просто как она возможна. Только если мы расстанемся с верой в наше кажущееся знакомство с тем, что такое мыслить, мы можем выбраться из ловушки дружества. Все, что начинается с мышления и/или Бытия, не обладает необходимостью; единственное, что может воссоединить концептуальное пространство с реальностью — это нечто, что происходит прежде мысли и в тот момент (и в том месте), когда (где) мысль рождается.

Именно с этой проблемой борется Пруст средствами искусства: все, что у него есть, — это дескрипции, всегда сохраняющие дистанцию между объектом и читателем. Антагонизм, который он не раз выражал по отношению к «реалистической» литературе и ее попыткам непосредственно «ухватить» реальность и оформить ее в слова настолько непосредственно, насколько это вообще возможно, представляет собой зеркало делёзовского затруднения с репрезентацией в философии. В начале третьей главы «Обретенного времени» протагонист романа, Марсель, пытается описать ряд деревьев, увиденный из окна поезда. Однако непосредственно переживаемые им в опыте деревья представляются ему банальными и неинтересными. Только по прошествии времени и — что самое важное — с помощью письменного отчета, который Марсель перечитывает, ему удастся пережить тот же опыт ряда деревьев как осмысленный и реальный — пережить столкновение с этими деревьями. Почему и как литературный опыт (Марсель, перечитывающий собственные записи) оказывается реальнее переживаемого непосредственно (Марсель, который глядит на деревья)? С точки зрения Пруста, реалистическая литература пытается как можно более точно воссоздать ситуацию переживания некоего опыта, тогда как эффект реальности состоит не в этом, и часто литература обладает свойствами реальности, превосходящими чувственный опыт. Реалистическое письмо в литературе, таким образом, можно назвать эквивалентом обращения к обыденному языку в философии — попытки сделать письмо максимально прозрачным для самого себя, что парадоксальным образом приводит к разрушению того эффекта, который оно предположительно должно производить.

Как и философия «образа мышления», реалистическое письмо в литературе не достигает того уровня необходимости, принуждающей силы, которая может быть создана только посредством стиля,

который становится «привилегированным модусом доступа к реальности» [М. Beistegui, 2013, p. 25]. Эта реальность — это, конечно, не реальность высказываний и суждений о фактах: «...литература не верит в весомость бытия, короче, в то, что обычно называют реальностью жизни... Именно по линии метафоры — единственного, что не является иллюзорным, — она сохраняет отношение к реальному» [ibid., p. 3]. Добавим от себя: это свойство — соединения текста с реальным — зарезервировано не только за метафорой, но является функцией в широком смысле случаев использования языка, которые отклоняются от его прямой репрезентативной функции.

Ж. Делёз обнаруживает у Пруста контр-образ мысли: философские концепты не отсылают к фиксированным сущностям, культурным константам или объектам; они возникают в качестве ответа на некоторые сингулярные события, насильственные взрывы знаков. Знак в данном контекста — это не фиксированная связь между идеей и вещью, он возникает в результате некоторого проблематизирующего толчка, насильственного столкновения с реальностью.

«Каждый раз, когда грезят о конкретном и ответственном мышлении, то прекрасно осознают, что оно не зависит ни от определенных установлений, ни от ясно выраженного метода, но — от повстречавшегося нам и трансформированного насилия, вопреки нам самим ведущего к Сущностям» [Ж. Делёз, 1999, с. 128]. Делёз затем применяет это утверждение к процессам мышления вообще — к отношению между мыслящим и сущностью. Но, на наш взгляд, его можно применить и к философским текстам. Это исходное впечатление, столкновение, невозможно подвергнуть репрезентации, на него можно только отреагировать. В пространстве искусства такой соответственной реакцией является создание другого произведения искусства — «на искусство можно отреагировать только искусством»; экстраполировав этот тезис на пространство философии, можно предположить, что реакцией на столкновение с философским концептом должно быть порождение нового концепта. Концепт, или текст, становится эффективным, т.е. обретает способность провоцировать мысль (т.е. является подлинно философским), только если обладает способностью совершать насилие, аффективной способностью менять направление мысли.

Вкратце аргумент состоит в следующем: для Делёза письмо имеет значение ровно в той степени, в которой оно призывает читателя к соучастию. Письмо должно аффицировать, производить эффекты (и аффекты); философское письмо в особенности: задача философии заключается в том, чтобы производить аффекты, и эта

эффективность достигается посредством стиля: определенного способа упорядочения слов и знаков.

Конкретные характеристики подлинно философского стиля письма разбросаны во множестве по различным работам Делёза: «Различие и повторение», «Марсель Пруст и знаки», «Кафка: за малую литературу», «Критика и клиника» и др. Это правила перформативного письма — такого письма, которое способно служить триггером для мысли нового типа, мысли различия: это письмо, которое «не имеет ничего общего с обозначиванием, скорее, писание имеет дело с межеванием, картографированием — даже грядущих местностей» [Ж. Делёз, Ф. Гваттари, 2007а, с. 8]. Термин «перформативный» здесь следует понимать скорее в контексте «успешности» карты: «Карта имеет дело с успешностью [affaire de performance]» [там же, с. 22]. Под этим подразумевается особый тип использования языка, который мог бы сделать возможными такие трансформации и таким образом восстановить связь между философией и реальностью, наделив первую свойством необходимости, которого ей прежде недоставало. В работах Делёза именно эта проблема возникает под именем проблемы стиля: «Это момент, когда разум, который обычно отступает в сторону от своего объекта и мается на пороге мира, действительно “инкорпорирует” материю» [M. Beistegui, 2013, p. 87]. Стиль есть момент смыкания, где язык выходит за свои границы в направлении чего-то, лежащего за пределами языка: это работа разума, но не ограниченная разумом; в самом буквальном смысле, «делание вещей при помощи слов» (ср.: [Ж. Делёз, 2015, с. 25]).

Стиль приобретает свое философское значение и перформативную способность через отклонение от любой а priori предзаданной формы, будь то лингвистическая система или индивидуальность автора. Стиль — это и концепт, концепт есть стиль, и авторство (размытое, множественное авторство) есть стиль, игра концептуальных персонажей и ризоматически организованных текстов. Аналитическое понимание языка имеет дело с утверждениями о фактах и суждениями. Стиль же имеет дело с перцептами и аффектами, т.е. производит новые способы видеть и переживать реальное; таким образом, он уводит язык в сторону от его стандартного репрезентирующего использования, потому что стиль настаивает на том, чтобы давать нам объект вместо того, чтобы рассказывать нам о нем. Задача стиля перформативна: там, где прямая репрезентация оказывается бесполезной, языковая форма может работать «спусковым крючком» для мысли в том же смысле, как брусчатка Венеции и пирожные «мадлен» работают спусковым крючком для памяти Марселя. Эта функция стиля может вывести нас из дабл-байнда:

вместо того, чтобы вести нас на встречу с другим дружественным разумом, обладающим тем же типом рациональности, философ должен поставить себе задачу спровоцировать читателя определенным образом, подтолкнуть мысль в направлении чего-то, что остается произвольным и пустым, если это просто описывать.

Если принимать слова Делёза на веру, то его работы и в первую очередь совместные работы с Гваттари удовлетворяют высказанным им самим требованиям к перформативному стилю философского письма. Было бы, однако, непозволительным упрощением сказать, что Делёз пытается вовсе отказаться от всякой репрезентации (да это было бы и невозможно). «Тысяча плато» — пример двойственности письма, разрушающей бинарную оппозицию репрезентации и стиля. Это нарушение оппозиции выведено в начале книги через аналогию между тональной и атональной музыкой: «...важной, конечно же, является не псевдокупюра между тональной системой и атональной музыкой... Существенным является почти противоположное движение — кипение, которое (в обширный период с XIX по XX век) воздействует на саму тональную систему, растворяет темперацию и расширяет хроматизм, сохраняя относительную тональность, повторно изобретая новые модальности, вовлекая мажорное и минорное в новую смесь и каждый раз обретая области непрерывной вариации для тех или иных переменных» [Ж. Делёз, Ф. Гваттари, 2007а, с. 159–160].

Ж. Делёз и Ф. Гваттари, таким образом, стремятся не к совершенно абстракционистской философии, которая не имела бы ничего общего с репрезентирующим модусом языка, а скорее к тому, чтобы построить свой язык таким образом, чтобы использовать репрезентацию против нее самой, к политике самоподрыва или саботажа внутри языка философии, который достигается через постоянные сдвиги, смещения, детерриториализации, «ферменты» внутри самой системы языка: внесение различия в сам язык. В «Тысяче Плато» концепт перформативного способа письма выходит на первый план в виде концепта книги как машины: «Нет разницы между тем, о чем говорит книга, и способом, каким она сделана» [там же, с. 7]. Абстрактная машина работает посредством письма, которое не делает различий между семантикой и прагматикой языка: она заменяет традиционную форму утверждений о мире «коллективными сборками высказывания», которые подключаются к социальному полю, материальности вещей и т.д. Для нас важно, что центральным элементом этой конструкции является сама книга как материальный объект.

Абстрактная машина книги сделана не из знаков — она сама есть частично знак, а частично объект и подключена непосред-

ственно к реальному, минуя промежуточное звено (сознание читателя). Карта, составляемая Делёзом и Гваттари, служит не для того, чтобы приводить мышление к истине: она должна совершать насилие над читателем и таким образом приводить его к событию, к столкновению и порождению новой мысли [там же, с. 13].

Идеальная книга должна располагаться на одном (многомерном) плане консистентности, на одной странице, на одном листе: переживания событий, исторические детерминации, концепты, индивиды, группы, социальные формации — на том же онтологическом уровне, что и реальность, к которой она отсылает. Она буквально должна включать внешнюю ей реальность в свой механизм работы и сама включаться во внешние механизмы. Такова ставка и задача эксперимента. Делёз и Гваттари планируют выполнить это обещание с помощью концепта книги как сборки, к которой подключаются различные машины. И вот тут начинаются проблемы. Они сами признают, что пока единственные ризоматические тексты, которые им встречались, принадлежат полю литературы. Пруст изобрел аффективное письмо; Кафка превратил стиль в оружие против властных структур ретерриториализации и подавления; Клейст ввел ризоматичность в литературу, изобретя особый тип письма, характеризующийся распадающейся цепью аффектов с переменными скоростями, осаждениями и трансформациями и всегда в связи с внешним [там же, с. 16].

Итак, книга — не образ мира, а активно действующая его часть, но как книга может найти адекватное внешнее, с которым можно объединиться в гетерогенности, а не мир, безответно подлежащий репрезентации? Другими словами, как книга — философский текст — может быть чем-то большим, нежели просто репрезентацией мира, как она может быть подключена к реальности за пределами самой книги? «Как закон книги мог бы присутствовать в природе, коли он управляет самим разделением между миром и книгой, природой и искусством?» [там же, с. 9]. Или, если использовать терминологию Бруно Латура, как сделать текст актором среди других акторов?

Чтобы вывести философию из тупика, имплицитно заложенного в ее собственной концептуальной природе, Делёз предлагает некоторые правила философского письма: материальность текста как средство создания связи между теорией и реальностью, концептами и объектами, концептуальным и эмпирическим, словами и вещами. Он предполагает, что решением должен являться перформативный способ обоснования, «укоренения» текста в реальном. Но Делёз и Гваттари, по нашему утверждению, практически реализуют методологически иное решение, третье решение дилеммы Фихте.

Это переводит нас на следующий уровень вопрошания, заставляющий заметить, что эти «правила написания философских текстов перформативным образом» обозначены у Делёза в декларативной манере. Поэтому резонно будет задать вопрос: насколько самому Делёзу удалось реализовать эти требования? Примеры, которые он использует для моделирования перформативного письма, позаимствованы исключительно из сферы литературы, а не философии; это дало, например Бадью, основания обвинить всю философию постструктурализма в противозаконном альянсе-«сшивке» с литературой. Следовало бы ожидать, что делёзовский *opus magnum*, созданный в соавторстве с Феликсом Гваттари, окажется тем примером перформативного ризоматического философского текста, каким он претендует быть. Но так ли это?

В семинаре по «Тысяче плато», опубликованном в сборнике «Пустынные острова», Серж Леклер первым высказывает сомнение на этот счет: «В таком случае, если позволите, ваше “устройство” может только упускать свой объект... даже несмотря на то, что ваше устройство написано как книга, оно претендует на то, чтобы быть текстом без означающего, текстом, говорящим истину об истине, подходящим близко к некоему предполагаемому реальному, проще говоря. <...> На мой взгляд, вы сами обезоружили вашу машину желания, которая должна была работать только путем поломок, отказов и ошибок, тогда как благодаря ее “позитивному” объекту и отсутствию всякой дуальности, как и всякой нехватки, она работает как... швейцарские часы!» [G. Deleuze, 2004, p. 222]. Другими словами, для книги, которая претендует на разрушительное отношение к любым стройным системам знания и языка, творение Делёза–Гваттари оказывается слишком хорошей системой, или, в терминах нашего вопрошания, она по-прежнему рассказывает, вместо того, чтобы показывать. И, что характерно, Делёз оставляет претензию Леклера без удовлетворительного ответа. В «Переговорах» Робер Маггиори задает ему аналогичный вопрос: «...вопреки своему способу экспозиции, безусловно несистематическому, эта книга все же передает некоторое “видение мира”, позволяет видеть или предвидеть нечто “реальное”» [Ж. Делёз, 2004, с. 48]. И тут уже сам Делёз неохотно признает, что «Тысяча плато» может быть прочитана как метафизическая система: т.е. в отношении применяемых в ней способов обоснования она не так уж и отличается от любой другой систематической философии, *mutatis mutandis* (с поправкой на «открытость» этой системы).

И действительно, его решение – Виртуальное как хаос становления, который служит началом и мысли, и чувственной реальности – проблематично по тем же причинам, по которым и Фихте

(уже упомянутый в этой связи выше), и он сам некогда проблематизировали кантовскую «Критику»: как она могла быть написана? Полагая план имманенции, философ мгновенно создает себе проблему теоретического доступа к этому плану: как некто может дискурсивно описать то, что по определению не является мыслимым, то, что находится за пределами и до начала всякой мысли? [*P. Goodchild*, 1994, p. 109].

Рональд Боуг в своем эссе обсуждает эту же проблему применительно к ранним работам Делёза: их онтологические заявления и «стандартная экспозиционная проза» на уровне деклараций нацелены на подрыв модуса репрезентации в философии, но написаны они в решительно репрезентативной манере. Боуг интерпретирует эту двусмысленность как сознательный акт подмены, попытку ввести читателя в заблуждение [*R. Vogue*, 1996, p. 11]. Делёз говорит в предисловии к «Различию и повторению», что это была его первая попытка «писать философию», вместо того чтобы «писать о философии»; не должны ли мы списать это несоответствие стиля и деклараций на первую, не особо удачную попытку?

С. Жижек даже спрашивает: «...что за неизбежный тупик заставил Делёза обратиться к Гваттари? Разве “Анти-Эдип”, возможно, худшая книга Делёза, не является результатом побега от прямой конфронтации с этим тупиком с помощью упрощенного “плоского” решения, гомологичного шеллинговскому побегу от его проекта *Weltalter* в дуальность “позитивной” и “негативной” философии, или хабермасовскому побегу из тупика “диалектики Просвещения” в сдвиг к дуальности инструментального и коммуникативного разума?» [*S. Žižek*, 2004, p. 20–21]. Чтобы ответить на вопрос Жижека, мы должны вернуться к стратегической задаче, выставленной в самом начале: вывести философию из тупика, имплицитно заложенного в ее собственной концептуальной природе: текст как средство создания связи между теорией и реальностью, концептами и объектами, концептуальным и эмпирическим, словами и вещами. Решением должен являться перформативный способ обоснования, «укоренения» текста в реальном. Но Делёз и Гваттари, по нашему утверждению, практически реализуют методологически иное решение. Делёзовская практика письма на деле управляется другим набором правил, нежели теория, и даже не стремится соответствовать тем «правилам перформативного обоснования», которые в ней формулируются.

Чтобы объяснить, в чем тут дело, воспользуемся такой метафорой. Как уже говорилось в начале, нас здесь интересует не столько то, каким образом некий философ приходит к своим выводам, сколько то, как он может убедить других согласиться с его выводами.

