

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Сибирский государственный университет науки и
технологий имени академика М. Ф. Решетнева»

На правах рукописи



Наумов Олег Дмитриевич

СТАНОВЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ РАЗЛИЧИЯ В ДИСКУРСАХ
КЛАССИЧЕСКОЙ И МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЙ

Специальность – 09.00.01 Онтология и теория познания

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор филос. наук, доцент

Круглова И.Н.

Красноярск – 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Экспликация оснований метафизики Различия в дискурсе классической философии.....	12
1.1. Метафизика Тождества и метафизика Различия как способы вопрошания о бытии: метафилософский анализ.....	12
1.2. Жест – Забвение – Слово: стратегии вопрошания о бытии в архаическом мифе.....	31
1.3. Казус Платона: онтология как оноματοлогия.....	48
Глава 2. Концептуализация истоков метафизики Различия в дискурсе мистицизма.....	74
2.1. Антропологические основания богословско-мистического поворота в именовании бытия.....	74
2.2. Мистический поворот в философии раннего модерна: критика классической онтологии Тождества.....	99
Заключение.....	112
Список литературы.....	116

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Необходимость осмысления трансформации философского знания, случившейся во второй половине XX – начале XXI веков – одна из главных причин непрекращающегося интереса к так называемой постнеклассической философии. Важно отметить, что в пространстве отечественной социально-гуманитарной мысли пик этого интереса, в силу определенных социально-культурных причин, пришелся на середину 90-х годов минувшего века и продолжает сохранять устойчивые позиции. Внимание к заявленной проблематике позволило не только маркировать философскую мысль второй половины XX века в качестве «постмодернистской» мысли, но и существенным образом пересмотреть устоявшиеся взгляды на саму философию, ее назначение, механизмы развития, роль в жизни общества. В настоящее время осмысление многообразия философских проектов рубежа XX-XXI веков характеризуется развитием в следующих направлениях: 1) экстраполяция ключевых интенций, фундирующих основные философские проекты второй половины XX века за пределы самой философии с вовлечением в заявленное обсуждение представителей искусства и науки, способствующих размытию дисциплинарных границ философии; 2) концептуализация характерных черт и особенностей указанных проектов с целью репрезентации наличного концептуального многообразия в качестве единой самостоятельной традиции постметафизического философствования.

Однако указанные направления рефлексии по поводу постметафизики не столько проясняют, сколько затемняют ее природу за счет неоднозначности определения базовых концептов. Кроме того, дискурсу о постметафизике присуща некоторая степень «мифологизации» собственных оснований, благодаря чему в отношении него продуцируются ряд устойчивых предубеждений. В частности, постметафизическая традиция воспринимается в качестве противницы всякой метафизики и самой философии. Это обстоятельство, безусловно, затрудняет процесс объективного понимания сущности данной традиции

философствования, а также выявления ее предпосылок и истоков. Кроме того, сравнительная молодость постметафизической традиции, ее жанровое своеобразие, а также обстоятельства актуализации в пространстве отечественной интеллектуальной среды, характеризующиеся определенным отрывом от реальных сопутствовавших ей культурно-исторических событий, также не способствуют адекватному восприятию и применению ее концептуального и методологического арсенала в решении коренных мировоззренческих проблем современности.

В качестве концептуального предуведомления к работе отметим, что постметафизическая традиция философствования ассоциируется нами с такой стратегией философского вопрошания о бытии, как метафизика Различия, традиционно противопоставляемая исследователями классической метафизике Тождества. Под последней мы понимаем стратегию, акцентирующую свое внимание на выявлении и концептуализации абсолютных первоначал бытия. В этом смысле, основная задача, решаемая в рамках данной стратегии, заключается в том, чтобы подвести к единому основанию все то, что на первый взгляд воспринимается в качестве хаотичного опыта случайного. Именно такой постановкой задачи самоконституируется классическое философское знание, отождествляемое с метафизикой. Отличительной чертой метафизики Тождества является то, что она не проблематизирует искомое первоначало, полагая его в качестве самоочевидного и самотождественного основания, репрезентирующего себя посредством бинарных оппозиций: бытие-небытие, субъект-объект, единое-многое. Именно этот тезис подвергается сомнению в рамках постнеклассической традиции философствования. Ее основное возражение заключается в том, что всякая бинарная оппозиция не является предельным первоначалом: первое неизбежно остается позади в качестве удерживающего и обуславливающего существования всякой пары начала. В результате, артикулируемое постнеклассической традицией начало – это Различие, функционирующее и само-себя-скрывающее между всякой наличной парой, предшествуя ее появлению. Важно отметить, что Различие, о котором идет речь, не тождественно

классической интерпретации данного концепта, рассматривающей его в связи с доминирующим концептом «Тождества». Специфика постнеклассической интерпретации Различия заключается в том, что это начало выводится за рамки тождества и мыслится в качестве самодостаточного онтологического основания, которое открывается не как сущность, а как не-сущность всего. В результате, фундированная принципом Различия стратегия философского вопрошания о бытии – метафизика Различия – представляет собой такой интеллектуальный проект, в котором противостояние классической философии оборачивается не столько переходом от одного к другому, сколько альтерацией интенций первой. В этом смысле, метафизика Различия является не столько онтологическим следствием, сколько сокрытой предпосылкой метафизики Тождества. Она реализует себя в рамках историко-философского процесса, с одной стороны, в качестве непосредственной наследницы классической традиции, с другой – в качестве ее рефлексивной обвинительницы, приходящей к парадоксальной констатации: метафизика указывает на собственную невозможность и одновременно продолжает себя в сторону большей правдоподобности. Таким образом, постметафизическое Различие – это такой принцип, который обнаруживает неизначальный характер всякой наличной предельной дихотомии, выступающей в качестве следствия некой имплицитной логики, скрывающей собственные основания и выводящей свое производное в качестве первоначала. В этом смысле судьба Различия заключается в том, чтобы всегда оставаться «за кадром» в силу собственной динамичности: будучи всегда только производительным, оно не может быть обнаружено как результат собственной производительности¹.

Постановка проблемы исследования. Проблемная ситуация заключается в том, что динамичный принцип Различия, артикулированный постметафизической традицией философствования в действительности обнаруживается уже в рамках классической традиции философствования, выступая в качестве ее сокрытого основания. Каковы причины этого онтогносеологического забвения,

¹ Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию / Д.Э.Гаспарян. – М.: РОССПЭН, 2011. – С.376.

проблематизирующего процесс репрезентации и концептуализации Различия в качестве метаоснования всякой философской стратегии вопрошания о бытии?

Степень теоретической разработанности темы исследования.

Концептуализация метафизики Различия в качестве самостоятельной стратегии философского вопрошания о бытии является одной из центральных проблем современного этапа развития онтологии. Среди современных отечественных авторов, занимающихся решением этой проблемы, следует выделить Автономову Н. С., Борисова Е. В., Гаспарян Д. Э., Гурко Е. Н., Доманова О. А., Дробышева В. Н., Дьякова А. В., Евстропова М. Н., Ильина И. П., Инишева И. Н., Круглова В. Л., Круглову И. Н., Мёдову А. А., Мотрошилову Н. В., Протопопову И. А., Фурс В. Н., Чубарова И. М.