«Прийти» – хорошая метафора для рассуждения, потому что она хорошо скрещивается с делёзовской метафорой карты и кальки [Ж. Делёз, Ф. Гваттари, 2007а, с. 20–24]. Калька пытается непосредственно воспроизвести, репрезентировать некоторый объект, тогда как карта «полностью развернута в сторону эксперимента, связанного с реальным» [там же, с. 21]. Философ может обосновать свои утверждения, нарисовав читателю карту: ожидается, что читатель выходит из того же места, из тех же базовых эмпирических предпосылок: мы все живем в мире, который является нам (предположительно) некоторым схожим образом; следуя указаниям на карте, читатель может проследить один за другим все концептуальные шаги и (если не найдет сбоев) прийти к тем же концептуальным результатам, которые в силу самого пройденного пути становятся истинными относительно собственной реальности читателя. Это способ обоснования, применяемый Декартом в его рассуждении, и, до определенной степени, это основной способ работы всей концептуальной философии. С другой стороны, философ может обосновать свои утверждения, представив (в концептуальной форме) концептуальную систему и опыт как две производные одного целого, так что не важно, с какого «конца» начинать, все равно неизбежно придешь к другому; предполагается, что философ идет от эмпирической реальности к концептуальным выводам, а затем читатель может вернуться по собственным следам от концептуальных выводов обратно к эмпирической реальности. Это стратегия, которая в наиболее явной форме представлена у Спинозы и Гегеля; конечно, она начинает сбивать, когда концептуальные выводы начинают расходиться с эмпирической реальностью, и тогда что-то одно – либо кальку, либо реальность – приходится отбросить, и этот выбор является скорее предфилософски-произвольным, нежели концептуально обоснованным (см. знаменитое гегелевское «Тем хуже для... [реальности]»).

Ж. Делёз и Ф. Гваттари предлагают третью стратегию: они дают читателю не карту, а инструкцию, или, если угодно, рецепт. Желаемым результатом, соответственно, является не некоторая концептуальная истина, а определенного рода трансформация.

В книге Стивена Зепке «Art as abstract machine: Ontology and Aesthetics in Deleuze & Guattari» встречаем следующее провокационное заявление о природе их философской практики: «Мистический атеизм является реальным условием прагматической философии Делёза и Гваттари. Мистицизм есть опыт имманентности, конструирования/выражения одновременно бесконечного и конечного материального плана, на котором все случается... Атеистический мистицизм заменяет трансцендентность конструированием/

выражением, в первую очередь конструированием тела. <...> Мистицизм – это физическая практика: как сделаться телом без органов?» [S. Zepke, 2005, p. 6–7].

Мистицизм – вот имя этого третьего способа самообоснования философского текста, в котором реальность не репрезентируется, а производится. На стороне концептуального располагается определенная технология; применение этой технологии находится на стороне индивидуального опыта. Разница между философом (Образа мышления) и мистиком в том, что первый рисует для читателя карту и маршрут по ней, от утверждения к утверждению, от некоей достаточно очевидной исходной точки (какая именно точка является достаточно очевидной – это, разумеется, предмет обширных дискуссий) до финальной точки («истины»); второй же показывает читателю ряд последовательных необходимых шагов, но не открывая финальной точки, потому что этот финальный результат теряет смысл, будучи изложенным в репрезентативной форме. Вот почему мы позволили себе сравнить этот второй способ с рецептом: можно описать все необходимые шаги для приготовления некоего блюда, но рецепт все равно ничего не говорит о его вкусе тому, кто его никогда не пробовал, можно только предложить читателю попробовать приготовить его самостоятельно.

В этом смысле мы можем со всем основанием объявить «Тысячу плато» мистическим текстом. Он предлагает своему читателю обоснование достоинств шизоаналитической практики для прикосновения к имманентному, а затем следует пошаговая инструкция. В «Анти-Эдипе» Делёз и Гваттари пытаются концептуализировать трансцендентальную форму аффекта, который был бы не репрезентируемым, а только испытываемым в опыте. Они выделяют шизоаффект как исключительный модус доступа к реальному: «Шизофреник, ни в коей мере не теряя контакт с какой-то там жизнью, стоит ближе всех к трепещущему сердцу реальности, к тому напряженному участку, который смешивается с производством реального» [Ж. Делёз, Ф. Гваттари, 2007б, с. 143]. В попытке впустить материю, тело, непосредственно в свой текст Делёз и Гваттари приходят к выводу, что только шизоаффект, а вовсе не текстуальная практика, может пробить стену между мыслью и материей; для того, чтобы сделать заявления философа осмысленными, нужно стать шизофреником [P. Goodchild, 1996, p. 62]. И, верные своей задаче, они снабжают читателя инструкцией по становлению шизофреником в разделе «Как сделаться телом без органов» «Тысячи плато». Разумеется, ненадолго и с соблюдением всех необходимых мер безопасности. Делёз и Гваттари не желают, чтобы все их читатели становились шизофрениками навсегда; возвращение на по-

верхность концептуального, где все мы являемся более-менее нормальными рациональными индивидами, оперируем концептами и логикой, читаем и пишем философские трактаты, неизбежно.

Однако здесь важно заметить, что то, что описано в тексте — это не сама практика. По настойчивому утверждению Делёза и Гваттари, практику осуществляют в теле: шиз, мазохист, наркоман, и т.д. От любого описания происходящего читателю не больше пользы, чем от стенограммы чужого сеанса психоанализа: можно понять суть метода, но терапевтический эффект через текст не транслируется. Делёз и Гваттари дают инструкцию для вызова в себе переживания состояний интенсивности, но простое прочтение этой инструкции не вводит вас в это состояние.

Нельзя сказать, что сам Делёз не в курсе этой проблемы. Его примеры «правильного» письма — письма, которое должно служить образцом для всякой будущей философии и для его-то философии точно, взяты исключительно из художественной литературы: Кафки, Пруста, Арто; в «Тысяче плато» примеры смешаются из области литературы в пространства еще менее «вербальные»: живопись и музыку. Делёз и Гваттари называют единственную известную им подлинно номадическую работу: “Absolument nécessaire” марокканско-французской художницы Жюэль де Ла Касинье (Joëlle de La Casinière). Это набор коллажей — “Tablotins”, орнаментов, рисунков, рукописных текстов, написанных рукой художницы, фотографий, видео-инсталляций, упорядоченных с помощью идиосинкратической системы ссылок. Первая страница «Тысячи плато» начинается с фрагмента нотной записи пьесы для пианино авангардного композитора Сильвано Буссотти. Что это — часть текста? Эпиграф? Ключ — в обоих смыслах, и как ключ к шифру, и как музыкальный ключ, задающий тон — цвет — стиль всего текста?

В любом случае, с точки зрения философии как концептуального предприятия, это признание своего поражения — это белый флаг. Есть афоризм, приписываемый Густаву Малеру: «Ели бы композитор мог сказать словами то, что он хотел сказать, он не стал бы пытаться сказать это музыкой». Делёз же обращается к музыке (а затем к живописи, а затем к кино), потому что ему не удастся сказать то, что он хочет сказать, словами. Давно разочаровавшись в репрезентативистском письме, он долго пытался построить систему перформативного, поэтического стиля, который производил бы события, вместо того, чтобы о них отчитываться, но, похоже, Делёз не смог найти способ практического воплощения такого перформативного текста.

Можно написать книгу, которая станет частью множественности и машиной, которая будет подключаться к другим машинам

(психоанализу, искусству, политике и т.д.), но, по-видимому, невозможно доказать, что все есть машины и множественности, по крайней мере, только в книге. Онтология абстрактных машин, множественностей и Виртуального все же не могла быть написана иначе, как в репрезентирующей манере, и ее отношение к реальному остается внешним, а не внутренним. Делёз очерчивает новую практику письма, но сам он к ней не принадлежит. Необходимость, рожденная из насилия текста, — фундаментальная черта перформативного письма — остается прерогативой искусства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Делёз Ж.* Различие и повторение. 1998.
Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи. СПб., 1999.
Делёз Ж. Переговоры. СПб., 2004.
Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007а.
Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007б.
Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М., 2015.
Декарт Р. *Рассуждение о методе*, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: М., 1989. Т. 1.
Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2.
Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6.
Beistegui M. Proust as philosopher: The art of metaphor. L.; N.Y., 2013.
Vogue R. Deleuze's Style // Deleuze's Wake: Tributes and Tributaries. N.Y., 1996.
Brassier R., Grant I., Meillassoux Q. Speculative realism // Collapse. Vol. III. Unknown Deleuze. 2007. *Deleuze G.* Desert Islands and other texts. 1953–1974. 2004.
Goodchild P. Gilles Deleuze and the question of philosophy. L., 1996.
Zepke S. Art as abstract machine: Ontology and aesthetics in Deleuze and Guattari. L.; N.Y., 2005.
Zizek S. Organs without bodies: On Deleuze and consequences. N.Y., 2004.

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ

Л.И. Яковлева*

ФРАНЦУЗСКАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И ГРАЖДАНИНА 1789 ГОДА: ИСТОРИЯ ПРИНЯТИЯ, ПРЕДПОСЫЛКИ, УРОКИ

В статье ставится задача реализации проекта Нового Просвещения – поиск и формирование оснований мирного сосуществования государств и народов, которые они смогут принять как разумные и справедливые. Обосновывается ведущая роль философской экзегезы религиозных учений в ее решении. Принятие французской Декларации прав человека и гражданина в 1789 г. рассматривается как пример успеха решения подобного типа задачи, вселяющего надежду. Обсуждаются исторические, религиозно-культурные, философские условия, позволившие состояться этому событию. Вводится представление о дискурсивных предпосылках, которые следует эксплицировать из религиозных учений, могущих стать – при переводе их на «язык разума» – опосредствующими и легитимирующими звеньями для формулирования общих принципов мирового общежития.

Ключевые слова: Декларация прав человека и гражданина, принятая Национальным собранием Франции в 1789 г., просветительский проект, история принятия французской Декларации прав 1789 г., метод Декарта, общественный договор, западная цивилизация, проблема веры и разума.

L.I. J a k o v l e v a. French Declaration of the Rights of Man and the Citizen of 1789: History of adoption, conditions, lessons

The article issues the challenge of implementing the New Enlightenment project, which involves searching for and shaping the foundations of peaceful coexistence of states and nations which can be adopted as reasonable and just. The article also justifies a key role of philosophical exegesis of religious doctrines as a solution to this problem. The adoption of Declaration of the Rights of the Man and of the Citizen in 1789 is regarded as an example of a successful and inspirational solution to this challenge. The article discusses historical, religious, cultural and philosophical prerequisites for this event. There is introduced the idea of discourse prerequisites which should be explicated from religious doctrines, and they could become intermediate and legitimating elements for shaping the common principles of world coexistence if translated into the “language of reason”.

* Яковлева Людмила Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: + 7 (495) 939-53-46; e-mail: ludmila.jakovleva@gmail.com

Key words: the Declaration of the Rights of Man and the Citizen adopted by the National Assembly of France in 1789, Enlightenment project, history of adoption of the French Declaration of the Rights of 1789, Cartesian method, social contract, Western civilization, issue of faith and reason.

Декларация прав человека и гражданина, принятая Национальным собранием Франции 26 августа 1789 г., очень небольшое произведение, состоящее из преамбулы и 17 статей, ее текст легко разместить на двух книжных страницах. Но ее значение огромно. По сути, она стала общественным договором народов, образовавших западную цивилизацию: продекларированные ею принципы стали конституционными основами западных государств, а ценности — «духовными скрепами» западных обществ. После Второй мировой войны была предпринята масштабная попытка распространить ее влияние на народы, принадлежащие иным, незападным, цивилизациям и культурам. Однако процессы, происходящие на наших глазах в мировой политике, показывают, что оптимистические ожидания на консолидацию мирового сообщества вокруг так называемых общечеловеческих ценностей, которые выработала западная культура и которые нашли отражение в Декларации, пока оказались преждевременными.

Декларация ценна не только как великий памятник философской мысли, строительство которого заняло, по меньшей мере, полтора столетия, и даже не только своим содержанием, составившим политико-правовую основу западной цивилизации, — ценность представляет и тот путь, проделав который философы нескольких стран смогли по историческим меркам в достаточно короткий срок сформулировать принципы, ценности и правила мирного общежития, а различные социальные группы, в том числе с разными вероисповеданиями, их принять как свои убеждения. История принятия такого фантастически удивительного документа должна послужить уроком и примером поиска новых (а возможно, обретения старых, но осмысленных по-новому) общих социальных начал, которые признают не как навязанные более сильными, а как свои все страны. Только благодаря этому в современных политических, социальных и интеллектуальных условиях они обретут статус подлинно общечеловеческих. Этот путь есть не что иное, как дисциплинарно организованный поиск оснований мирного сосуществования государств и народов.

Как правило, в качестве предпосылок, повлиявших на мотивацию принятия Декларации и объясняющих характер ее содержания, в литературе указываются юридические прецеденты и философские источники. В перечне политико-правовых документов

непосредственной предшественницей французской Декларации по праву называется Декларация независимости США, принятая Конгрессом тринадцати североамериканских штатов 4 июля 1776 г. Вторым документом по частоте упоминаний идет Декларация прав штата Виргиния 1776 г. Также упоминаются конституции американских штатов, в частности штата Виргиния, конституционные акты Англии, в основном принятые в XVII в.: Хабеас корпус акт 1679 г. (Акт о лучшем обеспечении свободы подданных и о предупреждении заточения за морями), Билль о правах 1689 г., есть ссылки и даже Magna Carta (Великая хартия вольностей) 1215 г. — самый первый политико-правовой документ, признаваемый частью не-кодифицированной конституции Англии.

Заслуга английских и французских, а затем присоединившихся к ним американских философов в деле выработки и обоснования фундаментальных основоположений нового образа мысли и общественной жизни бесспорна. Однако указания на философские трактаты, послужившие идейными источниками содержания Декларации, необходимы, но недостаточны. Следует обнаружить и исследовать более глубинные ментальные пласты культуры, для того чтобы понять, что «надоумило» самих мыслителей на новые формулы совместной жизни и, что не менее важно, разрешило им (речь идет о внутреннем разрешении как убежденности в правомерности своих построений) предлагать их обществу. И эти же культурные предпосылки должны объяснить не менее значимый факт принятия революционно нового уклада жизни народами разных стран.

Философы-просветители присоединялись к уже существующим традициям, совершая великое деяние в первую очередь тем, что они поддерживали их, не давая угаснуть и шлифуя выражение идей предшественников до афористичных формул, кроме того, каждый в меру своего таланта и темперамента их развивал и укреплял. Именно приобщенность к мощному интеллектуальному течению, с той или иной силой обнаруживающему себя на протяжении многих веков и принимающему в зависимости от эпохи разные облачения, укорененность определенных умонастроений в культуре элиты и распространение их в более широких социальных слоях позволило в конечном итоге сформулировать основоположения западной цивилизации, часть которых была точно и емко выражена во французской Декларации.

К сожалению, абсолютно без внимания остается вопрос о метафизических основаниях, позволивших представителям Национального собрания Франции безапелляционно утверждать, что требования граждан, их «естественные, неотчуждаемые, неотделимые и священные права» основываются «на простых и бесспорных

принципах». Легко заметить, данный тезис корреспондирует с утверждением Декларации независимости США о том, что принявшие ее исходят из «самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью» [Декларация независимости Соединенных Штатов Америки 1776 г., 1993, с. 25]. Ближайшее имя, которое должно быть названо в связи с этим, — Декарт, который разработал метод, ставший фактически единым в деле создания просветительского проекта. Его маркерами служат такие слова, как «ясно и отчетливо», «самоочевидно», что обусловлено требованиями первого правила картезианского метода. Отдельный вопрос, почему, как и благодаря кому произошло так, что именно картезианский метод стал доминирующим в философии XVII—XVIII вв., дающим легитимацию философским построениям [Л.И. Яковлева, 2012, с. 230–298]. Но метафизические изыскания самого Декарта были укоренены в мощной традиции, начавшейся в V в. до н.э., и красной нитью прошедшей через почти двухтысячелетнюю ее историю; традиция, которую можно назвать философией здравого смысла [Л.И. Яковлева, 2007, № 4, с. 29–49]. Итак, дело не только в содержании правовых, политических и нравственных идей, предложенных философией, пропущенных сквозь фильтр разума и отобранных благодаря философской экспертизе, но также в методологии построения социальных проектов. Последнее архиважно, поскольку для данного времени проблема метода стала ключевой, ее концептуальное решение позволило ввести конституирующую функцию разума в общественную практику на законных основаниях.

Мы не научились удивляться. Принятие Декларации в начале французской революции конца XVIII в. воспринимается как само собой разумеющееся событие. Наше восприятие стерто, историческое чувство притуплено. А ведь история принятия Декларации, если в нее всмотреться внимательнее, учитывая при этом сложность реальных проблем принятия коллективных решений субъектами с разными политическими и идейными мотивами и пристрастиями, внешне свидетельствует о состоявшемся, скорее, как о чуде. Если, разумеется не найти естественные причины, позволившие прийти к согласию по фундаментальным вопросам общественного и государственного устройства нескольким сотням людей, да еще в максимально короткий срок. И для правильной оценки масштаба события важно принять во внимание, что Декларация была поддержана не только образованной публикой, но признана народом, а значит, ее содержание было понятно ему, созвучно его представлениям о правильной и справедливой жизни. Сами фило-

софы XVII–XVIII вв. придерживались различных метафизических и политических взглядов. Неудивительно, что представители третьего сословия и примкнувшие к ним представители духовенства и аристократии также не представляли одну политическую партию, напротив, они спорили по всем пунктам, даже по вопросу о необходимости принятия самой Декларации, а затем и ее обнародования. Дальнейшая история Французской революции показала, насколько эти споры были жаркими и острыми. За Декларацию проголосовали будущие фельяны, жирондисты, якобинцы; каждая последующая партия была все более непримирима по отношению к предыдущим. Неслучайно, что за небольшой отрезок времени – менее десяти лет – было принято четыре конституции: 1791, 1793, 1795 и 1799 г.

Хронология событий, предшествующих принятию Декларации, в общем хорошо известна. Хуже описаны процессы, процедуры, споры и способы их разрешения. События развивались следующим образом: король вынужден был созвать Генеральные штаты, которые начали работать 5 мая 1789 г., 17 июня депутаты от третьего сословия отделились от других сословий, провозгласив себя Национальным собранием с законодательными функциями, 27 июня Генеральные штаты официально были преобразованы в Национальное собрание, 9 июля оно было объявлено Учредительным собранием, целью которого ставилась выработка и принятие конституции. И сразу обнаружились разногласия по важнейшим конституционным вопросам, в частности о количестве палат в парламенте, о королевском вето. Стало очевидно, что быстро разработать, а тем более принять конституцию не удастся. История подтвердила это предположение: первая Конституция будет принята только через два года, 3 сентября 1791 г. Поэтому возникла идея сначала принять Декларацию как документ, свидетельствующий о единстве намерений учредительного органа и заявляющий нации о направленности характера будущей конституции. Она должна была удерживать законодателей в определенных рамках, стать камертоном для дальнейшей законодательной деятельности, задающим ей тон и направление.

Процессы создания и процедуры обсуждения текста Декларации описаны плохо, встречаются значительные расхождения. В самой распространенной версии, гуляющей по интернету и учебникам, утверждается, что для написания проекта Декларации был создан комитет, включающий аббата Сийеса, Лафайета, Мирабо, Мунье и Дюпора, затем проект, предложенный ими, творчески переработали совместными усилиями депутаты Собрания. Иные версии представлены французским историком А. Оларом, жившим в конце

XIX в., и современным болгарским профессором-историком Х.Ф. Глушковым. По каким-то пунктам их описания совпадают, но есть и значительные расхождения. Предпочтительнее выглядит рассказ Олара, который работал с первичными источниками, в основном с газетными статьями, а также с воспоминаниями и мемуарами, понимая высокий риск субъективности и aberrаций памяти авторов последних.

Короткий экскурс начну со статьи болгарского исследователя [Х.С. Глушков, 2015, № 2, с. 50–60], в которой, к сожалению, автору не удалось избежать фрагментарности и нечеткости в описании последовательности событий. Картина выглядит так. Во-первых, комитетов было два. Первый комитет был создан для подготовки проекта конституции, он состоял из восьми человек, в частности туда вошли популярные деятели Сийес, Мунье, Талейран, Ле Шапелье. Здесь я вынуждена дать пояснение, почерпнутое у Олара: дело в том, что сразу (прения открылись 1 августа) перед депутатами Учредительного собрания встал вопрос о необходимости предварить конституцию декларацией прав человека и гражданина, который дискутировался, были не только сторонники, но и противники ее принятия; бурные социальные процессы склонили в сторону позитивного решения. Комитету было представлено как минимум 20 (!) проектов Декларации. Отдельно болгарский историк выделил предложение аббата Сийеса, написавшего незадолго до этого популярнейший памфлет «Что такое третье сословие?», и предложение Мунье. Как можно понять, еще значительный проект представил Лафайет. 13 августа был создан новый комитет, состоящий уже из пяти человек. Особенность принципа его формирования заключалась в том, что авторы проектов Декларации в него войти не могли. Глушков специально подчеркнул, что Сийес из-за этого правила в комитет пяти не попал. Про других создателей проектов, которые молвой включаются в список членов комитета, он никаких комментариев не дал, но если экстраполировать принцип, то напрашивается вывод, что в нем не могли принимать участие ни Лафайет, ни Мунье. Также в статье утверждается, что на голосование, состоявшееся 26 августа, в конечном итоге были поставлены проекты Сийеса и Лафайета, первый набрал 245 голосов, а второй всего 46. Таким образом, проект Сийеса без упоминания автора оказался принятым.

Монография А. Олара заслуживает внимания и доверия в силу не только объема, свидетельствующего о фундаментальности проделанной работы, демонстрирующей обширные знания автора о предмете, но и методической тщательности, стремления соблюдать нормы и правила научного исторического исследования. Мо-

заика событий, представленная в ней, также начинается с избрания конституционной комиссии из восьми человек. По Олару, это произошло 14 июля, а 1 августа открылись дебаты по вопросу, должна ли конституция предшествовать декларации прав. 4 августа Собрание приняло положительное решение. А далее считаю полезным предоставить слово самому французскому ученому: «Существовало несколько проектов Декларации, исходивших от Лафайета, Сийеса, Мунье, также и др.; эти проекты различались между собой по форме, но совпадали по основным принципам. Двенадцатого августа Собрание назначило комиссию из пяти членов для слияния этих проектов в один; 17 августа комиссия представила доклад устами Мирабо, и этот доклад оказался очень плохо составленным. Докладчик, втайне враждебный всякой декларации, предлагал отсрочить ее до окончания выработки конституции; 18 августа вопрос был передан на обсуждение в бюро, и каждое бюро составило свой проект; 19-го Собрание приняло за основу проект 6-го бюро, который и вотировало с важными поправками, в промежуток времени от 20 до 26 августа» [А. Олар, 1902, с. 52–53]. Разительное отличие от того, что воспроизводится в многочисленных учебниках. Декларация, по справедливости, плод коллективного разума. По описанию Олара, «комитет пяти» оказался несостоятельным – он не выполнил данного ему поручения; за основу был принят проект некоего 6-го бюро.

Факт принятие, с одной стороны, емкого, с другой – сжатого и отточенного текста в наикратчайшие сроки огромным числом свободных людей, обладающих собственным мнением и политическим видением, более того, политических оппонентов, достоин удивления. И я согласна с оценкой («почти неправдоподобное явление») французского историка самой возможности, что такое могло произойти: «Это была скорее новая редакция, во многом превосходившая текст 6-го бюро и все остальные проекты. Действительно, произошло то почти неправдоподобное явление, что 1200 депутатов, оказавшиеся неспособными добиться ясных и точных выражений, когда они работали отдельно или группами, сразу находили настоящую формулировку, сжатую и возвышенную, среди шума публичных прений; текст Декларации прав был выработан в одну неделю путем импровизированных поправок» [там же, с. 53]. Олар назвал следующих депутатов, внесших большой вклад в окончательный вариант благодаря своим поправкам: Мунье (его заслуга в сильных формулировках преамбулы и первых трех статей), Ламет, Лалли-Толендаль, Талейран.

Признание естественных причин, позволивших свершиться событию, сыгравшему роль, которую невозможно переоценить, и

продолжающему свое цивилизационное влияние на современные социальные процессы, не вытесняет полностью допущения хотя бы толики чудесности. Однако, оставаясь на почве разума, следует поискать рациональные предпосылки, полезно для решения современных социально-политических проблем их исследовать и понять. Все здесь не перечислить, но некоторые важнейшие назвать стоит. Во-первых, как уже говорилось, к ним надо отнести историческую глубину традиций, связанных с основополагающими принципами, на которых предлагалось переустроить общественный порядок, в том числе нескольких интеллектуальных направлений, связанных друг с другом и возникших одновременно: признание творческой функции разума, конституирующего саму философию, учение о первоначалах познания (философия здравого смысла), которые есть у каждого человека, благодаря чему и возможно достижение общественного согласия, и теорий общественного договора, исходящих из допущения возможности построения общества на разумных основаниях.

Еще одной причиной является целостность и метафизическая обоснованность просветительского проекта, политико-правовой частью которого является Декларация прав. Для того времени данное требование было обязательным, его выполнение способствовало ее принятию и членами Национального собрания, и народами ряда стран. Включенность в целостную картину мира, где все части — онтологическая, гносеологическая, нравственная и политическая — были построены на единых метафизических принципах, легитимировало ее положения. Все просто: философская картина мира, удостоверяемая разумом, пришла на место религиозной; новое мировидение должно было быть не хуже по ключевым критериям сравнения — по целостности и полноте. Кроме того, добавились те, которые делали рациональную картину мира предпочтительней, — обоснованность с позиции разума, логичность, последовательность. Эти качества научного познания призваны обеспечить демократичность понимания полученных результатов и, как возможность, свободное и осмысленное принятие их каждым человеком.

К примеру, принцип равенства — один из краеугольных камней просветительского проекта. Но для того чтобы он утвердился в умах и сердцах как элиты, так и простаков, требовался куда более существенный и глубинный набор предпосылок, чем суждение Ж.-Ж. Руссо или даже всех философов и публицистов эпохи Просвещения. Диапазон таких ментальных опор растянут от решения Первого Никейского собора 325 г. о единосущии Бога Отца и Бога Сына (победи Арий с тезисом о подобносущии, скорее всего, история Запада пошла бы по другому сценарию) до универсальной

физики Ньютона, а между этими предельными точками располагаются и возрожденческий неоплатонизм, и герметизм (в герметической триаде, состоящей из астрологии, магии и алхимия, за принцип равенства отвечала последняя [*Р. Амбелен*, 1993, с. 287–288]), и протестантизм, устранивший деление общества на клир и мир, уравнивший всех людей перед Богом, и картезианский тезис о наделенности людей в равной мере здравомыслием, и картезианская метафизика субстанций, подготовившая почву для ньютонианства. Именно такая логика развития идей единственно возможна, поскольку земное рассматривалось как отражение Божественного: вначале в религиозной картине мира необходимо утвердить равенство Божественных ипостасей, Отца и Сына, что получило закрепление в Никео-Константинопольском символе веры, только после этого допустимо утвердить идею равенства людей перед Богом, затем благодаря философии узаконить универсальную картину мира, в которую органично можно вписать утверждение о том, что люди наделены общим (вот он принцип универсализма, или, по-другому, равенства) для всех здравым смыслом, и в конце пути развития данной дискурсивной линии дойти до политического признания равенства людей. К данной генеральной линии примыкали философские традиции, взятые из языческого культурного слоя, которые ее подпитывали и обогащали дополнительными идеями.

Иные религии – особенно мировые – также могут имплицитно нести в себе идею равенства людей. Выявляется она (и однотипные с ней) в ходе религиозной экзегезы, но полностью раскрывается ее социальный потенциал усилиями философского разума. К слову замечу, учение о естественных правах человека общепринято возводить к стоикам, и действительно можно найти высказывания, позволяющие утверждать наличие у них такового. Однако если в христианстве не было бы постулатов, позволяющих развить естественно-правовую теорию, то в стоицизме не обнаружили бы даже интенций в означенную сторону. Основание уверенности западного общества в безусловном праве человека на жизнь лежит не в стоицизме, а в ветхозаветном декалоге, подтвержденном и углубленным Христом в Нагорной проповеди. Стоицизм мог служить лишь интеллектуальными подпорками для духовных исканий элиты. В поисках же предпосылок другого уровня глубины нас должно заботить ментальное состояние еще и ее паствы, которую можно повести за собой не принуждением, а убеждением, только если у пастырей и ведомых есть общий круг смыслообразующих представлений и видений.

Еще раз отдельно выделю предпосылку, без которой обсуждаемое событие не могло состояться. Она двусоставная. Это тезис Декарта,

с которого начинается первая часть «Рассуждения о методе»: «Здравомыслие (*bon sens*) есть вещь, распределенная справедливее всего... способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения... одинакова у всех людей... а... различие наших мнений происходит не от того, что один разумнее других, а только от того, что мы направляем наши мысли различными путями и рассматриваем не одни и те же вещи» [*Р. Декарт*, 1989а, т. 1, с. 250]. И другая — собственно предложенный им метод, в котором первое правило связано с идеей интеллектуального равенства: «Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью... и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повод к сомнению» [там же, с. 260]. Чтобы в точности понять суть данного правила, необходимо рассматривать его в контексте традиции, в рамках которой осуществлялось рассуждение философа. Один из гносеологических корней ее восходит к теории припоминания (анамнезиса) Сократа—Платона. Поэтому первое правило картезианского метода следует мыслить в эзотерическом ключе: исходные истины, на которых должны строиться дальнейшие умозаключения, каждый человек может обнаружить в своей душе благодаря интуитивному акту. Таким путем в философию XVII в. вводилась идея интеллектуального равенства, обладание людьми некими общими для всех базовыми знаниями (здоровыми смыслами). А благодаря правильному единому методу люди смогут приходить к одинаковым интеллектуальным результатам. Оценка Декарта собственных предложений высока до пафосности: «...мне пришло в голову, что и науки... по крайней мере те, которые лишены доказательств и доводы которых лишь вероятны... не так близки к истине, как простые рассуждения здравомыслящего человека относительно встречающихся ему вещей» [там же, с. 257]. А значит, знатные и простаки, профи и профаны, мало того что имеют общие истины об основополагающих для жизни вещах, так еще и благодаря методу обладают возможностью получать такого рода знания, и это становится доступно каждому.

Для того чтобы интеллектуальная элита Англии, Франции и чуть позже Америки, принадлежащая к разным политическим группам и философским направлениям, на протяжении столетия вырабатывала общие принципы западного общежития, необходима была уверенность в том, что это вообще возможно. Для рационального обоснования такой уверенности и было призвано учение о здравом смысле, о самоочевидных истинах, не требующих никаких доказательств, существующих у всех людей. А трагичность исторического момента — многочисленные религиозные войны, грозившие

христианскому миру самоуничтожением, — перевели возможность в необходимость, ценностно нагруженную. Необходимо было найти способ примирения враждующих сторон: не только католиков и протестантов, но также верующих и неверующих, знати и простолюдинов. Христианская религия, распавшаяся на несколько конфессий, сама служила источником кровавых раздоров. Задачу обнаружения точек единства, «простых и бесспорных принципов», могла решить философия, но только новая философия, порвавшая со средневековой схоластикой, с ее верой в авторитеты и с возрожденческим герметизмом с его ставкой на гениев и энтузиастов, требующих веры в себя; верховным арбитром в разрешении споров должен был стать разум. Картезианский метод оказался, несмотря на кажущуюся незамысловатость, эффективным средством. Депутаты Народного собрания в августе 1789 г., как до них и представители Конгресса тринадцати американских штатов в 1776 г., мотивировались при принятии Деклараций установкой на необходимость и возможность достижения консенсуса по вопросам основоположений общественной жизни, поскольку все люди в равной мере наделены, как тогда писали, «общим для всех здравым смыслом».

Важной идейной предпосылкой Декларации, безусловно, служит теория общественного договора. Принято линейку теорий общественного договора XVII–XVIII вв. начинать с трактата Г. Гроция «О праве войны и мира». Заметным явлением в этом ряду стала работа Ж.-Ж. Руссо «Об общественном договоре». Заслуга Руссо здесь в том, что он вынес данную идею в заголовок отдельного трактата, придав ей рельефность. Это способствовало ее популяризации и позволило в общественном пространстве накрепко связать конституционализм как принцип разумного создания государства с договором между народом и политической властью. Кроме того, Руссо четко определил последовательность процессов заключения договора: вначале народ, подлинный суверен, должен договориться о принципах совместного общежития, и только затем договор заключается с властью, обязанной выполнять его условия. Дискурсивная предпосылка, позволившая возникнуть и распространиться самой идее общественного договора как источника государственной власти, в общем лежит на поверхности: две основные книги, составляющие Библию, рассказывают о завете, т.е. договоре Бога с народом и о наградах и наказаниях, которые последуют в зависимости от его соблюдения. Народ, наделяясь статусом суверена, получает и его атрибуты — субъектность и властность, которую он может частично делегировать своим представителям и социальным институтам.

Учение о том, что государство и законы есть результат договора между людьми, возникло в философии еще в V в. до н.э. Дискурсивные предпосылки, позволившие ему появиться в античной культуре, следует искать в антропоморфности греческой мифологии. В монографии «Открытое общество и его враги» К. Поппер подробно проанализировал конкретные воплощения теории общественного договора в Античности. Первыми, кто развил идею договорного характера возникновения законов, по его мнению, были софисты, но для Поппера открытым остается вопрос о персоналиях: «Неясно, кто первым выдвинул теорию о том, что законы обязаны своим происхождением общественному договору — Протагор или Ликофрон... Однако в любом случае эта теория связана с конвенционализмом Протагора» [К. Поппер, 1992, с. 112]. Значительное место в ней посвящено исследованию эволюции политических предпочтений Платона, который искусно переплел конвенционализм и натурализм: «...Платон сознательно соединил некоторые конвенционалистские идеи, в числе которых находилась даже одна из разновидностей теории общественного договора, с характерным для него натурализмом...» [там же]. Натурализм (как то, что изначально присуще человеку, обществу, космосу), представленный разными типами, ответствен за историцистский взгляд на регрессивное развитие государства, движение форм правления от лучшего к худшему.