Концептуализации принципа Различия в контексте постметафизической традиции философствования посвящены труды Адорно Т., Бадью А., Батая Ж., Беньямина В., Бланшо М., Гваттари Ф., Декомба В., Делёза Ж., Деррида Ж., Кристевой Ю., Лакана Ж., Малабу К., Нанси Ж.-Л., Фуко М., Хайдеггера М.

Анализ классической онтологии был дополнен реконструкцией ее антропологических оснований благодаря работам Афанасьева А. Н., Жирара Р., Леви-Стросса К., Лосева А. Ф., Ойзермана Т. И., Сёмушкина А. В., Фрейда З., Шталь И. В.

Исследования, посвященные анализу мистической традиции философствования, представлены работами архимандрита Киприана (Керн), Зильбермана Д., Лосского В. Н., Мейендорфа И., Соколова И. И., Флоровского Г. В., а также англиканского теолога – Р. Уильямса.

Объект исследования – метафизика Различия как стратегия философского вопрошания о бытии.

Предмет исследования – экспликация онтологических оснований концепта «Различие» в классической и мистической традициях философствования.

Цель исследования – анализ становления метафизики Различия в качестве метастратегии философского вопрошания о бытии.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **задач**:

1. Провести концептуальный анализ «Различия» в контексте деконструктивистского пересмотра классической стратегии вопрошания о бытии.

2. Реконструировать и проанализировать специфику мифоархаической стратегии понимания бытия.

3. Эксплицировать ономотологические основания платоновской онтологии.

4. Выявить и проанализировать ономотологические основания онтологической модели, реконструированной в контексте развития традиции восточно-христианского мистицизма.

5. Эксплицировать и каталогизировать метафизические следствия мистического опыта в контексте философии раннего модерна.

Научная новизна исследования заключается в том, что в работе:

1. Предложена авторская интерпретация результатов постметафизической ревизии классической философской традиции в перспективе ее метафилософских оснований.

2. Обосновано предположение о том, что классическая традиция философствования является результатом онтогносеологического забвения мифоархаической стратегии понимания бытия.

3. Показано, что в классической традиции философствования функционирование принципа Различия может быть истолковано в качестве ономотологии бытия.

4. Обоснована идея о том, что мистический дискурс является взаимодополнительной стратегией исследования бытия, позволяющей указать на потаенные ономотологические основания классической онтологии.

5. Показано, что в философии раннего модерна завершается процесс утверждения фигуры субъекта в качестве очевидного и необходимого основания всякой онтологической модели посредством онтологизации желания.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Исследовательский проект, реализованный в рамках диссертационного исследования, задает новую перспективу осмысления процесса становления и концептуализации метафизики Различия в качестве стратегии философского

вопрошания о бытии. Теоретическая значимость исследования заключается в обосновании возможности рассмотрения следующего: 1) концепта-принципа Различия в качестве иного типа онтологического первоначала – потаенного онтического безначального начала; 2) метафизики Различия в качестве метафилософской стратегии исследования бытия; 3) онтологической, антропологической, гносеологической и оноματοлогической проблематики из проблемного основания, конституируемого на единой методологической платформе. Кроме того, заданы теоретико-методологические принципы концептуального анализа базовых понятий постметафизической традиции философствования и метафилософский ориентир для их экспликации и аналитики. Результаты проделанной работы могут иметь значение в качестве исходных позиций метафилософского анализа метафизики Различия, а также учтены при решении проблем в научных изысканиях онтологического, антропологического, теологического, историко-философского характера. Диссертационное исследование вносит вклад в развитие процесса концептуализации традиции постметафизического философствования и осмысления трансформации философского знания XX-XXI веков. Материалы диссертации могут быть использованы в качестве теоретической и методологической базы исследований специалистов – философов историков, культурологов, научных работников, изучающих проблемы онтологии, теории познания, философской антропологии, истории философии, теологии. Кроме того, отдельные положения содержания работы могут иметь практическое значение в области чтения лекционно-семинарских курсов по дисциплинам «Философия», «Философская антропология», «История философии». Также материал диссертации может оказаться полезным в практике решения социально-гуманитарных проблем современности.

Методология и методы исследования. Цель и перечень сформулированных задач предопределили следующий инструментарий исследования: метод концептуального анализа, метод деконструкции, метод

моделирования, компаративистский и металогический анализы. Указанные методы применяются при решении следующих задач:

Метод концептуального анализа используется для экспликации онтологических оснований концепта «Различие» в классической и мистической традициях философствования, а также для анализа метафизики Различия в качестве метастратегии философского вопрошания о бытии.

Метод деконструкции используется автором для критического пересмотра классической традиции философствования с целью обнаружения и репрезентации в ее дискурсе функционирования сокрытого и не артикулированного принципа Различия.

Метод моделирования применяется для создания онтологических моделей, реконструируемых автором на основе анализа дискурса мистической традиции.

Металогический анализ в исследовании применяется для сравнительного анализа классической и мистической традиций философствования для выявления их метафилософского основания в контексте процесса вопрошания о бытии.

Компаративистский анализ позволил корректно сформулировать цель и задачи исследования, а также артикулировать проблему онтогносеологического забвения принципа Различия относительно различных срезов предметной сферы исследования в ходе анализа теоретических моделей, концепций, выявления достоинств и слабых мест их обоснования и аргументации.

Положения, выносимые на защиту:

1. Постметафизический принцип Различия является сокрытым и вместе с тем необходимым условием возможности становления классической метафизической стратегии исследования бытия, строящейся на дихотомии бинарных оппозиций «тождество» и «различие».

2. Процесс онтогносеологического забвения принципа Различия является причиной онтически понятой процедуры мировосприятия, фундирующей мифоархаическую стратегию понимания бытия и репрезентацию ее результатов в виде модели досимволической онтологии жеста.

3. Ономатологические основания классической онтологии заключаются в том, что в основе бытия лежит имя, обладающее следующими онтическими характеристиками: подвижное, не имеющее четного, однозначного и статического центра, данное субъекту до начала процедуры именованя.

4. Ономатологическим основанием модели мистической онтологии является само-скрывающий и само-отрицающий себя феномен синергии.

5. Итогом критического пересмотра оснований классической онтологии в дискурсе философии раннего модерна становится артикуляция онтологического эксцесса: теофания умирающего Абсолюта дополняется самопожертвованием абсолютизирующего себя трансгрессивного субъекта, отрывающего ничтожность собственной сущности.

Степень достоверности выводов предложенной работы обеспечивается использованием значительного набора научных источников: монографий, статей и применением адекватных методов познания и исследования.

Апробация результатов исследования:

Основное содержание диссертационной работы и ее результатов отражено в научных работах автора. По теме диссертации было опубликовано 8 работ, в том числе 3 статьи в рецензируемых научных изданиях, входящих в перечень изданий, рекомендуемых ВАК.

Результаты исследований докладывались на международных и всероссийских конференциях: XVI международной научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Человек в мире. Мир в человеке: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии» (Пермь, 2013); XVI международной конференции молодых ученых «Актуальные проблемы социальных наук» (Томск, 2014); LXXVII международной научной студенческой конференции (Новосибирск, 2014); XXII международной конференции «Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций» (Санкт-Петербург, 2014); международной научно-практической конференции «Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы» (Красноярск, 2015); международной научной конференции

«Шестые Шпетовские чтения “Феноменолого-онтологический замысел Г. Г. Шпета и гуманитарные проекты XX-XXI веков”» (Томск, 2015); международной научной конференции по проблемам теории, методологии и практики истории философии, философии науки и социально-культурологических исследований «Первые Алёшинские чтения. История философии: история или философия?» (Москва, 2015); международной научной конференции по проблемам теории, методологии и практики историко-философских, историко-научных и социально-культурологических исследований «Вторые Алёшинские чтения. Философия и наука: проблемы соотнесения» (Москва, 2016).

Материалы диссертации были обсуждены на заседании кафедры философии и социальных наук 30 марта 2017 года.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав (5 параграфов), заключения и списка литературы.

ГЛАВА 1. ЭКСПЛИКАЦИЯ ОСНОВАНИЙ МЕТАФИЗИКИ РАЗЛИЧИЯ В ДИСКУРСЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1 . Метафизика Тождества и метафизика Различия как способы вопрошания о бытии: метафилософский анализ

Цель данной главы заключается в выявлении и репрезентации оснований метафизики Различия в дискурсе классической философии.

Для достижения поставленной цели в настоящем параграфе ставится следующая задача: анализ концепта «Различие» в контексте деконструктивистского пересмотра классической стратегии вопрошания о бытии.

Решение поставленных задач необходимо начать с указания на то, что основной вопрос, ставившийся и решаемый западноевропейской философией на протяжении нескольких тысячелетий ее существования от Парменида до Хайдеггера – это вопрос о бытии. Следовательно, философия – это, прежде всего, онтология, а ее история может и должна быть прочитана в качестве истории вопрошания о бытии.

Ретроспективный взгляд на историю философии как историю вопрошания о бытии позволяет выделить как минимум три последовательно сменяющих друг друга подхода к бытию², зависящие от того, как тот или иной мыслитель, школа, направление трактуют вопрос о бытии, его связи с познанием, природой, смыслом человеческого существования: 1) бытие – это то, что существует вне сознания человека (Античность); 2) бытие – это то, что существует благодаря взаимосвязи его элементов друг с другом (Немецкая классическая философия); 3) бытие есть атрибут человеческого существования (фундаментальная онтология М. Хайдеггера). Вследствие этого, дискурс западноевропейского философствования стремительно меняет вектор своего развития из онтологической плоскости в направлении антропологии, выдвигая в качестве ключевой философеми, конституирующей интеллектуальную среду

² См.: Наумов О. Д. Генезис философии в контексте делезианской концепции «ощущения» // Социально-экономический и гуманитарный журнал Красноярского ГАУ, 2015. – №1. – С.160-166.

современности, идею о том, что человек есть такая инстанция бытия, в которой последнее получает доступ к себе самому³. Это обстоятельство обуславливает не столько отказ от онто-тео-логии классической традиции философствования, сколько является основанием признания принципиальной непостижимости всякого возможного опыта восприятия бытия, взятого в его предельном основании. Иначе говоря, современный этап развития западноевропейской философской мысли оказался в ситуации, когда устоявшиеся стратегии мысли о бытии, стремящиеся репрезентировать его в качестве довлеющего себе целого под эгидой Тождества, – перестают работать. В результате они начали стремительно трансформироваться в направлении пролиферации подходов и концептов, призванных заявить об отказе от трансцендирования бытия в пользу скольжения по его мозаичной поверхности, которая, к слову, продолжает скрывать под собой его суть. В результате, современная философия, дискурс которой – это «крик Бытия»⁴, оказывается в ситуации «семейного» скандала за право первенства с такими феноменами интеллектуальной культуры, как: апофатическое богословие, религиозный мистицизм и деконструкция. Помимо наличного концептуального хаоса указанный «скандал» сулит современной философии обострение констатируемой рядом исследователей возможности утраты самой себя, или травмы забвения.

Вследствие этого справедливой будет постановка вопроса о самой философии: ее статусе и назначении применительно к бытию. Действительно, в настоящее время данный вопрос более чем актуален – его важность и значимость может быть объяснена с помощью указания на антиномичную ситуацию, в которой оказалась западноевропейская философия на рубеже XX-XXI веков: ряд существенных трансформаций мысли случившихся во второй половине XIX – начала XX веков, проходивших, как отмечает Е. В. Борисов, под общим знаком

³ Дробышев В. Н. Феноменология апофазиса. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – С.6.

⁴ Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с франц. Н.Б.Маньковской. – СПб.: Петрополис, 1998. – С.54.

самодистанцирования философии от своего классического наследия⁵, вновь поставил перед современным философским сообществом необходимость решения вопроса о самоидентификации.

На первый взгляд может показаться, что поставленный выше вопрос наивен и легкомыслен. Однако именно он задает интеллектуальный настрой современности, скрывая за собой «лишь беспокойство»⁶ и осознание «собственной беспомощности». В результате, оказавшись в ситуации, когда «спрашивать уже больше не о чем»⁷, современная философия, тем не менее, продолжает задаваться вопросом о самой возможности вопроса – то есть о самой себе. На наш взгляд, именно в этом заключается ее новаторство и в известном смысле – судьба, поскольку судьба – «это опыт переживания целостности»⁸.

Таким образом, потенциальная утрата философией себя как таковой может быть рассмотрена и в позитивном аспекте. Во-первых, в отношении философствующего субъекта указанная угроза забвения выступает, согласно Ж. Делёзу, своеобразным императивом: он «должен научиться отдавать себе отчет как в личных, так и в исторических травмах для того, чтобы делать то, что делали его предшественники – великие философы – создавать концепты»⁹, необходимые ему для репрезентации архитектоники мира и определения своего места в нем; во-вторых, в историко-философском ракурсе, подобного рода развитие философской мысли означает, говоря словами Ж. - Ф. Лиотара, лишь то, что философия – это дискурс, пребывающий в поиске собственных правил¹⁰.

Вышесказанное, с одной стороны, подтверждает точку зрения академика Т. И. Ойзермана, согласно которой вопрос о самопознавательном механизме развития философии в настоящее время продолжает оставаться открытым и

⁵ Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. – Томск: Издательство Томского университета, 2009. – С.3.

⁶ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с франц. и послесл. С.Зенкина. – М.: Академический проект, 2009. – С.5.

⁷ Там же, С.5.

⁸ Круглова И.Н. Метафизика судьбы как онтология свободы: Монография. – Красноярск: СибГТУ, 2007. – С.5.

⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с франц. и послесл. С.Зенкина. – М.: Академический проект, 2009. – С.35.

¹⁰ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3097/3108#contents>.

может быть проблематически более заостренным, чем когда бы то ни было прежде¹¹; с другой – в некотором смысле преодолевает «щекотливое положение»¹², связанное с разнообразными попытками концептуализации и исторической периодизации «различных» стратегий вопрошания о бытии. Как отмечает Д. Э. Гаспарян, «философия существует как самостоятельная дисциплина во многом благодаря специфичности своих вопросов. Исходя из этого, мы полагаем, что философия, несмотря на любые внутренние трансформации, сохраняет определенную преемственность благодаря самим философским проблемам, список которых не слишком подвержен веяниям моды и времени»¹³. В этом смысле, констатируемые различия – проблема сугубо формальная. Она связана прежде всего с риторическими расхождениями между мыслителями. Однако, продолжает Гаспарян, существующие различия между мыслителями самых разных стратегических предпочтений указывают одновременно и на то, что они в состоянии найти общий язык, то есть язык, на котором будут сформулированы философские задачи¹⁴. Таким образом, исследование существующих и противостоящих (на первый взгляд) друг другу традиций западноевропейского философствования может вестись с нейтральной позиции – «изнутри языка философских проблем»¹⁵, способствуя, тем самым, признанию идеи взаимодополнительности основных традиций философского знания.