Таким образом, по мнению Поппера, учение Платона о государстве в конечном счете нельзя в полной мере отнести к виду теорий общественного договора, поскольку оно «загрязнено» примесью натурализма. В частности, одним из его источников — и маркером — является теория припоминания, ведь в «Государстве» Сократ и его собеседники не просто договариваются о разумных правилах справедливой общественной жизни, но они обнаруживают их, как бы считывают, в собственной душе. К чистому виду можно причислить взгляды Эпикура, если судить о них по сохранным Диогеном Лаэртским отрывкам: «XXXI. Естественное право есть договор о пользе, цель которого не причинять и не терпеть вреда. ...XXXIII. Справедливость не существует сама по себе; это — договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где она заключается... XXXVI. В целом справедливость для всех одна и та же, поскольку она есть польза во взаимном общении людей; но в применении к особенностям места и обстоятельств справедливость не бывает для всех одна и та же» [Диоген Лаэртский..., 2003, с. 308]. Как видим, Эпикур считал невозможным содержательно определить справедливость вообще, дать ей универсальное, эйде-

тическое, понятие, но предложил формальный критерий, позволяющий отличить справедливое от несправедливого.

Картезианским метод, как уже говорилось выше, был включен в традицию, истоки которой следует искать в теории припоминания Сократа и Платона. Вечные истины, которые человек обнаруживает в своей душе, дарованы ему Богом, Который не может быть обманщиком. Французская Декларация прав человека и гражданина 1789 г., явившаяся итогом развития социально-философской мысли, выстроенной по лекалам патентованного метода, несет в себе тот же недостаток, что и его первое правило. Философские искания XX в. вытеснили с разных позиций идею существования непосредственного, самоочевидного знания. Достигнуто однозначное понимание, что все знание предпосылочно, но только предпосылки следует искать не в душе (разуме) человека, а в культуре. Эпистемологическая проблематика переместилась в сторону опознания их культурных форм, способов бытования и обнаружения.

Можно предположить, что Сократ и Платон сознательно использовали еще один пласт предпосылок, питающих рациональное рассуждение и направляющих его. Я хочу обратить внимание на один очень маленький фрагмент из диалога «Горгий», относимый к концу сократического этапа творчества Платона, дающий ключ к пониманию фундаментального процесса, позволившего состояться западной цивилизации. В конце длительной беседы, в которой исследовались связь блага, добродетели и справедливости, а также способ достижения знания о них, Сократ рассказывает Калликлу «прекрасное предание», автором которого является Гомер, о том, какая участь ждет злодеев и добродетельных людей после смерти. При этом он говорит о своем понимании, что собеседник может счесть повествование «сказкою», но утверждает, что сам полагает его истиной. Завершая рассказ, Сократ вновь возвращается к теме связи мифа и разума, конкретизируя ее: «Но пожалуй, мой рассказ кажется тебе баснею вроде тех, что плетут старухи, и ты слушаешь его с презрением. В этом не было бы ничего удивительного, если бы наши разыскания привели к иным выводам, лучшим и более истинным» [Платон, 1990, с. 572, 527]. Миф и разум нуждаются друг в друге, каждый получает от другого поддержку.

Данный пассаж позволяет нам подсмотреть за процессом, образно названным «переходом от мифа к логосу», в этой точке и происходит становление категориально-понятийного способа мышления, появление собственно философии. Однако почему миф сохраняется в мире, конструируемом разумом, зачем он? Поразительно точное понимание греческим мудрецом социальных и культурных процессов: новое не может утвердиться на пустом месте, или, что

еще хуже, радикально отрицая старое; новые принципы, ценности, идеи должны превзойти (именно это слово мы находим в Нагорной проповеди Христа) ветхие. Таким образом, возможно осуществление диалектики традиции и новации. Общество не сможет принять иное, если оно не будет ему хоть как-то понятно, привычно по темам, проблемам, оформлению, ходам мысли. Мифология задает общее культурное и духовное пространство для всех слоев и социальных групп общества, ее сюжеты и образы служат основаниями разума, предпосылками интеллектуальных разысканий; она питает разум проблемами, общепринятыми ценностями и правилами; она легитимирует философские построения, по-другому говоря, делает их допустимыми и возможными в глазах общественного мнения. Более того, мифология придает мощные энергетические импульсы прагматической стороне культуры, даже если она значительно секуляризирована. Но не любая мифология достойна получить прописку в разумном мире, а только прошедшая философскую экспертизу. Данный принцип отчетливо артикулирован Платоном в диалоге «Государство». Тот миф правилен, полезен для общества, когда он не противоречит разуму; он служит пропускным пунктом его вхождения в новую культуру, где ведущая роль отведена ему самому.

У нас нет прямых доказательств (писем, мемуаров, воспоминаний современников), что творцы Нового времени сознательно следовали путем Сократа. Но косвенные позволяют предполагать, что первый из них, Декарт, стремился подражать Сократу и по форме и содержательно. «Первоначала философии» Декарт заключил следующими словами: «...все мною сказанное я подчиняю авторитету католической Церкви и суду мудрейших. Я даже не желал бы, чтобы читатели верили мне на слово, я прошу их лишь рассмотреть изложенное и принять из него только то, в чем они будут убеждены ясными и неопровержимыми доводами разума» [*Р. Декарт*, 1989б, с. 422]. В традиции советской философии было однозначно оценивать подобного рода высказывания как словесные уловки, чтобы избежать обвинений со стороны Церкви и не попасть в застенки инквизиции. Очень может быть, что доля правды в таком понимании есть. Но все же, полагаю, в данном высказывании и ряде тематически близких выражена программная установка философа, который решал традиционную проблему соотношения веры и разума, философии и религии. Декарт пытался, как мог (в данном случае, надо признать, неубедительно), их примирить: религиозный пласт культуры не отвергался, и в то же время предпринималась попытка расширения плацдарма для наступления разума, надо было найти в формуле общественного устройства

правильное соотношение между этими переменными. В конечном итоге философия XVII—XVIII вв. смогла выполнить свою миротворческую миссию именно благодаря тому, что отобрала из иудео-христианской мифологии те ценности и постулаты, с которыми могли согласиться все, и пересказала их языком разума, и рационально выстроила на этом основании базовую модель человеческого мироустройства. За естественными и неотъемлемыми правами человека стоят заповеди Ветхого и Нового Заветов, но в мир западной культуры они были привнесены уже не религией, значительно себя скомпрометировавшей, а благодаря философской экзегезе.

Философия, как минимум, дважды призывалась на помощь в решении проблемы примирения и объединения людей перед угрозой разложения общества или даже взаимоуничтожения людьми друг друга. В V—IV вв. до н. э., чтобы уберечь общество от его распада на атомы под напором софистов, философия как таковая состоялась. Однако тогда ей не удалось выполнить свое предназначение: классический греческий мир был насильно разрушен и растворен в империях. Второй призыв состоялся в XVII—XVIII вв. В определенной мере он завершился триумфом — принятием французской Декларации, вошедшей в конституции многих стран. Хотя исторический процесс оформления западной цивилизации затянулся еще на несколько столетий. Во второй половине XX в. стало казаться, что все человечество, усвоив уроки мировых войн, вышло наконец на финишную прямую обретения долгожданного всеобщего мира, возможности решения межнациональных конфликтов на основе норм международного права за столом переговоров, при необходимости с участием международных организаций. Опорным документом нового мирового порядка полагалась Всеобщая декларация прав человека, принятая Генеральной ассамблеей ООН в 1948 г., прямая наследница французской Декларации 1789 г.

Запад все это время не хотел слышать обвинения в свой адрес со стороны представителей других культур в навязывании им чуждых западных ценностей, в европоцентризме. Критика считалась несправедливой, политически ангажированной, обусловленной низким культурным развитием и недопониманием. Предполагалось, что встраивание других культур в западную через образование, пользование ее научными и техническими достижениями докажет истинность ее ценностей и принципов жизни, которые естественны и разумны, поэтому необходимы. Надо только напрячь свой разум, применить правильный метод и самим обнаружить их в своей душе с ясностью и отчетливостью.

Сегодня такая позиция, по меньшей мере, выглядит наивной. Сама философия доказала несостоятельность тех метафизических

допущений, послуживших основанием признания существования «естественных», «неотъемлемых» прав человека. К ужасу, это же демонстрируют политические процессы, начавшиеся после 11.09.2001 г., в первую очередь, связанные с деятельностью радикальных исламистских группировок, которые вовлекают в террористическую деятельность большое количество людей. Симптомом осознания проблемы западной элитой служит признание, что мультикультурная политика оказалась несостоятельной, «плавильный котел» не работает. Сказанное, однако, не означает, что западные права и свободы человека и гражданина должны быть другими или что они не могут быть признаны основанием международного гуманитарного права.

Философская скрупулезность требует признать, что отказ от метафизического допущения существования беспредпосылочного, непосредственного, самоочевидного знания, служащего почвой для дальнейших рассуждений, на уровне «чистого разума» (когда средствами самого разума нельзя решить интеллектуальные проблемы определенного типа (Кант)) вновь возвращает нас к «дурной бесконечности» (Аристотель) вопрошания. В частности, правомерно задаваться вопросами, что служит предпосылками для отобранных предпосылок, что является критериями их отбора и оценки, а также откуда мы берем критерии для критериев и оценок, и т.д., и т.п. Это как воду решетом черпать. Если нет способа решения проблемы, обозначенной софистами еще в V в. до н.э., то скептицизм может торжествовать. А в ситуациях межцивилизационных и межконфессиональных споров и конфликтов мы окажемся интеллектуально абсолютно безоружными в их разрешении, в выборе той или иной позиции. И. Кант предложил перенести экспертизу и оценку того или иного учения в практическую плоскость, «по плодам их узнаете их» [Мф. 7:16, 20]. Если невозможно рассудить сами теоретические построения, — а в отношении религиозных этого сделать принципиально невозможно, поскольку их основания лежат в сверхрациональной плоскости, — то судим по практическим результатам. Приятие и использование материальных достижений западной культуры с неизбежностью должны влечь хотя бы понимание процессов, их порождающих. Рассудила сама жизнь. Таким образом, речь идет о необходимости поиска в религиях других культур и цивилизаций собственных предпосылок, позволяющих западным ценностям и принципам устройства общественной жизни стать подлинно общечеловеческими; требуется их переоснование на почве иных религий.

Итак, какие уроки можно извлечь из истории принятия французской Декларации прав 1789 г.? Любая культура построена и ор-

ганизована темами, сюжетными ходами и образами мифологии той религии, на почве которой она произросла. В светской культуре религиозная составляющая уходит как бы в «подпочвенные» слои, ее мифолгема трансформируются, приобретая разнообразные формы. Религиозные мотивы, реминисценции и аллюзии, дискурсы как формы мысли-рассуждения, навеянные культур-образующей религией, обнаруживаются благодаря философскому и научному анализу. Таким образом, связь культуры с ее материнской религиозной матрицей все равно сохраняется, при анализе и конструировании социальных процессов данное обстоятельство необходимо учитывать и использовать. Тем более это важно для общества, где религиозная культура является преобладающей. Невозможно построить общество с «чистого листа», обязательно наличие неких общих предпосылок, а они – по исторической логике (логике событий) – религиозные.

Однако, как показала та же история человечества, религии самой по себе нельзя доверить роль объединительницы и примирительницы. Эффективным средством может быть разум, институализированный как философия и наука, участвующий в организации социальных институтов и общественных практик. При этом органическая необходимость, социальная значимость морали и искусства никак не отрицаются, но и они так или иначе вписываются в современную культуру, будучи рационально осмыслены. Сама религия для руководства своей внутренней жизни нуждается в рефлектирующей и критической силе рационального мышления, в философии, дабы не скатываться в суеверие и мракобесие.

Одна из проблем, с которой столкнулся мир в третьем тысячелетии, – «размораживание» варварства. Западное сообщество перед лицом новой угрозы оказалось «стреноженным» собственными цивилизационными принципами. Оно не может использовать радикальных средств ее устранения. Новые варвары прекрасно видят эту уязвимость и используют ее. Шанс, возможно, призрачный, на смягчение данной глобальной проблемы может быть получен, если все человечество – и как целое, и как отдельные его составляющие культуры и цивилизации – выполнит такую же работу, которая была некогда проделана. Историческая задача – это подлинное принятие базовых принципов мирового общежития, а не формальное в виде политико-правовых документов; это формирование внутренней живой убежденности в их правильности, самоочевидности, необходимости. Глубина чувства убежденности, сила уверенности может быть достигнута благодаря философской экзегезе, которая обнаружит в культур-образующих религиях принципы и ценности, согласующиеся с рациональными, а значит, необхо-

димыми принципами организации добрососедского общежития. У человечества есть шанс на мирное сосуществование народов с разными вероисповеданиями, социальных общностей верующих и неверующих только в том случае, если станет осуществляться Новое Просвещение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Амбелен Р.* Драмы и секреты истории. М., 1993.
- Глушков Х.С.* «Декларация прав человека и гражданина» и начало современного французского парламентаризма // Вопросы всеобщей истории. 2015. № 2. С. 50-60.
- Декарт Р.* Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989а. Т. 1.
- Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989б. Т. 1.
- Декларация независимости Соединенных Штатов Америки 1776 г. // Соединенные Штаты Америки. Конституция и законодательные акты / Под ред. О.А. Жидкова; Сост. В. И. Лафитский. М., 1993.
- Диоген Лаэртский. Эпикур // Хрестоматия по западной философии. Античность. Средние века. Возрождение / Авт.-сост. Л.И. Яковлева и др. М., 2003.
- Олар А.* Политическая история французской революции: Происхождение и развитие демократии и республики (1789–1804) / Пер. в фр. Н. Кончевской. М., 1902.
- Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М., 1992.
- Платон.* Горгий // Платон. Собр. соч.: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. М., 1990. Т. 1.
- Яковлева Л.И.* Понятие здравого смысла и традиция его конституирующая // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. М., 2007. № 4. С. 29–49.
- Яковлева Л.И.* Иезуитский лазутчик, или Рождение сверхновой // Философские опыты. Пространство культуры: наука, политика, искусство. Вып. 5. М., 2012. С. 230–298.

ЭСТЕТИКА

О.А. Наумова*

СУПРЕМАТИЧЕСКАЯ ЖИВОПИСЬ К. МАЛЕВИЧА И ПОНЯТИЕ «НАДЕЖНОСТЬ» У М. ХАЙДЕГГЕРА: ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Супрематизм на примере философско-герменевтической интерпретации «Пейзажа с пятью домами» К. Малевича рассматривается в русле онтологизированной концепции искусства М. Хайдеггера как рефлексия по поводу потери устойчивого положения человека в мире в начале XX в. Поскольку супрематизм направлен на постижение внеэмпирических свойств предметов, то понимание беспредметной живописи в качестве трансцендентальной следует осуществлять именно в его онтологическом ключе. Автор предпринимает попытку раскрыть понятие «надежность» М. Хайдеггера в его связи с искусством. Поскольку оно с помощью подражания природе демонстрирует, в какой мере человек приближен к бытию и «надежно» укоренен в нем, то супрематическая живопись Малевича ввиду своей нереалистичности может свидетельствовать об утрате «надежности» вследствие кризисного состояния культуры при формировании индустриального общества.

Ключевые слова: супрематизм, беспредметная живопись, философская герменевтика, феноменология, понимание, интерпретация, К. Малевич, М. Хайдеггер, философия искусства, эстетика, надежность.

O. A. N a u m o v a. The suprematist painting of K. Malevich and the concept of “reliability” of M. Heidegger: an attempt of interpretation

On the example of the philosophical-hermeneutic interpretation of K. Malevich's “Landscape with Five Houses” the non-objective painting is considered in the mainstream of M. Heidegger's ontologized concept of art as a reflection on the loss of a stable position of a man in the world at the beginning 20th century. Since suprematism is aimed at comprehending the non-empirical properties of an object, the understanding of non-objective painting as transcendental should be realized precisely in its ontological mode. The author makes an attempt to reveal the concept of “reliability” of M. Heidegger in its connection with art. Since art by imitation of nature is meant to demonstrate to what extent a human being is close to being and “reliably” rooted in it, K. Malevich suprematism in view of its unrealistichness that may indicate the loss of “reliability” because of the crisis state of culture in the formation of the industrial consumer society and the desire to consolidate in relation to being.

* Наумова Ольга Андреевна – магистрант кафедры эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, тел.: 8 (981) 709-12-94; e-mail: Littlefox-15@mail.ru

Key words: suprematism, non-objective painting, philosophical hermeneutics, phenomenology, understanding, interpretation, K. Malevich, M. Heidegger, philosophy of art, aesthetics, reliability.