Приведенное уточнение позволяет нам перейти к решению задачи, связанной с выявлением и репрезентацией истоков метафизики Различия в рамках классической постановки вопроса о бытии, ответив попутно на вполне закономерный вопрос о причинах нелинейной (многовариантной) логики развития философского знания. В сущности, данные вопросы взаимосвязаны и в некоторой степени подразумевают друг друга. Дело в том, что практически любая западноевропейская стратегия вопрошания о бытии исходит из идеи

¹¹ Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. – М.: Мысль, 1982. С.56.

¹² Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию / Д.Э.Гаспарян. – М.: РОССПЭН, 2011. – С.12.

¹³ Там же, С.17.

¹⁴ Там же, С.18.

¹⁵ Там же, С.18.

изначальности бытия. В этом смысле бытие – это единственно возможный объект понимания данным субъекту. Таким образом, бытие изначально именно перед субъектом, выступающим не столько воспринимающей инстанцией, сколько определенной фигурой развертывания – самооткрытием бытия. М. К. Мамардашвили, говоря об изначальности бытия, отмечал, что понимать можно только открывающее себя бытие¹⁶. Вследствие этого, во-первых, субъект оказывается особым родом сущего – некоторой модальностью бытия; во-вторых, самораскрытие бытия субъекту является необходимым условием мышления и говорения субъекта о бытии: говорить осмысленно можно только там, где есть бытие¹⁷; в-третьих, отмеченная связь бытия и субъекта посредством языка, может говорить о субъекте как о центре, понимая его не только в качестве неявного основания вопроса о бытии, но и шире – в качестве «фундирующей структуры любой модели «мира»»¹⁸.

Однако любая модель мира, призванная захватить просвет бытия в его аутентичной явленности, продуцируемая западноевропейской культурой, начиная с эпохи Античности, осуществляется под знаком некоторой недосказанности. Так онтологическая недоговоренность, присущая дискурсу Античности, заключается в том, что под бытием подразумевается все то, что существует. То есть бытие в понимании античной философии – это аналог математического множества, или физической вселенной, объемлющей все свои элементы и не имеющей ничего за пределами самой себя. Иными словами, античная мысль отождествляет бытие с Космосом и Единицей, выступающей в качестве некой абсолютной нулевой точки отсчета, в которой все сущее берет свое начало. Однако для того, чтобы объяснить механизм становления, античная мысль вынуждена ввести еще одно начало, противоположное первому, – Двоицу, описывая посредством их взаимодействия общий принцип всякого становления. Другими словами, основная проблема, занимавшая умы классической метафизики Тожества, – это проблема

¹⁶ Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии / М.Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – С.30.

¹⁷ Там же, С.38.

¹⁸ Круглов В.Л. Человек эпохи «модерн»: антропология культуры как критика децентрированного разума: Монография / В.Л. Круглов; ФГОУ ВПО КГАМиТ. – Красноярск, 2009. – С.3-5.

отношения Единого и Многого¹⁹. Говоря точнее, основная задача античной метафизики сводилась к тому, чтобы показать, как из Одного становится возможным Многое. При этом вопрос о причинах появления и становления самих первоначал не стоял достаточно остро. По умолчанию считалось, что Единица пребывает вне становления, а Двоица традиционно отсылала к неопределенности и изменчивости. При этом различие между первым и вторым до конца проанализировано не было, возможно, вследствие отсутствия необходимого методологического инструментария. Таким образом, в качестве возражения античным философам на вид может быть поставлено отсутствие должной концептуализации различия между тем, что существует и не существует, а также между тем, что существует реально и воображаемо. В связи с этим М. Хайдеггер в рамках своего проекта фундаментальной онтологии, ставя задачу ревизии классического наследия, указывает на то, что античная философия не только не нашла адекватного ответа на вопрос о бытии, но и в известной мере не смогла его поставить, так как для онтологии существует лишь один правильно поставленный вопрос: «Почему существует нечто, а не наоборот ничто», или, по-другому, «что делает сущее сущим (бытийствующим)»²⁰. Таким образом, античная философия так и не смогла прояснить для себя момент, связанный с онтологической качественностью – вопрос о том, что означает «быть сущим» остался для нее неразрешенным.

Второе онтологическое «заблуждение» западноевропейского дискурса о бытии обнаруживается в средневековой и новоевропейской философии. Так средневековая мысль замечает, что говоря о бытии, античная философия совершенно игнорирует различие между реальной и воображаемой вещью. В результате, бытие начинает отождествляться со специфическим качеством существующего предмета. Другими словами, бытие начинает трактоваться в качестве свойства предмета, обуславливающего его существование. Это находит свое выражение в схоластическом различении таких концептов, как «эссенция»,

¹⁹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А.Тахо-Годи; Общ.ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1993. – С.133.

²⁰ Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию / Д.Э.Гаспарян. – М.: РОССПЭН, 2011. – С.118.

означающая некоторую сущность как реальных, так и воображаемых предметов, и – «экзистенция», означающая само существование вещи. Таким образом, экзистенция, являющаяся, по мнению философов-схоластов, свойством, может предцироваться объектам: если она сопутствует некоторой эссенции, то та, в свою очередь, бытует в реальности, а если нет, то последняя является или возможностью, или объектом воображения.

Надо сказать, что несостоятельность этой концепции была замечена еще И. Кантом: речь идет о знаменитом примере со 100 талерами. Поскольку в реальных 100 талерах нет никаких дополнительных свойств в сравнении с возможными – значит, речь идет об одинаковой сумме. Следовательно, «бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи»²¹. Таким образом, бытие – это и не полнота сущего, и не его атрибут.

Что же тогда следует понимать под бытием? По мнению М. Хайдеггера, в классической традиции философствования постановка вопроса о бытии всегда связана с понятием «сущего», где сущее: 1) выступает в качестве некоторой определенным образом оформленной вещи; 2) подразумевает то, что как бы «делает» так, чтобы данное наименование было сущим; 3) является тем, что в сущем, «коль скоро оно сущее, образует бытие»²². В результате, отмечает немецкий философ, истинное бытие всегда остается сокрытым, то есть спрятанным и не доступным субъекту, довольствующимся, таким образом, лишь своеобразным «суррогатом» бытия.

Исходя из этого, можно заключить следующее: 1) бытие представляет собой парадокс: будучи не-обнаруживаемым в вещах до конца, оно, тем не менее, делает их существующими; 2) несмотря на парадоксальность бытия, субъект, тем не менее, способен на его интуитивное восприятие – схватывание. Другими словами, всякий раз говоря о бытии, субъект понимает, о чем идет речь, хотя и не может передать это в полной мере на языке понятий. Таким образом, бытие

²¹ Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского. – М.: Издательство «Э», 2015. – С.110.

²² Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. Н.О. Гучинской. – СПб.: Издательство «НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1997. – С.112-123.

оказывается не абсолютно непостижимым парадоксом для субъекта – его непостижимость в полной мере заявляет о себе лишь тогда, когда мышление субъекта начинает апеллировать к понятию. Значит, в полной мере бытие не дано мышлению. В результате, поскольку бытие ускользает от власти понятий и сущностей, не чувствительных к существованию, а язык понятий для его схватывания оказывается недостаточным, необходимо признать: бытие независимо, неуловимо и непостижимо для мысли в силу своей изначальности.