Супрематизм представляется одним из самых неоднозначных направлений в истории искусства. Несмотря на наличие значительного числа интерпретаций, обширных теоретических исследований в различных областях и даже теоретических трудов самих художников, беспредметная живопись и супрематизм в частности на сегодняшний день остаются актуальным предметом исследования еще и потому, что именно они стали переломным моментом и мощным толчком для развития современного искусства. Однако более столетия спустя после появления супрематизма так и не сложилось устойчивого взгляда относительно методов интерпретации и смысла отдельных произведений этого направления. Это означает, что мы все еще нуждаемся в рассмотрении супрематизма с разных точек зрения, из разных контекстов и интерпретационных стратегий, чтобы по возможности раскрыть весь потенциал этого направления искусства. В настоящем исследовании мы хотели бы предложить читателю взгляд на беспредметную живопись через оптику онтологизированной эстетики М. Хайдеггера.

Новизна нашего подхода состоит в обращении к понятию *надежности*, которое могло бы охарактеризовать предмет искусства в качестве проводника истины. Этот термин ввиду кажущейся метафоричности и иносказательности редко упоминается в текстах, посвященных философии Хайдеггера, к тому же отсутствуют полноценные русскоязычные исследования, которые могли бы выявить значение и потенциал этого понятия для эстетики. Таким образом, основным для статьи можно обозначить вопрос о возможности применения эстетической теории Хайдеггера к прикладным исследованиям, а именно к интерпретации супрематического произведения «Пейзаж с пятью домами» К. Малевича, поскольку, как нам представляется, нельзя говорить об искусстве, не подразумевая определенный эмпирический материал, к которому можно обращаться в процессе анализа. Именно рассмотрение супрематизма через призму *надежности* (*Verlässlichkeit*) как индикатора открытости бытия человеку позволяет показать новые грани понимания беспредметного искусства.

Концепция М. Хайдеггера предстает наиболее релевантной для исследования супрематизма, поскольку герменевтико-феноменологический синтез в эстетике позволяет оригинально соединить в себе наиболее значимые аспекты интерпретации данных подходов, что обеспечивает всестороннее понимание любого предмета

исследования и в особенности искусства. Слияние обеспечивается на основании того, что смысл, пронизывающий все сферы человеческой жизни, как основной объект сознания нуждается и в понимании (*Verstehen*) посредством интерпретации и истолкования, и в рассмотрении интеллектуальной интуицией.

Главной характеристикой хайдеггеровского подхода является направленность на понимание как на процесс нахождения герменевтического единства некоторого целого. Переосмысление общей герменевтической проблематики происходит не только в рамках метода познания, так что понимание приобретает более широкое проблемное поле. Здесь возникает вопрос о том, может ли философская герменевтика быть построена в качестве способа бытия человека в мире. В «Бытии и времени» Хайдеггер пишет: «Понимание есть экзистенциальное бытие собственного множественного бытия здесь-бытия самого по себе» [*M. Heidegger, 1967, S. 144*].¹ Иными словами, одной из основных специфических черт его философии можно назвать онтологизацию понимания. В онтологическом ключе понимание приводит к интерпретации чего-либо не просто в историческом или психологическом контексте, но в контексте осуществления истины бытия. Важно, что истина трактуется не как соответствие некоторого знания своему предмету, а как очевидность, выступление бытия из «сокрытости». При этом предполагается, что очевидность является условием для соответствия, но не наоборот. Именно в искусстве можно обнаружить способность истины человеческого бытия к раскрытию для зрителя во всей его полноте.

Среди прочих способов устроения истины именно искусство занимает особое место, поскольку у Хайдеггера искусство уже не так прочно связано лишь с красотой и изяществом, оно становится истиной, полагающейся в творении, свершающейся в настоящий момент в несокрытости сущего. Таким образом, художественное произведение призвано не просто транслировать зрителю некоторое сюжетное или аллегорическое содержание в прекрасных художественных формах, но выразить то, в каком отношении находится человек с истиной и бытием. Но даже искусство не может позволить истине открыться зрителю полностью, оно является лишь учреждением (*Stiftung*), т.е. отправной точкой, где берет начало спор (*Streit*) истины. Сам язык искусства, под которым подразумеваются стиль наложения мазков, выбор палитры и другие приемы, здесь принимает немаловажное онтологическое значение, становится

¹ «*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst*» [*M. Heidegger, 1967, S.144*] (перевод мой. – *О.Н.*)

посредником, с помощью которого бытие может «говорить» со зрителем. Из этого следует, что интерпретация обретает характер диалога между интерпретатором и произведением, что открывает возможности бесконечного количества различных интерпретаций, в процессе которых наряду с приростом смысла осуществляется и прирост бытия.

Искусство в качестве проводника истины указывает прежде всего на отношения человека с бытием, на то, насколько он укоренен в нем, говоря иначе, на изначальную *надежность* бытия человека в мире. М. Хайдеггер в «Истоке художественного творения» дает несколько размытое определение этого понятия: «Дельность изделия хотя и состоит в его служебности, но сама служебность покоится в полноте существенного бытия изделия. Мы это бытие именуем надежностью. В силу этой надежности крестьянка приобщена к немолчаливому зову земли, в силу этой надежности дельности она твердо уверена в своем мире. Мир и земля для нее и для тех, кто вместе с ней разделяет ее способ бытия, пребывают в дельности изделия, и никак иначе. Мы говорим «никак иначе» и заблуждаемся; ибо только надежность и придает укромность этому простому миру и наделяет землю вольностью постоянного набухания и напора» [М. Хайдеггер, 2008, с. 119]². Хотя философ связывал *надежность* прежде всего с дельностью (*Zeugsein*) изделия (*Zeuges*), на наш взгляд, значение этого понятия определено шире. Далее в тексте он пишет: «...чем чище само творение отрешено вовнутрь разверзаемой им самим разверстости сущего, тем с большей простотой вдвигает оно нас в эту разверстость, исторгая нас из обычного. И тронуться, тронуться с места, будучи послушным этому вдвиганию и исторжению, значит преобразовать все обычные связи и отношения к миру и земле и впредь оставлять про себя все свои привычные дела и оценки, чтобы спокойно пребывать внутри истины, совершающейся в творении» [там же, с. 193]³. Чтобы рас-

² «Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verlässlichkeit. Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verlässlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß. Welt und Erde sind ihr und denen, die mit ihr in ihrer Weise sind, nur so da: im Zeug. Wir sagen «nur» und irren dabei; den die Verlässlichkeit des Zeuges gibt erst der einfachen Welt ihre Geborgenheit und sichert der Erde die Freiheit ihres standigen Andranges» [М. Хайдеггер, 2008, С. 118] (А.Г. Черняков переводит термин “das Zeuges” как «утварь», мы же здесь, следуя переводу А.В. Михайлова, используем слово «изделие»).

³ «Denn je reiner das Werk selbst in die durch es selbst eröffnete Offenheit des Seienden entrückt ist, umso einfacher rückt es uns in diese Offenheit ein und so zugleich aus dem Gewöhnlichen heraus. Dieser Verrückung folgen, heißt: die gewohnten Bezüge zur Welt und zur Erde verwandeln und fortan mit allem geläufigen Tun und Schätzen, Kennen und Blicken ansichhalten, um in der im Werk geschehenden Wahrheit zu verweilen»

крыть понятие надежности Хайдеггера, необходимо указать на взаимосвязь двух сил – «мира» (“Welt”) и «земли» (“Erde”), которая описывается в «Истоке художественного творения». «Земля» предстает нам как замкнутое начало, «мир» же, в противоположность «земле», на которой основывается, стремится к открытости: «Как мир разверзающийся, он не терпит ничего затворенного. А земля, будучи землей укрывающей, склонна к тому, чтобы вбирать в себя и удерживать в себе мир» [там же, с. 153]⁴. Таким образом, *надежность* предстает нам как способ бытия «мира» и «земли» в их единстве спора, т.е. в диалектическом движении, которое в то же самое время и покоится, позволяя человеку упрочиться в нем. Определенное соотношение между «миром» и «землей» позволяет открыть просвет в бытии, которые и являются источниками для проявления истины через искусство. Именно это соотношение, если оно достаточно для проявления истины и, тем не менее, настолько устойчиво, чтобы человек мог удержаться перед развертывающимся сущим, и можно назвать *надежностью*.

О *надежности* Хайдеггер пишет также в своем эссе «Искусство и пространство», однако не называя его данным термином. Поскольку искусство – это произведение (Hervorbringen – букв. выдвигание вперед) истины в действительность, то следует говорить о нем в связи с понятием пространства (Raum), а вернее, простора (Weite), которое оно обеспечивает. Давая характеристику простору, философ выделяет два ключевых свойства. С одной стороны, «простор уступает чему-то. Он дает править открытости, допускающей, среди прочего, явиться и присутствовать вещам», а с другой «приготавливает вещам возможность принадлежать каждая своему “для чего”» [М. Хайдеггер, 1993, с. 314]⁵. Именно это противоречие, «собственное владение, свободная обширность которого впервые позволяет всякой владеющему им вещи открыться, покоясь самой в себе» [там же, с. 314] и есть *надежность*, в которой происходит осуществление мест (Orte). Подтверждение этому находим снова в «Истоке художественного творения»: «Дельность изделия, надежность, искони собирает и содержит в себе все вещи, все что ни

[М. Хайдеггер, 2008, с. 192] (А.В. Михайлов переводит “das Werk” как «творение», что, с нашей точки зрения, является несколько спорным, лучше перевести этот термин как «произведение»).

⁴ «Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlossenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten» [там же, с.152].

⁵ «Einmal gibt das Einräumen etwas zu. Es läßt Offenes walten, das unter anderem das Erscheinen anwesender Dinge zuläßt, an die menschliches Wohnen sich, verwiesen sieht. Zum anderen bereitet das Einräumen den Dingen die Möglichkeit, an ihr jeweiliges Wohin und aus diesem her zueinander zu gehören» [М. Heidegger, 1983, S. 207].

есть, каковы они ни есть». [М. Хайдеггер, 2008, с. 119]⁶. Иными словами, предназначение места, определяемого через пространство, заключается в том, чтобы удерживать просвет бытия в должной мере открытости.

Таким образом, создание и поддержание *надежности* есть основная задача места. М. Хайдеггер строго подчеркивает, что место здесь не географическое понятие, а способ существования вещей. Произведение искусства же, как он пишет, — «телесное воплощение мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам осуществляться в нем и человеку обитать среди вещей» [М. Хайдеггер, 1993, с. 315]⁷. То есть «телесное воплощение истины бытия в ее создающем месте произведении» [там же, с. 316]⁸. Отметим, что понятие телесности здесь условно. Множественные указания автора на вещьность и сотворенность художественного произведения определяют его негативно, т.е. изделие не просто как существующий физически материальный объект, но как нечто не-природное, искусственно созданное человеком, стоящее в себе самом и обнаруживающее свою дельность. «Творение отнюдь не послужило нам, как могло показаться поначалу, лишь для целей более наглядного представления того, что такое изделие. Напротив, только через посредство творения и только в творении дельность изделия выявилась» [М. Хайдеггер, 2008, с. 121, 123]⁹. Именно это высказывание и позволяет нам говорить о *надежности* в произведении искусства не просто как в материальном изделии, но как в творении (*Werk*) человека, в котором истина разверстывается в сущем. Более того, истина может открыться человеку только в творении как воплощении места, свободно, но *надежно* удерживающем в себе вещи.

Роль искусства же как проводника истины заключается в том, чтобы либо раскрыть утраченную *надежность*, либо показать, насколько человек отдален от нее. В этом и состоит интерес к опыту интерпретации, с помощью которого можно увидеть, каким образом в произведении искусства может быть засвидетельствовано

⁶ «Das Zeugsein des Zeuges, die Verlässlichkeit, halt alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt» [М. Хайдеггер, 2008, с. 118].

⁷ «Die Plastik wäre die Verkörperung von Orten, die, eine Gegend öffnend und sie verwahrend, ein Freies um sich versammelt halten, das ein Verweilen gewährt den jeweiligen Dingen und ein Wohnen dem Menschen inmitten der Dinge» [М. Хайдеггер, 1983, S. 208].

⁸ «Die Plastik: die Verkörperung der Wahrheit des Seins in ihrem Orte stiftenden Werk» [ibid., S. 210].

⁹ «Aber vor allem diente das Werk nicht, wie es zunächst scheinen mochte, lediglich zur besseren Veranschaulichung dessen, was ein Zeug ist. Vielmehr kommt erst durch das Werk und nur im Werk das Zeugsein des Zeuges eigens zu seinem Vorschein» [М. Хайдеггер, 2008, с. 120, 122].

отношение человека с бытием. При этом важно отметить, что чем решительнее художник отказывается от внешнего облика вещей, тем он «ближе в своей «непонятности» к обнаружению подлинной ситуации человека в мире» [Б. Гройс, 1980, с. 308]. М. Хайдеггер пишет: «Чем более одиноко творение, стоящее в себе самом и упрощенное в своем облике, чем полнее это творение разрешает, кажется, все свои связи с людьми, тем проще выступает в разверстость неприменное побуждение к бытию такого творения, тем существеннее раздвигается этим побуждением небывалая громадность и тем существеннее опрокидывается толчком этого побуждения все казавшееся до сих пор привычно "бывалым"» [М. Хайдеггер, 2008, с. 191]¹⁰. Именно таким, максимально неблизким и непонятным ввиду отсутствия образа и сюжета, особенно для неподготовленного зрителя, оказывается направление в искусстве начала XX в., получившее название супрематизма. Данное обстоятельство побуждает нас выбрать для анализа живопись именно К. Малевича как одного из основных представителей супрематизма в качестве не только практика, но и теоретика. Однако прежде рассмотрим основные черты супрематизма в целом.

Супрематизм, само название которого возвышало новое направление над старым, изжившим себя реалистическим искусством, уже не стремился показать мир феноменов, данных чувственному восприятию, а пытался представить модель этого мира в геометрических фигурах. Зачастую в произведениях супрематистов отсутствует и глубина, фигуры напоминают, скорее, коллаж, наложенный на бумагу сверху, чем предметы, расположенные в пространстве. Нельзя здесь не отметить некоторое сходство установок такой «трансцендентальной живописи» и феноменологии, которое позволяет подчеркнуть значение выбора именно хайдеггеровского подхода к интерпретации. Прежде мы рассмотрели понимание, относящиеся к герменевтическому аспекту его эстетики, причастность же феноменологическому полю позволяет более чутко уловить внеэмпирический контекст искусства.

Российский искусствовед А. Курбановский в своей статье «Малевич и Гуссерль: пунктир супрематической феноменологии» замечает, что «Гуссерль считал, главной философской задачей фено-

¹⁰ «Je einsamer das Werk, festgestellt in die Gestalt, in sich steht, je reiner es alle Bezüge zu den Menschen zu lösen scheint, umso einfacher tritt der Stoß, daß solches Werk ist, ins Offene, umso wesentlicher ist das Ungeheure auf gestoßen und das bislang geheimer Scheinende umgestoßen. Aber dieses vielfältige Stoßen hat nichts Gewaltames; denn je reiner das Werk selbst in die durch es selbst eröffnete Offenheit des Seienden entrückt ist, umso einfacher rückt es uns in diese Offenheit ein und so zugleich aus dem Gewöhnlichen heraus» [там же, с. 190, 192].

менологии выделить те структуры опыта и суждения, которые не могут быть подвергнуты сомнению или поставлены под вопрос даже наиболее скептически настроенным разумом. Это аналогично сформулированной Малевичем задаче супрематизма: «...конструкции плоскостей, свободных от взаимоотношений как цвета, так и формы, т.е. чистых структурных – по сути, трансцендентальных – принципов/идей, определяемых как “сохранение знака”» [А. Курбановский, 2006, с. 332]¹¹. Итак, все разнообразие изобразительных знаков в супрематизме редуцируется к простейшим – геометрическим фигурам и чистым цветам, подобно тому, как феноменология стремится редуцировать разнообразие воспринимаемого к феноменам чистого сознания: «То, что Гуссерль называл “феноменологической редукцией”, означало попытку отделить основные, конститутивные структуры восприятия от массы неопределенных, субъективных переживаний. Малевич замечает: “Конструируется система во времени и пространстве, не завися ни от каких эстетических красот, переживаний, настроений [и она] скорее является философской цветовой системой реализации новых достижений моих представлений как познание”. Супрематические картины представляли “адекватное выражение ясных данностей”: белый фон – экран бессознательного, на который островками сущностей проецировались умообразные геометрические формы» [там же]¹². В обоих случаях природный мир как бы «выключается», наблюдается переход от эмпирики к апперцепции. Позиция художника оказывается близкой к положениям не только Э. Гуссерля, но и М. Хайдеггера, согласно которому искусство не дублирует слепо внешние признаки отдельных предметов: «Но разве мы думаем, что на картине Ван Гога срисованы наличные и находящиеся в употреблении крестьянские башмаки и что картина эта потому есть художественное творение, что художнику удалось срисовать их? ...в творении речь идет не о воспроизведении какого-либо отдельного наличного сущего, а о воспроизведении всеобщей сущности вещей», – пишет он [М. Хайдеггер, 2008, с. 125]¹³. Действительно, интерпретируемый художник постарался изобразить обувь предельно обезличенно: на ней нет налипшей грязи, неопределенная обстановка вокруг не го-

¹¹ Цит. по: [К. Малевич, 2000, т. 1, с. 121].