В приведенном выше рассуждении важно отметить и то, что в онтологическом дискурсе западноевропейской философии концепт «бытия» всегда оказывается взаимосвязан с концептом «субъекта». Следовательно, обнаружение бытия, равно как и приближение к постижению его имени, содержанию и смыслу, должно начинаться вовсе не с мысли, а непосредственно с субъекта, поскольку в силу своей изначальности первое всегда оказывается некоторым образом раньше второго. Иными словами, бытие – это всегда то, что субъект схватывает уже существующим. Поэтому мысль субъекта о бытии всегда обречена на опоздание: она никогда не начинается одновременно с самим бытием, а скорее наследует и продлевает его в своем интеллектуальном усилии. Таким образом, всякий раз задаваясь вопросом о бытии, субъект имеет дело с превосходящей его тотальностью. Это обусловлено тем, что тотальность сущего, окружающая субъекта, указывает и на тотальность самого бытия, которое, во-первых, скрывается от непосредственного постижения, во-вторых, обеспечивает тем самым существование сущего. Другими словами, тотальность сущего, равно как и тотальность бытия указывает лишь на то, что «бытие, существование суть более ранние, чем сущее»²³.

Говоря о подмеченной М. Хайдеггером взаимосвязи концептов «бытия» и «субъекта», а также «ускользании» бытия от языка понятий в дискурсе субъекта и одновременно его интуитивной способности к чувствованию ускользающего бытия справедливо задаться вопросом о механизмах такого рода постижения. В

²³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А.Г. Черныкова. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С.58.

рамках фундаментальной онтологии Хайдеггер наделяет язык статусом «дома бытия»²⁴, отмечая медиальный характер последнего в отношениях между бытием и человеком. По сути, язык становится скрытым основанием двойного тождества бытия, языка и мышления, которое не только конституирует дискурсивное пространство философии, но и определяет статус субъекта в качестве «пастуха»²⁵ бытия – то есть привилегированного рода сущего, обладающего возможностью открытия тайны бытия, а также обнаружения его изначального начала. При этом важно отметить, что язык, о котором говорит Хайдеггер, не исходит от субъекта. Более того, этот язык не является привычным для субъекта понятийным языком. Другими словами, язык, о котором идет речь, – это голос самого бытия, заявляющего о себе в форме сказа²⁶, осуществляющего себя по законам совершенно иной – парадоксальной логики²⁷. При этом, замечает Делёз, несмотря на тотальность сущего, голос бытия единичен – он «единственный Океан за все капли»²⁸. Данное обстоятельство ставит перед вопрошающим о бытии субъектом задачу начинать свое вопрошание вовсе не с говорения, а с молчания, являющегося необходимым условием адекватного ощущения бытия, начинающегося, таким образом, с вслушивания в его голос. Другими словами, онтологическая рефлексия субъекта требует от последнего не только специфической логики ощущения²⁹, но и своеобразного антропологического преобразования. Эта мысль находит свое подтверждение в рамках философской герменевтики Х. - Г. Гадамера, отмечавшего, что такого рода процесс восприятия и понимания оказывается тождественным игре³⁰. Конечно, в этом процессе задействован рациональный субъект, но, как и в обычной игре, в процессе понимания субъективная деятельность разворачивается не в регистре локального

²⁴ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // М.Хайдеггер Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С.192.

²⁵ Там же, С.202.

²⁶ Хайдеггер М. Слово // М.Хайдеггер Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С.311.

²⁷ См. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И. Свирского. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 С.

²⁸ Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с франц. Н.Б.Маньковской. – СПб.: Петрополис, 1998. – С.363.

²⁹ См.: Делёз Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / Пер. с франц. А.В. Шестакова. – СПб.: Machina, 2011. – 176 С.

³⁰ См.: Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. – Томск: Издательство Томского университета, 2009. – С.70-81.

опыта, а в горизонте медиального понимания смысла, тождественного опыту мира – то есть опыту, в котором переживается феноменальная структура мира, или, в терминах Хайдеггера – бытие-в-мире. При этом такого рода опыт мира несубъективен, поскольку всякий субъект оказывается объектом того или иного мира, а его герменевтические усилия направляются вовсе не на объект, так как бытие как мир представляет собой тотальный универсальный горизонт. В результате, полученный опыт, как отмечает Е. В. Борисов, «адекватно описывается только как медиальный процесс, осуществляемый не кем-то и не для кого-то, но задающий горизонт, делающий возможным как субъект-объектное, так и intersубъективное отношение»³¹.

Таким образом, неклассическая стратегия исследования бытия, делая акцент на медиальном характере отношений «бытия» и «субъекта» посредством специфического языка, начинается с аналитики человеческого существования, что указывает на неявные антропологические корни постановки и решения онтологических проблем в дискурсе западноевропейской философии.

Помимо проекта фундаментальной онтологии М. Хайдеггера развитие указанной стратегии вопрошания о бытии можно найти в философском проекте Ж. Делёза, который, по словам отечественного исследователя А. В. Дьякова, лишь наметил «новую онтологическую программу, которая еще только должна быть разработана»³². Конечно, можно сказать, что делезианская онтология аналогична хайдеггеровской. Однако у Хайдеггера бытие остается единым, в то время как Делёз «предлагает оставить его таким, каким мы его застаем – множественным»³³. В результате, бытие как голос оказывается голосом, говорящим «обо всем в одном и том же «смысле», при этом «то, о чем говорится, – вовсе не одно и то же, но Бытие – одно и то же для всего, о чем оно говорит»³⁴. Таким образом, в онтологии Делёза язык оказывается вывернутым наизнанку «домом Бытия», обладающим лишь внешними поверхностями, а не глубинными замкнутыми

³¹ Там же, С.80.

³² Дьяков А.В. Жиль Делёз. Философия различия. – СПб.: Алетейя, 2015. – С.390.

³³ Там же, С.391.

³⁴ Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И. Свирского. – М.: Академический Проект, 2011. – С.238.

между собой внутренностями. Говоря словами А. В. Дьякова, делезианская онтология – это «онтология не глубин, но поверхностей, не сущностей, но эпифеноменов. Она продолжает кантовскую программу, стремясь избежать дуализма сущности/репрезентации, и сближается с хайдеггерианством, давая слово «самому бытию»»³⁵. В результате, бытие оказывается подобным вовсе не античному Космосу, а Хаосу. Однако сам Делёз не раз говорил о том, что «хаос не существует, это абстракция, ведь он неотделим от сита, благодаря которому из него нечто выходит»³⁶. Таким «сеятелем», просеивающим бытие, данное в качестве «потока»³⁷, с целью создания некоторой картины мира, или, что более точно для дискурса самого Делёза – индивидуальных «точек зрения», призванных не только выразить тотальность мира, но и самого субъекта³⁸, оказывается человек.

Говоря о понимании субъекта в философии Делёза, важно иметь в виду, что наделение хаотичного бытия такой чертой, как скорость³⁹, повлекло за собой отказ от трактовки субъекта в качестве самотождественного способа универсализации в пространстве. Как отмечает А. В. Дьяков⁴⁰, в делезианском проекте, субъект приобретает свойство сингуляризации, трансформируясь в подвижное и динамичное понятие субъективности, выполняющее функцию складки⁴¹. Таким образом, складка – это субъект, соединяющий в себе бытие как внешнее и мышление о нем как внутреннее. Это определение должно быть дополнено замечанием Делёза о том, что данный концепт историчен. Другими словами, в истории западноевропейской философии бытие не всегда пребывало в состоянии складки. Следовательно, субъект не всегда выступал основанием вопрошания о бытии, или, говоря иначе, такая формулировка вопроса о бытии,

³⁵ Дьяков А.В. Жиль Делёз. Философия различия. – СПб.: Алетейя, 2015. – С.391.

³⁶ Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Пер. с франц. Б.М. Скуратова. – М.: издательство Логос, 1997. – 133 С.

³⁷ Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/1987 / Пер. с франц. Б.М. Скуратова. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – С.15.

³⁸ Там же, С.32.

³⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с франц. и послесл. С.Зенкина. – М.: Академический проект, 2009. – С.150

⁴⁰ Дьяков А.В. Жиль Делёз. Философия различия. – СПб.: Алетейя, 2015. – С.406.

⁴¹ Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с франц. Н.Б.Маньковской. – СПб.: Петрополис, 1998. – С.86.

как представляется, в истории западноевропейской философии оказывается далеко не единственной.

Однако в истории западноевропейской философии доминирующая стратегия постановки и решения вопроса о бытии сложилась именно на основе модели, использующей, говоря терминами Делёза, концепт «складки». Истоки такой формулировки вопроса о бытии обнаруживаются в философии Платона, предложившего ее благодаря «подшиванию»⁴² бытия к языку и субъекту. Вместе с тем, именно платоновская стратегия вопрошания о бытии, отчасти, спровоцировала и антиплатоновскую линию развития западноевропейской философии, заявляющую о необходимости низвержения Платона и возвращению к бытию в его аутентичной, мистической явленности, требующей от субъекта не столько интеллектуального вопрошания, сколько радикального самоотречения и аскетического преобразования. По сути, речь идет о совершенно иной стратегии исследования бытия, в основе которой лежит идея приближения к пониманию бытия «через форму нас в себя вовлекающую», где бытие – это «бытие более умное, чем мы, или умное бытие, цель которого – вносить порядок в человека и его мир»⁴³. Однако и здесь может быть обнаружена некоторая антропологическая интенция, находящая свое более детальное развитие в богословском дискурсе религий личностного спасения, представляющих собой еще одну стратегию вопрошания о бытии.

Как уже отмечалось, предметное поле философии конституируется на пересечении таких концептов, как «бытие», «язык» и «субъект». Однако в силу изначальности бытия антропо-лингвистических возможностей недостаточно для того, чтобы «запечатлеть» бытие в его аутентичной явленности. В результате сформировавшееся понятийное пространство оказывается вовсе не топосом языкового запечатления бытия, а пространством именованя событий, поскольку событие – это способ, которым бытие (при)открывает себя субъекту, оставляя в

⁴² См.: Бадью А. Манифест философии / Сост., пер. с франц. и послесловие В.Е. Лапицкого. – 2-е изд., испр. – СПб.: Machina, 2012. – С.12.

⁴³ Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии / М.Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – С.22-24.

его распоряжении лишь след как фиксируемое ощущение своего присутствия. Надо сказать, что такому роду восприятия присуща некоторая амбивалентность: сознание воспринимающего субъекта одновременно направлено как вовне, так и внутрь, поскольку основная задача, стоящая перед ним, сводится к тому, чтобы на основе ощущения бытия создать самого себя. Таким образом, ощущение бытия – это: 1) основание познавательного опыта субъекта; 2) антропологический механизм производства субъективности, названный М. К. Мамардашвили «человекообразующей машиной»⁴⁴, работающей по следующей схеме: от трансцендентального «схватывания» бытия для производства активного субъекта до продуцирования изначального ощущения бытия в картину мира.

Можно заметить, что мысль М. К. Мамардашвили, несмотря на заявленный критический подход в отношении онтологического дискурса классической философии, осуществляется в рамках классической парадигмы философствования, признающей в качестве изначального начала всякой картины мира бытие. Это объясняется тем, что «бытие» как понятие полностью соответствует всем критериям предельного: его невозможно встроить в вышестоящее родовое понятие на правах вида; бытие не как понятие, а как реальный совокупный мир, является вместилищем самого себя. Другими словами, Мамардашвили утверждает, что «мир целиком всегда находится у самого себя и в самом себе: подобно тому, как у понятия «бытия» нет родового имени – у мира нет вместилища»⁴⁵. Кроме того, в рамках классической онтологической парадигмы нет места невозможному: мысль остается заложницей бытия, не имея методологических приемов выйти за его пределы. Надо сказать, что аргументация классической традиции философствования оказала влияние и на неклассическую онтологическую парадигму⁴⁶, результатом чего стало сохранение понимания бытия в качестве непреодолимой и непрозрачной тотальности. Таким образом, несмотря на заявление о радикальном отказе от классической традиции

⁴⁴ Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии / М.Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – С.17.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ См.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Академический Проект, 2013. – С.8.

понимания бытия, к примеру, онтология М. Хайдеггера так и не смогла просветить внутреннюю структуру и логику бытия. Западноевропейской философии потребовалось еще несколько десятилетий, прежде чем заявленная неклассической философией идея деструкции классического наследия пришла к своему логическому завершению в рамках проекта деконструкции, предложенного Ж. Деррида.

Пафос дерридианского проекта, по словам Н. С. Автономовой, заключается в «попытке разобрать и заново собрать философскую аксиоматику западного мышления для того, чтобы найти новое понимание места человека в мире»⁴⁷. Говоря иначе, несмотря на антиметафизический настрой деконструктивизм Деррида в известной степени является его логическим продолжением в том смысле, что именно в этом философском проекте обнаруживаются необходимые методологические ресурсы для того, чтобы наконец концептуализировать «сокрытую» прежде проблему классической западноевропейской метафизики. Для Деррида предшествующая ему метафизическая традиция представляется в качестве мыслительного конструкта огромной общности, предполагающего непосредственную данность, наличие, присутствие чего бы то ни было – идей, представлений, чувственных впечатлений⁴⁸, скрывающих от исследователя самую суть своего содержания. В отношении столь мощно «самообороняющейся» конструкции Деррида предлагает использовать принципиально новый метод – деконструкцию, являющуюся, по мысли своего создателя, разновидностью анализа, затрагивающего область «прото-синтеза» или «архи-синтеза» условий всякого опыта.

В результате, Деррида удастся не только просветить основания классической метафизики, но и обнаружить в ее структуре ранее сокрытые – «ускользающие» от внимания исследователя, элементы. В частности, речь идет о концепте-конструкте *differance*, означающем различающее различие, или – не-начальное начало. Другими словами, *differance* и есть то самое начало,

⁴⁷ Автономова Н.С. Жак Деррида // Философы двадцатого века. Книга третья. – М.: Издательство Искусство – XXI век, 2009. – С.64.

⁴⁸ Там же, С.66.

предшествующее классической Единице в силу своей изначальности и делающее ее не-/существование возможным. В этом смысле деконструктивистский проект Ж. Деррида является одной из стратегий исследования классического принципа Тожества, отличающимся от привычного классического подхода лишь тем, что основное внимание в ней уделяется не Тожеству как таковому, а его «истории» и предпосылкам его возникновения. Исследование этих вопросов способно пролить свет на многие «белые пятна» классической традиции философствования, не выходя за ее пределы, а оставаясь в них, однако расширяя последние.