¹² Там же, с. 150.

¹³ «Aber meinen wir denn, jenes Gemälde van Goghs male ein vorhandenes Paar Bauernschuhe ab und es sei deshalb ein Werk, weil ihm dies gelinge?», «Also handelt es sich im Werk nicht um die Wiedergabe des jeweils vorhandenen einzelnen Seienden, wohl dagegen um die Wiedergabe des allgemeinen Wesens der Dinge». [М. Хайдеггер, 2008, с. 124].

ворит ничего. Здесь важна не индивидуальность пары ботинок, а только их суть, так же как и в случае с «Пейзажем» К. Малевича.

В этом наблюдается сходство с установкой Малевича на выявление трансцендентального условия формы, прекрасного самого по себе, вместо бессмысленного копирования реальности: «Передача реальных вещей на холсте — есть искусство умелого воспроизведения, и только. И между искусством творить и искусством повторить — большая разница» [К. Малевич, 2012, с. 13]. Художник идет еще дальше вышеупомянутого В. Ван Гога, лишая изображаемое не только конкретности, но и предметности. Репрезентативные практики искусства признаются упадочными, поскольку в них художник-предметник уподобляется вору, который не способен на продуцирование чего-то нового, а лишь на копирование, нацеленное на «красивость» композиции и бессмысленный эстетизм. Ориентируясь именно на данное положение художника, супрематизм и отказывается репрезентировать видимую реальность, выражая ее в образах конкретных предметов, лишь изредка придавая цветовым пятнам очертания наличествующих вещей. Выявленное сходство важно было уловить, поскольку понимание в русле онтологизированной эстетики Хайдеггера направлено, прежде всего, на фундаментальные отношения с бытием, которые и стремится выразить в чистой форме супрематизм, иными словами, поскольку обе концепции нацелены на чистую форму, а не на репрезентацию наличного сущего. Однако, несмотря на положительные аспекты, данная концепция ставит под вопрос способность зрителя интерпретировать и понимать беспредметную живопись без определенной предзаданной установки.

Интерпретация живописи реалистических направлений, которая носит миметический характер, осуществляется, прежде всего, в модусе узнавания. Так, зритель угадывает образы, например деревьев, определенного города, понятия которых составляют содержание переживания и определяют выбор техники, композиции, цветов и т.д. В абстрактном же искусстве узнавания не происходит, поэтому и возникает «трудность», непонимание, требующее разрешения. Советско-немецкий искусствовед и философ Б. Гройс выдвигает предположение, с которым трудно не согласиться, что здесь нет новой интерпретации пространства или формы, поскольку такие произведения суть не живописные, а трансцендентальные картины, только «изображения картин» [Б. Гройс, 1980, с. 305]. Следовательно, они требуют и особого подхода к пониманию, критериев оценки иных, чем для миметической живописи.

Несмотря на то что прямое воспроизведение отсутствует, а понятие знака утрачивает определенность, подражательный характер

все равно сохраняется. Главная отличительная черта супрематизма заключается именно в том, что в нем знак подражает уже не только внешним признакам, а внутреннему порядку сущего, раскрывает его бытие, т.е. его существование в первоначальном единстве мира. «Каждое художественное произведение все еще остается чем-то вроде былых вещей, в его явлении просвечивает и говорит о себе порядок в целом, может быть, нечто не совпадающее содержательно с нашими представлениями о порядке, единившем некогда родные вещи с родным миром, но постоянно обновляющееся и действительное присутствие упорядочивающих духовных энергий в них есть», — пишет Г.-Г. Гадамер о беспредметном искусстве [Г.-Г. Гадамер, 1991, с. 240]. Так, именно наполненность энергией, обращенность к бытию разрешает проблему мимезиса и представляет основание для поиска смысла в супрематическом произведении, для его толкования и понимания в первую очередь в онтологическом ключе. Таким образом, разобрав основные моменты, относящиеся к специфике способа понимания беспредметной живописи, можно приступить к опыту анализа отдельного произведения, чтобы на наглядном материале рассмотреть искусство в качестве индикатора *надежности* — меры укорененности человека в бытии.

В качестве конкретного примера из живописи К. Малевича мы выбрали произведение — «Пейзаж с пятью домами», написанное русским супрематистом в 1932 г., однако многие выводы индуктивно могут распространяться и на весь круг произведений этого направления.

Итак, обратимся к самому пейзажу. Он написан более чем нереалистично, без использования светотени и бликов, выбранные цвета неестественно яркие и чистые. Предметы составлены из простейших геометрических фигур, их трудно связать друг с другом, они имеют очень четкие границы, привычные для зрителя воздушная или линейная перспективы отсутствуют. Предметы словно не стоят на привычной для них земле, а лишь находятся поблизости от нее, как если бы сила притяжения отсутствовала. Все это свидетельствует о полном разрыве с миметическим характером репрезентации традиционной живописи. Обратившись к онтологическому аспекту интерпретации, мы ясно видим, что, поскольку, как было сказано выше, искусство демонстрирует человеку его близость к бытию, *надежность*, то столь решительный отказ от изображения внешнего мира демонстрирует зрителю то, насколько мир художника был неустойчив и оторван от истины.

Принимая эту гипотезу в качестве рабочей, нам следует разобраться, действительно ли только живописная манера художника может свидетельствовать об утрате *надежности*. Прежде всего, попыта-

емя установить, были ли у художника какие-либо внешние причины для потери устойчивого положения в мире, для этого воспользуемся принципом герменевтического круга как части онтологии понимания. Отметим, что использование круга обусловлено принципиальной невозможностью абсолютно беспредпосылочного понимания, например, буквы могут быть опознаны как знаки, а не как пятна на бумаге только в определенном контексте или смысловом горизонте, что имеет колоссальное значение для понимания беспредметной живописи. При обращении к культурному контексту для поиска оснований интерпретации «Пейзажа» становится очевидным, что Малевич жил в переломное время не только для пережившей революцию России, но и для мира в целом, науки и прежде всего искусства. Подобно философии, закольцованной в установках позитивизма и скептицизма, искусство было «закрепощено формой натуры». Требовались кардинально новые решения для разрешения культурного кризиса, результатом поиска которых и явился супрематизм. На наш взгляд, кризисное состояние окружающего мира, в том числе духовного, могло сформировать у Малевича состояние тревожности, неустойчивости, пусть и не всегда полностью осознаваемое, но которое смогло найти выражение в данном произведении.

Рассуждая о возможных фундаментальных причинах утраты надежности в творчестве художника, можно назвать прежде всего формирование в России индустриального общества, которое на Западе уже начало вступать в свою высшую стадию развития. Научный метод, ставший гегемоном объективности, замкнутой самой на себе, подчинил своему предупреждающему наброску мира все сферы человеческой жизни, отдельные науки, быт, искусство. В этой позитивистской по своей сути парадигме все стало программируемо, исчислимо и подвержено эксперименту, размылись границы между автоматом и живым существом. В таком кибернетическом поле отношения человека и мира замкнуты научным методом, индустриальное общество стало мерой для самого себя. Человек уже не способен самостоятельно творить свою судьбу, действия его так или иначе подчинены потребностям нового научно-технического мира и потребительского общества. И этот круг не так просто разомкнуть, что и ведет к потере устойчивости в бытии, находящей выражение в новых направлениях искусства. «Человек, ослепленный борьбой за существование, самонадеянно считает, что технику он конструирует для обслуживания своих “харчевых потребностей”, что она чисто утилитарное и вспомогательное средство. Изобретенные же технические средства на самом деле изобличают условность — неподлинность — понятий

пространства и времени и демонстрируют своей «без-весной» организацией истинный смысл: «...автомобили несут предметное сознание человека не в будущее, а в беспредметность»» [А. Шатских, 2000, с. 20]. Иными словами, для Малевича именно техника также стала толчком для появления супрематизма, который изобличил бы искусственность картины мира, принятой человеком, продемонстрировал ее ненадежность. Хотя «мир техники, который поставил перед Хайдеггером ту же проблему, что и перед Малевичем, Хайдеггер понимает как мир отказа от надежности, мир бессмысленной авантюры» [Б. Гройс, 1980, с. 308], но для Малевича новый мир предстает не в пессимистическом ключе, а как новый горизонт, бесконечно открытая перспектива становления. Наука и техника у него по своему значению приближаются к искусству и признаются двигателями развития человека и культуры. Художник вполне осознавал переломный момент в истории культуры, но для него хаос состояния *ненадежности* начала XX в. был воспринят с энтузиазмом, поскольку он предчувствовал кардинальное обновление систем искусства. Снова мы наблюдаем сходство между художником и философом в осознании значения зарождения мира техники. Различие же наблюдается в их способе выражения критического состояния и путях поиска выхода из него. Таким образом, супрематическая живопись в целом демонстрирует современному зрителю из мира техники его крайнюю удаленность от надежности, призыв найти утраченное герменевтическое единство.

Несмотря на то что «Пейзаж с пятью домами» — супрематическое произведение, он написан в поздний период творчества Малевича, в котором во избежание привнесения в его работы чуждых смыслов извне художник отказывается от чистой супремности, выражающейся в цветовых пятнах, и все же формирует определенные образы из геометрических фигур. Поскольку мы можем наблюдать форму — дома — то можно предположить, что их суть, дельность, заключается именно в создании опоры, той самой утраченной *надежности*. Иными словами, как ни парадоксально, само по себе облечение цветового пятна в жестко-очерченную форму, так же как и полное отсутствие формы, выражает нехватку упорочения в мире и стремление достичь его, по крайней мере, на холсте.

Однако не только в связи со своими формальными признаками образы домов требуют от нас более подробного внимания. Поскольку «человеческое» находится уже там, где присутствует нечто рукотворное, т.е. здания, следовательно, смысл данного произведения так или иначе будет соприкасаться с проблемой человека и его места в мире — к этому выводу нас подталкивает само значение знака. Здесь также представляется необходимым упомянуть, что

большое значение в супрематизме придается цветовому решению. Поскольку традиционно небо символизирует бесконечность, мир интеллигибельных сущностей, все «возвышенное», а земля, написанная красно-коричневой краской, выражает устойчивость, все «плотское» и материальное, можно предположить, что дома, представляющие человека, находящегося на границе двух этих миров. Человек в силу своей двойственной природы всегда находится между миром небесным, божественным и земным, животным. Так, и в этом произведении можно найти отголоски этой вечной темы. Далее попытаемся сузить область значений для данного знака, добавив, что на коннотативном уровне жилые здания и другие постройки чаще всего обозначают отдельных людей. [Г. Башляр, 2004, с. 24]. Ввиду этого и всего вышесказанного можно предположить, что упрочение в мире, который враждебен и чужд человеку, должно осуществляться в рамках человеческого общества, прежде всего семейных отношений, на которые и намекает композиционное расположение и размерное соотношение домов на картине. Здесь необходимо учесть тот факт, что написание картины приходится на последний период жизни Малевича, весьма нелегкий для него по многим причинам, в частности из-за увольнения по беспартийности и ареста в качестве германского шпиона в 1930 г., а уже в 1933 г. у художника был обнаружен рак. К концу жизни он более всего стал нуждаться в поддержке жены и детей, и, возможно, по этой причине именно семья не только как основная социальная группа, но как нерушимая связь близких по духу людей стала представляться ему той опорой, которая позволяет стоять на земле твердо, изображать ее как ровный прямоугольник. Иными словами, взаимодействие значения знака и его изображения играет одну из самых важных ролей в визуальном искусстве, и именно оно позволяет проводить интерпретацию.

Нами была выявлена и аргументирована взаимосвязь *надежности* как полноты раскрытия бытия и живописных приемов и техник Малевича, в которых она находит свое выражение. Однако, не ограничиваясь интерпретацией лишь одного конкретного произведения или автора, можно сказать, что поскольку значение и смысл знаков беспредметного искусства зачастую непонятны неподготовленному зрителю и они предстают как другая, чуждая человеку реальность, то всякие супрематические произведения ставят задачу постижения недостижимого смысла, тем самым еще больше увеличивая дистанцию между истиной и познающим субъектом. То есть супрематические произведения, будучи бесконечно далекими для большинства зрителей, лишают чувства защищенности и понятности относительно человеческого положения

в бытии. Так, французский феноменолог Ж.-Л. Марион, рассуждая о живописи, пишет, что исчезновение формы изображаемого объекта приводит к автономии интенционального объекта по отношению к содержаниям сознания. Однако здесь разрыв происходит, скорее, с субъективными состояниями зрителя и художника, но то, что автор в своей книге называет «невидимым», в противовес видимому на холсте, восходит к его онтологическому пониманию и приводит, напротив, к смешению и даже сращиванию видимого с невидимым. Вследствие этих двух тенденций и определяется свойство беспредметной живописи увеличивать дистанцию между зрителем и истиной: «Эта бедность дезориентирует и тревожит сознание, в конце концов лишая его способности управляться с невидимым», — пишет Марион, подразумевая под бедностью как минимум композиции, так и отсутствие реализма. [Ж.-Л. Марион, 2010, с. 42]. Иными словами, беспредметное искусство, скорее, скрывает бытие, «затемняет» его, выражая все более нарастающее чувство утраты *надежности* бытия, невозможность открыть истину в диалоге с бытием из-за его непонятного живописного языка и стремление с помощью указания на это найти способ все-таки упрочиться в мире. Действительно, интересно, что в ходе интерпретации нам удалось выявить не только проблему утраты *надежности* в произведениях Малевича, но и увидеть в картине некоторые приемы, нацеленные на поиск возможности упрочения в мире, как, например, придание жесткой формы домам, символизм выбранных форм.

Таким образом, супрематические теоретические положения Малевича оказываются релевантными феноменологическим в направленности к чистым, наиболее структурным единицам образа и сознания соответственно, что помогает пониманию произведений абстрактного искусства, поскольку направляет интерпретацию в онтологическое русло. Для герменевтико-феноменологического анализа в ключе понимания Хайдеггера способ изображения знака, в особенности его реалистичность, оказывается немаловажным онтологическим аспектом, указывающим на близость человека к бытию. Это отношение, отражающееся в произведении искусства, находит свое выражение в понятии *надежность*, которое мы рассмотрели в русле его корреляции с живописным супрематическим произведением. В результате нашего опыта интерпретации было выявлено, что супрематический «Пейзаж с пятью домами» К. Малевича призван продемонстрировать разрыв между художником, зрителем и *надежностью*, т.е. утвержденностью в бытии, которая была утрачена вследствие культурного кризиса начала XX в. по причине развития нового типа общества, которое М. Хайдеггер назвал «миром техники».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Баилляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М., 2004.

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

Гройс Б. Малевич и Хайдеггер: Вопрос об истине искусства // «37». № 21. Л., 1980. С. 299–318. URL: https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_21

Курбановский А. Малевич и Гуссерль: Пунктир супрематической феноменологии // Историко-философский ежегодник – 2006 / Институт философии РАН. М., 2006. С. 329–336.

Малевич К. Чёрный квадрат. СПб., 2012.

Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. М., 2010.

Хайдеггер М. Искусство и пространство // Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. М., 1993.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Соч. М., 2008.

Шатских А. Малевич после живописи // Казимир Малевич. Собр. соч.: В 5 т. М., 2000. Т. 3.

Heidegger M. Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1967.

Heidegger M. Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976. Frankfurt am Main, 1983.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Е.С. Шушаков*

КОНЦЕПЦИЯ ТВОРЕНИЯ МИРА И ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ П.ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА

В статье анализируются онтологические и эсхатологические воззрения П.Тейяра де Шардена и его видение проблемы энергетического взаимодействия в физическом мире в свете христианского мировоззрения. Предлагается рассмотреть общую модель процесса космогенеза у Тейяра де Шардена и противопоставление двух энергий – тангенциальной и радиальной, его понимание последней как воплощения любви и соотношение данной интерпретации с католическим и православным вероучением. В результате анализа становится очевидно, что эсхатологические идеи мыслителя лишь частично могут соотноситься с современным теологическим дискурсом.

Ключевые слова: Тейяр де Шарден, диалог мировоззрений, религия, наука, тангенциальная энергия, радиальная энергия, биот, сегрегация, точка «Омега», креационизм, ноосфера, Святой Дух.

E.S. Shushakov. The concept of creation of the world and eschatological views in the works of Pierre Teilhard de Chardin.