В частности, дерридианская стратегия исследования бытия как Тожества позволяет подвергнуть анализу недостижимые ранее основания всякой метафизической концепции – фундаментальные бинарные оппозиции, конституирующие финальную преграду на пути обнаружения всякого начала, в том числе и самой философии. При этом необходимо понимать, что деконструктивистский проект не является сугубо историко-философским методом исследования, способным раз и навсегда дать однозначный ответ касательно вопросов о бытии и начале его философского осмысления. Скорее стратегия мысли, предложенная Ж. Деррида, представляет собой интеллектуальную уловку, позволяющую обойти «линию обороны» разума и приблизиться к его первооснованиям с другой стороны. Иначе говоря, речь идет об интеллектуальном скачке, позволяющем выйти за пределы привычного опыта в пространство, которое его конституирует и обуславливает. Этот топос представляет собой своеобразный атопос, который не только предшествует всякому топосу мысли, слову и речи, но и делает их возможными. В терминологии Деррида, этот атопос – прото-письмо (*archi-écriture*), то есть первичный тип письма, конституирующий всякий опыт восприятия субъектом мира в качестве присутствия.

Другими словами, согласно Деррида, все то, что так или иначе дано субъекту в его опыте, дано ему вовсе не непосредственно, а будучи опосредованно письмом. Таким образом, письмо – это вовсе не тождество и присутствие, а различие и отсутствие, данные субъекту лишь в качестве следа

присутствия и стирающие сами себя. Значит, письмо – это наименование особого типа разрушения, имевшего место в определенный момент истории. При этом Деррида не задается вопросом о моменте возникновения такого рода разрушения, напротив, он понимает письмо в максимально широком смысле: от вещественного до обобщенно-философского, где письмо – это прото-артикуляция любого следа, выступающая в качестве концептуального каркаса не только новой онтологии, но и шире – новой метафизики Различия. В этом смысле протописьмо – это язык самого бытия, который уже находится, то есть присутствует в мире до того, как мы начинаем его использовать в качестве языка описания. Однако само протописьмо не является записью. Оно является ее возможностью, или, как отмечал сам Деррида, выступает условием «любой дискурсивности, любой расчлененности, любой артикулированности»⁴⁹. Само же письмо выступает воплощением принципа различия (следы, насечки, борозды, графические артикуляции) не только в бытии, но и в воспринимающем его сознании субъекта. Кроме того, письмо, согласно Деррида, процессуально – оно предполагает отсрочивание во времени и отстояние в пространстве. Другими словами, речь идет не о наличии или данности, а анти-данности, или невозможности необходимой для того, чтобы всякая возможность состоялась.

В результате, Деррида допускает необходимость невозможного в качестве изначального, а различие – в качестве того, что предшествует тождеству и позволяет прийти к мысли о том, что изначальное бытие вовсе не едино и целостно, а напротив – открыто для вмешательств и вторжения, в частности, как отмечает Н. С. Автономова, – со стороны культуры⁵⁰. Значит, всякая философская попытка репрезентации бытия оборачивается провалом, поскольку бытие, артикулируемое философским дискурсом, не имеет никакого отношения к тому бытию, которое непостижимым образом существует изначальное, задолго до всякой попытки говорения о нем. Следовательно, бытие, находящееся в центре внимания философствующего субъекта, – это всего лишь «окультуренная» –

⁴⁹ Деррида Ж. О грамматиологии / Пер. с франц. Н.С. Автономой. – М.: Ad Marginem, 2000. – С.26.

⁵⁰ Автономова Н.С. Жак Деррида // Философы двадцатого века. Книга третья. – М.: Издательство Искусство – XXI век, 2009. – С.69.

прирученная, подобно некоторым видам растений или животных, точка зрения человека на окружающий его мир. Такого рода представление о бытии возникает всегда с некоторым опозданием, закрывая собой таинственный образ изначального бытия и его структуры. По словам Делёза, подобное представление имеет собственную структуру, представляющую собой двухуровневую конструкцию, соединяющую «автономный интерьер и фасад без окон и дверей для того, чтобы различать их»⁵¹. Оказавшись в таких условиях, мысль философствующего субъекта вынуждена искать вовсе не сходство, а «неуловимое различающее и различающееся различие»⁵², существование которого обусловлено тем, что на разных этажах здания мысли о бытии господствуют различные начала: желание и разум.

В этом смысле проект деконструкции – это попытка обосновать то, что по прошествии нескольких тысячелетий так и осталось необоснованным или попросту незамеченным. Логика этой стратегии противоречит классическому закону исключенного третьего. Более того, именно ставка на существование не исключенного третьего придает ей мощный эвристический потенциал. Таким образом, специфика деконструктивистского анализа заключается в том, чтобы увидеть и обосновать необходимость существования неисклученного третьего в качестве не/изначального начала, в том числе и самой философии.

Для Деррида таким началом является метафора «золы холокоста»: «она всегда там, где уже ничего нет, а слово о ней – призывает огонь, за которым всегда следует, занимая и одновременно оставляя место, – зола. Все это происходит для того, чтобы дать понять: ничему не будет места, кроме места. И вот – зола: вот и место – уместна»⁵³. Однако, замечает Деррида, если само место окружается огнем – горит, опадая, в конце концов, золой, его уже нет. Остается зола, которой в тот же самый момент нет, поскольку она не то, что есть: «она осталась от того, чего нет, чтобы напоминать в своих ломких глубинах только

⁵¹ Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/1987 / Пер. с франц. Б.М. Скуратова. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – С.174

⁵² Там же, С.11.

⁵³ Деррида Ж. Золы угасшъй прах / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. – 2-е изд., испр. – СПб.: Machina, 2012. – С.23-25.

небытие или неприсутствие. Бытия без присутствия не было и не будет более там, где есть зола и способна заговорить другая эта память. И вот, доберется ли зола туда, где она означает различие между тем, что осталось, и тем, что есть?»⁵⁴.

В этом смысле дерридианская метафора «холокоста» обладает не столько жертвенной, сколько сугубо онтологической эвристической потенцией: пламя угасает, лишь разгоревшись, открывая в своей цикличности историю бытия как историю Различия. Другими словами, оказывается, что история философии как история вопрошания о бытии, начинается вовсе не с мысли о первом, а с события, в основе которого лежит жест дара, процесса, который не есть процесс в привычном смысле слова, а «холокост самого холокоста, запускающего историю бытия»⁵⁵. Далее Деррида поясняет: «дар не есть, холокост не есть, если все же вот он. Но как только он загорается (пожар не есть сущее), он должен, сжигая сам себя, сжечь свою функцию сжигать и начать быть»⁵⁶. Таким образом, начало попыток репрезентации всегда недоступного бытия представляет собой его собственный чистый жертвенный дар в откровении субъекту, осуществляющийся (что, казалось бы, невозможно) до таких попыток его концептуализации, как миф, религия и философия. При этом примечательно, что судьба этого дара, по словам Деррида, состоит в том, чтобы вернуть к себе философию и религиозную истину⁵⁷.