In this article the author analyzes ontological and eschatological views of Pierre Teilhard de Chardin and also his perspective on the problem of energetical interaction in the physical world in the light of the Christian worldview. The author requests for consideration the general model of cosmogenesis proposed by Teilhard; his contraposition between tangential and radial types of energy; his understanding of the last like an embodiment of love; and also a correlation between this interpretation and both catholic and orthodox creed. We can see it obvious from this analysis that eschatological views of Pierre Teilhard de Chardin could only partly be relevant to modern theological discourse.

Key words: Teilhard de Chardin, dialogue between worldviews, religion, science, tangential energy, radial energy, biot, segregation, «Omega» point, creationism, noosphere, Holy Spirit.

Проблема творения мира всегда была одной из главных тем диалога религиозного и научного мировоззрения. Наибольшую значимость вопрос о творении обрел в XX в., когда научное мировоззрение приобретает максимально всеобъемлющий характер. Развитие физики, которое привело к научной революции, сделавшей воз-

* Шушаков Егор Сергеевич – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (495) 939-27-94; e-mail: heliografos@list.ru

можным создание общей и специальной теорий относительности, теории большого взрыва и квантовой механики, превратило вопрос о творении мира в главный камень преткновения между мыслителями, придерживающимися точки зрения, что появление и развитие вселенной можно описать, лишь исходя из понимания имманентных ей законов (Венский кружок позитивистов), и мыслителями, склоняющимися к гипотезам, предполагающим некую трансцендентную силу, давшую толчок к первым процессам космогенеза (например, Жорж Леметр¹). Многие религиозные философы католического вероисповедания, сочувствующие второй точке зрения, увидели выход в возврате к истокам схоластической традиции. Уже в конце XIX в., а именно с 1879 г. Римская католическая церковь объявила об официальном возвращении к христианскому осмыслению философии Аристотеля времен Фомы Аквинского, а интеллектуальное движение, возникшее в лоне Римской католической церкви в XIX в. в связи с переосмыслением многих философских категорий, получило название неотомизма. Несмотря на первые десятилетия успехов, новое философское направление вскоре столкнулось с сильным противостоянием большого числа теологов, заявлявших, что неотомизм с его попытками создания религиозно-философской картины мира, соотносимой с научным мировоззрением, превратился в оторванную от реальности спекулятивную философию. Также многие обвиняли неотомизм в крайней сложности для обычных прихожан, его неспособности дать ответы на экзистенциальные вопросы и переживания верующих.

Недовольство части молодого поколения теологов (таких, как Анри де Любак² и Г.У. фон Бальтазар³) было настолько сильно, что многие католические мыслители в начале XX в. стали искать альтернативные способы синтеза богословского понимания мира с научным. Среди теологов, наметивших иные пути преодоления конфликта между верой и научным рационализмом, одним из наиболее известных и значимых был член Ордена Иисуса Мари Жозеф Пьер Тейяр де Шарден⁴.

Говоря о проблеме творения у Тейяра де Шардена, необходимо отметить, что тейяровская концепция предполагает синергетическую и, главное, структурно-иерархичную взаимосвязь всех эле-

¹ Жорж Леметр (1894–1966) – бельгийский католический священник, философ, математик, астроном.

² Анри де Любак (1896–1991) – французский богослов, кардинал, член Общества Иисуса.

³ Ганс Унс фон Бальтазар (1905–1988) – швейцарский кардинал, богослов, член Общества Иисуса.

⁴ Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) – французский теолог, палеонтолог и философ, иезуит.

ментов космоса, всех процессов в нем⁵, и, следовательно, любой аспект его философской мысли связан с онтологией. Тейяр де Шарден во многом порывает с официальными церковными представлениями об акте творения, поэтому попытки рассмотреть его концепцию в рамках традиции, по отношению к которой он либо возвращается к более ранним взглядам, либо развивает до логического конца современные ему представления, являются невозможными. Однако, с другой стороны, Тейяр де Шарден пытается хотя бы чисто внешне, формально, оставаться в рамках того терминологического аппарата, которым пользовались на протяжении веков католические теологи⁶.

Другая особенность тейяровских текстов заключается в том, что он относится к миру не просто как к живому целому, но именно как к некоей личности, с которой можно вести диалог, которой можно признаваться в любви и даже обещать преданность: «Я благословляю тебя, Материя, приветствую, но не такой, какой они описывают тебя, ничтожной и обезображенной, — эти иерархи от науки и проповедники благочестия, — собрание, как говорят они, грубых сил и темных влечений, но такой, как ты явилась мне сегодня, в своей тотальности и истине» [*P. Teilhard de Chardin*, 1961, p. 72–73].

Излагая взгляды Пьера Тейяра де Шардена, мы будем придерживаться позиции, изложенной в основном его труде «Феномен

⁵ Он пишет в своих работах практически постоянно, например: «Повсюду, куда ни бросишь взгляд, окружающий нас универсум держится своей совокупностью. Существует лишь один реально возможный способ рассматривать его. Это брать его как блок, весь целиком... Каждый элемент космоса буквально соткан из всех других элементов: снизу он создается таинственным явлением «композиции», представляя собой как бы вершину организованной совокупности...» [*П. Тейяр де Шарден*, 2012, с. 24].

⁶ В частности Винченцо Д'Ашенци пишет: «...существует языковая проблема семантики: Тейяр де Шарден произвольно пользуется терминами, которые в средневековой философии имели другое значение. Достаточно упомянуть об истолковании веры у Тейяра де Шардена, рассматриваемой как «пантеистическая» в явном противоречии при прямом сопоставлении с персоналистским видением трансцендентного Бога, какое томистской философии дали» [*Д. Винченцо Д'Ашенци*, 2007, с. 125]. Эту же особенность тейяровской терминологии отмечает и Дитрих фон Гильдебранд, говоря: «Понятия, употребляемые Тейяром, столь знакомы многим читателям, что последние могут воскликнуть: на каком основании вы обвиняете его в отступлении от ортодоксального христианства?» [*Д. фон Гильдебранд*, 1998, с. 121]. Также об этом говорит и Анри де Любак, рассуждая об аргументации в одной из тейяровских работ «пекинского» периода: «Мы не будем вдаваться в детали самой аргументации. Для этого потребовалось бы долгое изучение, которое бы затронуло всю тейяристскую мысль. Вдобавок, доводы, предоставленные отцом Тейяром, варьируются, и их изложение также варьируется от случая к случаю, по причине адаптации его взглядов и из-за ориентации на конкретных собеседников в течение всей его жизни» [*H. de Lubac*, 1966, p. 58].

человека» (“Le Phénomène Humain”, 1946)⁷, где философ начинает построение своей концепции с общих положений, определяющих сущность явлений и их способность к взаимодействию и влиянию друг на друга. В этом смысле для Тейяра крайне важна рекуррентная связь событий в истории космогенеза. Тейяр отталкивается от научной картины мира, определяя все связи и процессы в нем как энергетические взаимодействия. Исходя из этой установки, философ приходит к выводу о фундаментальном различии двух типов энергетического взаимодействия, на которых он и останавливает свое пристальное внимание. Данные типы энергетического взаимодействия Тейяр называет тангенциальным и радиальным и, соответственно, называет виды энергий, благодаря которым осуществляется взаимодействие в космосе. «Тангенциальная энергия (*énergie tangentielle*) – энергия, связывающая данный элемент со всеми остальными элементами того же порядка» [*П. Тейяр де Шарден*, 2012, с. 51]. Под тангенциальной энергией Тейяр де Шарден имеет в виду все типы энергетического взаимодействия, наблюдаемые напрямую в виде явлений чего-либо в самом широком смысле. Тангенциальная энергия – общая физическая характеристика материальных тел в любой системе их взаимосвязи. Различные виды физической энергии есть не что иное, как проявление общей тангенциальной энергии. Даже воздействия магнитных полей или взаимодействия частиц на субатомном уровне являются проявлением тангенциальной энергии.

Иное дело – радиальная энергия (*énergie radiale*). «Радиальная энергия – энергия, влекущая данный элемент в направлении все более сложного и внутреннего сосредоточения» [там же, с. 51]. Радиальная энергия для Тейяра де Шардена является «внутренней стороной вещей» [там же, с. 38]. Именно радиальная энергия является той силой, которая приводит космос в начале его существования к движению и видоизменению, а следовательно, она и является по факту условием видоизменений тангенциальных показателей и условием для хода времени вообще.

⁷ «Феномен человека» как книга значима не только потому, что в ней Тейяр де Шарден дает систематическое изложение своих взглядов, но и потому, что она писалась в течение очень долгого времени, что оказало положительный эффект, так как он корректировал излагаемые в ней взгляды постоянно, и в итоге труд вышел однородным в плане непротиворечивости изложенных там идей, ведь предшествующие «Феномену человека» работы достаточно часто содержали противоречия друг другу факты и высказывания. Об этом пишет, в частности, и прот. А. Мень: «Сам ученый сознавал нечеткость формулировок, свойственную его ранним работам. Поэтому именно «Феномен человека» – книга, которую он дополнял и редактировал десять лет, может считаться наиболее адекватным выражением его мирозерцания» [*А.В. Мень*, 1991, с. 234].

Но наиболее интересным с религиоведческой точки зрения является тот факт, что радиальная энергия рассматривается Тейяром как энергия любви. В более ранней работе, чем «Феномен человека», в «Духе Земли» Тейяр дает дефиницию любви как энергии: «Любовь есть более всеобщая, более великая и более загадочная из энергий космоса. Как следствие столетних попыток, социальные институты локализовали её и направили во вне. Используя эту ситуацию, моралисты искали пути как её регламентировать в своих построениях, впрочем, не выходя дальше уровня простейшего эмпиризма, где сохраняется влияние концепций, базирующихся на Материи, и печать древних табу» [*P. Teilhard de Chardin*, 1962, p. 40a]. Однако, по Тейяру, любовь не просто самая сильная энергия космоса, она же и всеобщая, ведь он утверждает, что существует энергия, связывающая элементы различного порядка, и человеческая эмоциональная любовь лишь самая высокая ступень [*ibid.*, p. 41a]. В «Феномене человека» он также утверждает, что любовь – это и есть та радиальная энергия, что связывает и объединяет все мироздание [*П. Тейяр де Шарден*, 2012, с. 313], а любовь в привычном для нас понимании, в том числе и «христианскую любовь», Тейяр де Шарден трактует как форму сознания [там же, с. 369].

Сознание же для Тейяра де Шардена есть феноменальный показатель уровня радиальной энергии любого объекта вселенной, а объективный критерий определения уровня сознания – это сложность объекта, наличие в его строении весьма непростых и дифференцированных связей [там же, с. 45]. А так как радиальное и тангенциальное взаимодействие присуще всем объектам во вселенной, то получается, что одушевлено все, проще говоря, Тейяр де Шарден – панпсихист [там же, с. 41]. Он противопоставляет два мировоззренческих взгляда на сознание человека: «Сознание с полной очевидностью проявляется лишь у человека, следовательно, это единичный случай, не интересный для науки. Так, может быть, сказали бы мы раньше. Теперь мы скажем иначе: сознание проявляется с очевидностью у человека, следовательно, обнаруживаемое в этой единичной вспышке, оно имеет космическое распространение и как таковое окружено ореолом, продлевающим его в пространстве и времени беспредельно» [там же, с. 40].

Развитие жизни, по Тейяру, идет поступательно и должно привести к сознательным формам жизни, так как радиальная энергия, возрастающая в материи постоянно, ведет к все более сложным и структурным организациям, но происходит это неравномерно. Тейяр де Шарден пишет, что «в направлении, обратном эволюции, сознание качественно преломляется в виде спектра с изменчивыми нюансами, нижние границы которого теряются во мраке» [там же, с. 44]. С развитием вселенной развивается и уровень сознательной

деятельности в ней, также увеличиваются количественно и качественно интеграционные процессы. Оживляя всю природу, он применяет к описанию природных явлений биологическую терминологию, используя два основных понятия: сегрегация (*ségréation*) и фила (*phylum*). Так как первый термин относительно редко встречается в «Феномене человека», но появляется в других работах Тейяра де Шардена, то для того, чтобы его охарактеризовать, обратимся к одному из его биографов и сторонников тейярдизма — Анри де Любаку. Он, говоря о теодицее в рамках тейярдизма, характеризует термин так: «Для тейярдистского языка это ключевое слово, обозначающее аналогичную иерархичность, которое должно согласовать непорочность творения Божьего с тем, что является реальной альтернативой, то есть с риском испорченности. Это то, что является коррелятом слова “агрегация”, это — сегрегация» [Н. de Lubac, 1966, p. 103]⁸. Сегрегация происходит практически на всех уровнях бытия, не только на биологическом, но «есть геологическая сегрегация, космическая сегрегация и духовная сегрегация» [ibid.], причем на духовном уровне в ней начинают проявляться ранее также присутствовавшие, но не игравшие существенной роли аспекты. В частности, речь идет о трех из них: «1) изначальное единство Всего (и поэтому сосуществование, как минимум, радикальное с ним навсегда); 2) тенденция к последующему разделению, к обособлению, к принесению в жертву многих вещей ради установления Всего, к реализации прогресса в деле обособления; 3) наконец, движение не к точке индивидуального растворения, но к общине более строгой со всем обновленным, к более малой, но к более очерченной, более гомогенной, более организованной. И эти различные составные части в процессе фундаментальной сегрегации, где Жизнь выделяется вовне Космосом (подобно тому, как из семени вырастает дерево), называются соответственно: любовь к миру, жертва, формирование Тела Христова» [ibid., p. 106]⁹.

В результате сегрегации различные эволюционные направления в развитии, несущие в себе потенции для дальнейшей эволюции, превращаются в упорядоченные очерченные линии, филы [П. Тейяр де Шарден, 2012, с. 117]¹⁰. Филы — это биологические

⁸ В данном контексте слово «испорченность» является переводом слова “*damnation*”, что вообще переводится как «проклятие», но нам кажется, что это стилистически лучше.

⁹ Нетрудно заметить, что если два первых принципа еще можно предположить как действующие на всем многообразии физических явлений, то третий принцип явно нигде не проявляется, кроме высших форм жизни. Это несоответствие в рамках его тейярдизма легко снимается, так как он не разделяет живое и неживое, кроме как по критерию усложнения материи.

¹⁰ Причем этот термин в научных трудах Тейяра является превалирующим, в качестве примера можно привести начало одной из его ранних работ “*Sur l'Apparence nécessairement discontinue de toute série évolutive*” 1926 г. и множество других.

общности, имеющие общее направление в развитии. Филой может быть и вид, и род, и даже тип [там же, с. 117]. При этом для того, чтобы филы отделялись друг от друга, они должны в разные временные промежутки ответвляться одна от другой. Например, была общая фила позвоночных, потом из нее произошли две филы — рептилий и млекопитающих, в млекопитающих, идя по общему вектору развития, снова будут образовываться новые филы и отделяться те, которые идут по другому вектору. В рамках фил существуют группы, которые Тейяр де Шарден называет «биотами». Он характеризует биоты (Biote) так: «Под этим я подразумеваю мутовочную группировку, элементы которой не только родственны по рождению, но и, кроме того, поддерживают и взаимно дополняют друг друга в борьбе за существование и распространение» [там же, с. 130]¹¹. Биоты создают ту тангенциальную подготовку в органической среде, которая необходима для формирования тех популяций особей, которые будут нести в себе зачатки новых фил. В качестве примера биоты Тейяр приводит плацентарных млекопитающих. Когда в среде биоты окончательно формируются популяции, из которых произрастают новые филы, то эволюция делает новый виток.

Развитие, с точки зрения Тейяра, представляет собой поступательные медленные изменения, и это согласуется с общими представлениями биологии и геологии, но самые важные изменения все-таки представляют собой определенного рода революцию. Тейяр де Шарден — сторонник теории биологических «скачков» [А.В. Мень, 1991, с. 237]. Он утверждает, что в эволюции материи существуют своего рода определенные прерывные этапы развития той или иной эволюционной линии, после которой начинается ее разделение на две другие линии. Эти самые скачки происходят не постоянно и, как правило, не являются причиной появления того или иного вида, той или иной новой формы существования материи вообще, а дают начало лишь наиболее важным этапам ее развития и происходят при достаточном накоплении радиальной энергии в той или иной филе, но при этом далеко не каждая фила

¹¹ Однако следует помнить, что нахождение биоты еще не ведет к определению тех видов, которые станут началом для новой филы. Тейяр всегда отмечал, что найти «зачаток» филы — самое сложное для современной ему биологии, и понимал, что это самое уязвимое место для критики, вот что он пишет, говоря о полемике с креационистами: «Одно из основных возражений, которое стандартно делается в отношении трансформизма, заключается в том, что по факту эволюционные цепочки, конструируемые Палеонтологией, целиком располагаясь в органической последовательности, существуют, как бы подвешенные в воздухе, без привязки к общему корню: типы, через которые происходит переход между филами (или, если угодно, возникновение фил) являются всегда неизвестными. Нет видимых промежуточных форм, говорят креационисты; значит — нет эволюции!» [P. Teilhard de Chardin, 1958, p. 161].

способна породить «скачок». Такие быстрые качественные скачки он сравнивает с кипением воды: в пределах от 0 до 99° вода не кипит, в то время как при температуре 100° вода начинает изменять свою структуру для наблюдателя практически по всем тангенциальным параметрам [П. Тейяр де Шарден, 2012, с. 187]. Согласно тексту «Феномена человека», можно выделить шесть основных скачков: первый этап — само появление мира [там же, с. 29], второй — появление первых сложных структур [там же, с. 55], третий — появления жизни [там же, с. 65], четвертый — появление разумного сознания [там же, с. 180], пятый — полное развитие ноосферы [там же, с. 217–276]¹² и шестой — вхождение в так называемую точку «Омега» (point «Oméga») [там же, с. 341]. «Омега» Тейяра представляет собой высшую концентрацию радиальной энергии уже в нематериальной сфере. Для ее характеристики лучше всего подходит термин «эмерджентный», хотя сам Тейяр не употребляет данное определение в отношении «Омеги». Почему мы считаем данную характеристику правомерной? С позиции философа, каждый предшествующий «скачок» сохраняется в предыдущем, сознание невозможно без живых организмов, последние нельзя представить без сложных структурных связей материального в себе, а точка «Омега», в свою очередь, не может существовать без сознательного компонента, поэтому «Омега» личностна¹³. Но так как появление личности есть не один скачок, а множество скачков сразу, то должно происходить сохранение не только факта сознательности, но и интеграция всех сознаний в точке «Омега»: «Более глубокий, чем все его лучи, сам фокус нашего сознания, вот то существенное, что должна вернуть себе Омега, чтобы быть действительно Омегой» [там же, с. 361]. И далее: «Из этого следует неизбежный вывод, что сосредоточение сознательного универсума было бы немислимым, если бы одновременно со всей сознательностью, он не собирал в себе все отдельные сознания, при этом каждое сознание продолжает сознавать себя в конце операции, и даже — это требуется хорошо усвоить — каждое из них становится там больше собой и,

¹² В работе “L’Energie humaine” 1937 г. Тейяр говорит еще о таком состоянии Ноосферы, как «Теосфера»: «Следующая метаморфоза, последняя, не происходила ли она вплоть до сегодняшнего дня, от зарождения христианской любви: соединение сознания «Омеги» и сердца Ноосферы, — движение окружностей к общему центру: явление Теосферы?» [ibid., 1962, p. 198a].

¹³ Проблема сохранения достигнутых свойств в процессе развития подробно рассматривается в эссе «Как я верую» (“Comment je crois”, 1934). Эта проблема затронута, например, и в «Феномене человека»: «Эволюция, признали и допустили мы, — это восхождение к сознанию. Это не оспаривается даже самыми яркими материалистами или, по крайней мере, последовательными агностиками, гуманистами. Значит, эволюция должна достигать кульминации впереди в каком-то высшем сознании» [П. Тейяр де Шарден, 2012, с. 305].

значит, тем больше отличается от других, чем больше оно приближается к ним в Омеге» [там же, с. 309]¹⁴.

Пытаясь обосновать тезис о личности «Омеги», Тейяр в работе “L’Energie humaine” («Человеческая энергия») приводит следующее рассуждение: «Но здесь, в этой точке, кажется, проявляется противоречие. Личностный Центр материи суммировал в себе сущность наших личностей: он только сейчас полностью определился перед нашими глазами как универсальный пленяющий очаг, признаваемый необходимым для того, чтобы питать рост Ноосферы. Но вот являются ли эти характеристики несовместимыми друг с другом? Может ли универсальное быть также личностным? Можно ли взаимодействовать как личность с иной личностью (так, чтобы быть объединяющимися в одну) именно без импульсов деперсонализироваться, то есть упраздниться? Двойная трудность, решением которой будет завершено освещение фундаментальных законов Энергии Человечества» [*P. Teilhard de Chardin*, 1962. P. 177a]¹⁵.

Осветив эти проблемы, Тейяр пытается дать ответы на них. Он считает, что идеи о «безличности» ноосферного центра не выдерживают последовательного рационального анализа [*P. Teilhard de Chardin*, 1962, p. 178a], однако причины устойчивости таких представлений кажутся ему коренящимися больше в психологической настроенности людей, чем в их рациональной и логической аргументации: «Идея, что универсальное находится в оппозиции личностному, вообще столь распространенная в наши дни, по-видимому, проистекает из неконтролируемого сознанием восприятия факта “личности” лишь во взаимодействии между индивидуальностями — и еще из науки из-за современных открытий многочисленных диффузных единиц энергии и Материи, из-за которых, как мы говорили это выше, может показаться, что мы наблюдаем стабильную и завершенную форму в Целом» [*ibid.*, p. 177a]. Нужно помнить, что Тейяр — натуралист и что для него как для биолога совершенно естественным кажется то, что сознания, оставаясь индивидуальными, образуют сознание, собирающее свойства всех предыдущих и не сливающееся с ними, подобно тому как клетки организма, будучи живыми и часто автономными, в общем подчинены тому единому сознанию организма, которое возникает из-за

¹⁴ Эту черту подмечает и С.Г.Семёнова: «...до человека речь шла о подъёме сознания, теперь же этот общий подъём выражается в подъёме сознаний» [*С.Г. Семёнова*, 2009, с. 361].

¹⁵ О том, что Омега никогда не сливается с какой-то личностью конкретно, но существует всегда как автономная независимая личность, хоть и имеющая свойства всех других личностей, Тейяр повторяет практически постоянно: «Центр всех центров, так что как “над-центр” усваивает их, Личность, отличная от всех прочих личностей, так что она объединяет в себе их» [*P. Teilhard de Chardin*, 1962, p. 180a].

их взаимодействия. Он спрашивает: «Или почему будет необычным то, что Вселенной необходимо иметь центр как результат возрастания упорядоченности в виде единого сознания, подобно тому как целостность последнего частично отражена в индивидуальном сознании» [ibid., p. 177a].

Теперь, когда нам становится понятна «эмерджентность» «Омеги», возникает вопрос о коррелирующей силе развития мира, которая ведет его к восхождению в «Омеге». Мир, становящийся сохраняющей личностью универсальной сущностью, представляемой Тейяром как христианский Бог [*H. de Lubac*, 1966, p. 80], не имеет внешней на то причины, и Тейяр как представитель католического богословия отказывается принимать чисто внутренние потенции материи к развитию [*П. Тейяр де Шарден*, 2012, с. 36], по крайней мере, формально. Но между тем Тейяр дает ей следующие характеристики: «Автономность, наличность, необратимость и, значит, в конечном счете трансцендентность – четыре атрибута Омеги» [там же, с. 322]. Эти четыре характеристики, на первый взгляд, не сочетаются со всем вышесказанным, но, по тейяровской логике, это объясняется так: «Последний член ряда, он вместе с тем вне ряда. Он не только венчает, но и замыкает. Иначе сумма будет меньше самой себя и окажется в органическом противоречии со всей операцией. Когда, выходя за пределы элементов, мы начинаем говорить о сознательном плюсе мира, то недостаточно сказать, что этот последний возникает из подъема сознаний, следует добавить, что вместе с этим возникновением он уже возник» [там же, с. 322]¹⁶.

Таким образом, Бог как абсолютная форма сложности мира, которая достигается в процессе исторического развития во времени и пространстве, с точки зрения Тейяра, существует всегда, ибо его существование обуславливается не столько актуализацией его из материального мира, сколько самим фактом, что такая актуализация возможна¹⁷.

Теперь мы можем представить себе схему творения в общем виде. Тейяр помещает Бога в точку «Омега», точку высшего высво-

¹⁶ Правда, в силу формально-логического противоречия будет трудно сказать что-то определенное об абсолютной трансцендентности Омеги. Так, например, Анри де Любак пишет: «Следует отметить, что один или два раза Отец Тейяр де Шарден утверждает, в контексте точки “Омега”, что она частично трансцендентно и частично независима от Эволюции, которая завершается в ней» [*H. de Lubac*, 1966, p. 80].

¹⁷ Хотя, по Тейяру, она и неотвратима, так как коллективное человеческое сознание, ноосфера, обязательно в процессе своего развития будет вынуждено принять Бога: «Сумев в большей степени овладеть собой, Дух Земли обнаруживает жизненно важную нужду обожествлять: через универсальную Эволюцию Бог появляется в наших умах более великим и более необходимым, чем когда бы то ни было» [*P. Teilhard de Chardin*, 1962, p. 53b].

бождения радиальной энергии и конца света. Получается такая парадоксальная ситуация, при которой «что-то» происходит, из отрицательного несуществующего небытия появляется творящееся, становящееся миром, миром возрастающим, бытие, которое в своем развитии избавляется от всего тангенциального, оставляя в себе лишь радиальное, так как вселенная не теряет радиальный опыт, а конденсирует его, то все эпифеномены проявления радиальной энергии, в том числе воля, личность, сознание, сохраняются и в точке «Омега». Поэтому точка «Омега» будет личностной, но точка «Омега» – вне времени. То есть Бог есть всегда, даже до того момента, как он полностью высвободится из материи в виде радиальной личности, и этот несуществующий, но творящийся Бог как уже вневременно существующий и запускает процесс творения в чистом небытии, в котором он еще не существует как конечный процесс самосотворения из ничего. В этом смысле Бог тейярдизма есть и творение и творящее ничто в качестве антипода творящемуся, которое творится для Эсхатологии, где Бог проявляется как сотворенный, но во всех воплощениях всегда личный, так как он есть продукт чистой радиальной энергии.

Однако тут следует помнить, что личность Бога, по Тейяру де Шардену, есть лишь результат энергетического взаимодействия, а сама божественная сущность представляет собой безличную, с точки зрения человека, любовь. Если сознание есть лишь радиальная энергия, а последняя есть любовь в деантропологическом смысле, то в своем редуцированном первоначальном виде любовь будет безличная. С точки зрения католического учения о Троице, идущего еще от Блаженного Августина и предполагающего психологическую интерпретацию отношений трех лиц Троицы, воплощением настоящей и чистой любви, а именно любви между Отцом и Сыном является Святой дух¹⁸. С этой точки зрения, утверждение о любви как энергии тварного мира является для католицизма малоприемлемым. Об этом, в частности, пишет Дитрих фон Гильдебранд, один из наиболее последовательных и непримиримых критиков Тейяра де Шардена [*Д. фон Гильдебранд*, 1998, с. 110]¹⁹. Для

¹⁸ Подробнее это учение можно рассмотреть в таких работах Августина, как «О символе веры» и «О Троице», оказавших огромное влияние на католическую богословскую традицию и на развитие христианства вообще.

¹⁹ Дитрих фон Гильдебранд в своей полемической статье утверждает, что христианин, описывающий любовь как энергетическое взаимодействие, вообще не испытывал данного чувства. Стоит отметить, что далеко не все исследователи жизни и творчества П. Тейяра де Шардена согласились бы с этим утверждением: «Для Тейяра слова “Любовь есть энергия” не являются делом принципа, теории или убеждения, это скорее дело живого и экзистенциального опыта. Его вера в Бога, *unum necessarium*, благоговение перед Святой Девой – конкретным воплощением вечной женственности – приверженность идеи Материи, исполненной божественного присутствия, а также его увлеченность женщинами – все это побуждало

иллюстрации оторванности представлений Тейяра де Шардена он приводит свое воспоминание о публичной беседе с последним: «После оживленной дискуссии, во время которой я отважился на критику его идей, я имел возможность поговорить с ним лично. Когда наша беседа коснулась бл. Августина, он недовольно воскликнул: “Не говорите мне об этом несчастном человеке, он все испортил, введя понятие сверхъестественного”» [там же, с. 101–102]. Исходя из неприятия Тейяром де Шарденом деления мира на естественное и сверхъестественное, становится очевидным, что его интерпретация божественной любви как безличной энергии никак не соотносится с принятой в католицизме интерпретацией божественной любви как Святого Духа, который представляется отдельной личностной ипостасью.

В православной традиции онтологические воззрения Тейяра де Шардена не могут быть приняты целиком, хотя и может показаться, что они более приемлемы, что объясняет интерес конкретных православных священнослужителей к Тейяру де Шардену²⁰. Любовь, согласно православному вероучению, исходит от всех трех лиц Троицы и может трактоваться как общая божественная энергия, без привязки к определенному лицу Троицы [*Иларион (Алфеев)*, 2008, т. 1]. Однако стоит отметить, что, во-первых, божественная энергия, через которую Бог воздействует на мир, также трактуется как относящаяся к божественному, а не тварному, а во-вторых, божественные энергии совечны божественной сущности [там же, 2008], в то время как у Тейяра взаимодействие радиальной и тангенциальной энергии является уже фактом, происходящим во времени, хоть и в самом начале творения мира.

Также можно сказать, что Бог в тейярдизме воспринимается как эпифеномен от развития ноосферы, иначе говоря, индивидуальные сознания для него являются такими же его составляющими, как клетки организма человека для его организма. А следовательно, встает вопрос об апокатастасисе и об индивидуальном взаимодей-

его к открытию энергийного центра. Бог как начало всякого бытия и первопричина всех причин не руководит вторичными причинами. Одной из таких вторичных причин для Тейяра было женское присутствие подле него. Для происхождения его творческих сил была необходима любовная привязанность. Любовный опыт с Маргаритой стал для него источником новых идей, появившихся в его значимых статьях времен войны, и среди них остается немеркнувшей идея Вечной женственности» [*Bosco Lu*, 2004, р. 202].

²⁰ Помимо многочисленных статей на электронных ресурсах, посвященных разбору и рецепции идей Тейяра де Шардена, можно назвать прот. А. Меня, напрямую указывавшего на влияние идей этого мыслителя на его собственные, и Е. Струговщикова, выпустившего монографию, посвященную общим моментам в тейярдистском учении и православной вероучительной традиции. Также стоит отметить большое влияние Тейяра на представителей современного русского космизма, таких как С.Г. Семёнову, И.М. Борзенко и др.

ствии Бога с отдельной человеческой личностью, а не с человеком как биологическим видом.

В заключение стоит сказать, что Пьера Тейяра де Шардена как мыслителя стали с большой осторожностью адаптировать к католическому дискурсу уже после второго Ватиканского собора²¹, однако цельного направления мысли, воздвигнутого на его концепции, нет и, как можно видеть, не может быть. Несмотря на все новаторские идеи, которые продолжают оказывать влияние на развитие философской и религиозной мысли, его онтологические представления абсолютно не сочетаются с базовыми представлениями католического и ортодоксального вероучений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Америка. Иезуитский обзор. 2017 // URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2017/11/21/will-pope-francis-remove-vaticans-warning-teillard-de-chardins-writings>

Ашенци Винченцо Д. От запрещенного иезуита к признанному иезуиту // Тейяр де Шарден и Павел Флоренский: Наука и вера в диалоге. Пиза. 10–11 декабря 2004. СПб., 2007.

Бабосов Е.М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Минск, 1970.

Гильдебранд Д. фон. Тейяр де Шарден: на пути к новой религии // Новая Вавилонская Башня / Пер. с англ. и нем. А.И. Смирнова. СПб., 1998.

Иларион (Алфеев). Православие. 2008. Т. 1 // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iarion_Alfeev/pravoslavie-tom-1/6_4_6 (дата обращения: 09.04.2018).

Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. I. Истоки религии. М., 1991.

Семёнова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб, 2009.

Струговщиков Е. Тейяр де Шарден и православное богословие. М., 2004.

Тейяр де Шарден П. Размышления о первородном грехе // Божественная Среда: Сб: пер. с фр. М., 2003 (*Teilhard de Charden P. Réflexions sur le péché originel Comment je crois.* P., 1969).

Тейяр де Шарден П. Феномен Человека / Пер. с фр. М., 2012 (*Teilhard de Chardin P. Le Phénomène humain.* P., 1958).

Bosco Lu. L'Amour comme Énergie chez Teilhard de Chardin. L'éternel féminin // Nouvelle Revue Théologique. 2004. 2. Т. 126). P. 177–203.

Lubac H. de. Teilhard missionnaire et apologiste. Toulouse, 1966.

Lubac H. de. Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs. P., 1977.

Teilhard de Chardin P. Sur l'Apparence nécessairement discontinue de toute série évolutive // La vision du passé. P., 1958.

Teilhard de Chardin P. La puissance spirituelle de la matière // Hymne de l'univers. P., 1961.

Teilhard de Chardin P. L'Énergie humaine // L'Énergie humaine. P., 1962a.

Teilhard de Chardin P. L'Esprit de la Terre // L'Énergie humaine. P., 1962b.

²¹ Этот процесс продолжается до сих пор. В ноябре 2017 г. на заседании Папского совета по культуре было отправлено на рассмотрение папе Франциску прошение о снятии «предупреждения» с некоторых работ Тейяра де Шардена [Америка. Иезуитский обзор, 2017].