Подводя итоги сказанного, отметим следующее:

Различие представляет собой полисемичный концепт: 1) в метафилософском аспекте – это неявное избыточное условие возможности философии вообще; 2) в онтологическом ракурсе – скрытое основание всякого наличного порядка, или, своеобразное не-/существующее архе, заявляющее о себе не только в архитектонике бытия, но и в структуре языка, вопрошающего о бытии субъекта; 3) в гносеологическом ракурсе указание на Различие проясняет процесс понимания и лингвистического выражения субъектом окружающего его мира, что

⁵⁴ Там же, С.27.

⁵⁵ Там же, С.36.

⁵⁶ Там же, С.36.

⁵⁷ Там же, С.36.

в известной степени обуславливает не только сам дискурс, но и осуществляющего его субъекта. В итоге, принцип Различия представляет собой бессвязное, несказанное, молчаливо утаенное не-начало, делающее возможным не только всякое наличное начало, но и сказанное о нем посредством говорящего субъекта – сам процесс сдержанного, прерывистого, цензурированного говорения. В этом смысле, Различие представляет собой также возможность дискурса. При этом, Различие динамично и неуловимо: оно постоянно ускользает от всякой попытки мысли схватить его в его статичном аутентичном не-/до-/предбытии, или, бытии в модусе «сейчас». Однако при этом Различие вовсе не трансцендентно, а напротив – всегда имманентно, его природа – динамично-процессуальна, а способ бытия – игра, призванная производить различия и их эффекты. Таким образом, Различие – это не-полное, не-простое, не-начальное начало, структурированное и различающее все остальное посредством и через само себя.

1.1. Жест – Забвение – Слово: стратегии вопрошания о бытии в архаическом мифе

Задача, стоящая перед данным параграфом, заключается в том, чтобы реконструировать и осуществить концептуальный анализ специфики мифоархаической стратегии понимания бытия.

Необходимость обращения к архаическому мифу обусловлена, во-первых, первичностью мифопоэтического мышления в отношении западноевропейской культуры вообще и философии – в частности. Во-вторых, рассмотрением архаического этапа развития человеческой культуры в качестве своеобразной метафизической точки отсчета, совпадающей с хронологической: процессом трансформации архаического Мифа в античный Логос.

Обращение к архаическому периоду развития западноевропейской культуры в качестве исходной точки вопрошания о бытии вызвано рядом обстоятельств. С культурологической точки зрения справедливым, на наш взгляд, будет предположение о том, что архаический миф содержит в себе «основные сюжеты путей европейской цивилизации»⁵⁸, конституирующей свои умозрительные картины мира вокруг человека, представляющего собой, по словам В. Л. Круглова, апо-логический топос культуры⁵⁹. Однако следует указать и на то, что в пространстве архаического мифа концепты «субъект» и «различие» еще остаются сокрытыми за продуцируемыми ими онтологическими построениями, при-/открывающими себя исключительно под знаком Тождества. Для объяснения этой ситуации обратимся к делезианской концепции ощущения, в рамках которой последнее рассматривается в качестве фундаментальной онтологической процедуры, связывающей субъекта с воспринимаемым им объектом. В результате, с феноменологической точки зрения, процесс вопрошания о бытии как процесс его ощущения представляет собой неразстворимую смесь субъекта и объекта – то есть бытие-в-мире, в котором

⁵⁸ Круглов В.Л. Человек эпохи «модерн»: антропология культуры как критика децентрированного разума: Монография / В.Л. Круглов; ФГОУ ВПО КГАМиТ. – Красноярск, 2009. – С.7.

⁵⁹ Там же, С.8.

одновременно «я становлюсь в ощущении, и нечто случается через ощущение, одно через другое, одно в другом»⁶⁰. При этом такого рода ощущение не обременено в своей структуре тождеством и представляет собой чистое Различие. В результате, субъект способен не только воспринимать и тем самым артикулировать мир бытия, но и подмечать его динамику, открывающую себя в неустранимых предъизначальных и потому дорефлексивных различениях мира⁶¹. Иными словами, речь идет о принципиальной имплицитности, присущей архаическому мифу, выступающего в отношении истины всякого последующего культурного образования (религии, философии, искусства) своеобразной идиосинкразией.

Таким образом, архаический миф в своем отношении к последующим символическим формам может быть рассмотрен в качестве непостижимого мистического Логоса, открывающего свою тотальность посредством различения, превращающего его изначальную целостность во фрагменты. Это означает, что: 1) всякий раз «весомость истины» оказывается «утрачена»⁶², поскольку истина всегда связана с некоторой тайной, а ее откровение – с авторитетом. Таким образом, в истории западноевропейской культуры истина архаического мифа преобразуется в мудрость, представляющую собой лишь «весомость передаваемой традиции»⁶³, призванной направить познающего субъекта к специфическому познанию, в основе которого лежит идея неутилитарного «познания сущности в себе как универсального»⁶⁴. Отличительной чертой такого рода познания является амбивалентная природа истины: она одновременно оказывается как сокрытой, так и доступной. Говоря иначе, истина, представляет собой «свет, оказывающийся тенью» или результат «умышленного сокрытия или благоразумной осторожности вроде того, как это бывает с оракулом»⁶⁵; 2)

⁶⁰ Делёз Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / Пер. с франц. А.В. Шестакова. – СПб.: Machina, 2011. – С.49.

⁶¹ См.: Наумов О. Д. Генезис философии в контексте делезианской концепции «ощущения» // Социально-экономический и гуманитарный журнал Красноярского ГАУ, 2015. – №1. – С.160-166.

⁶² Арендт Х. Вальтер Беньямин 1892-1940 / Пер. с англ. Б.Дубинина. – М.: Grundrisse, 2014. – С.128.

⁶³ Там же, С.130.

⁶⁴ Фуко М. Лекции о Воле к знанию с приложением «Знание Эдипа»: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1970-1971 учебном году / Пер. с франц. А.В. Дьякова. – СПб.: Наука, 2016. – С.21.

⁶⁵ Там же, С.49.

исследователь, претендующий на доступ, посредством реконструкции, к такого рода истине, обязан совершить своеобразный методологический поворот: от глобального к локальному, чтобы «добраться до сути в виде цитат»⁶⁶ – своеобразных следов истины, которые оживают лишь благодаря его «ритуальным заклинаниям»⁶⁷ и убеждению в том, что истина – это, прежде всего, «слуховой феномен», а традиция – «форма, в которой это имясловие передавалось»⁶⁸.

Таким образом, изначальное предшествование архаического мифа, делающее возможным не-/изначальное откровение бытия вопрошающему субъекту осуществляется с помощью парадоксального откровения-дара, сущностные особенности которого заключается в том: 1) чтобы указать посредством сокрытия; 2) говорить посредством молчания; 3) называть посредством указания; 4) обнаруживать посредством забвения. Все это становится возможным лишь при выполнении следующего условия: жест предъизначального дара должен быть невозможен⁶⁹. Таким образом, для того, чтобы состояться, открывающее себя в качестве дара бытие должно быть принесено в жертву забвению. При этом забвение, о котором идет речь, представляет собой принципиальную онтологическую операцию, несводимую ни к стиранию в памяти, ни к вытеснению. Речь идет об «абсолютном забвении», означающем, по мнению Хайдеггера, не только условие, но и истину бытия, всякий раз являющегося субъекту под видом сущего, но не являющегося таковым. Другими словами, бытие, оказавшееся преданным забвению, будто бы и не существует вовсе. Однако все дело в том, что забвение, о котором идет речь, представляет собой вовсе не потерю памяти, а напротив – другое имя бытия⁷⁰. Таким образом, в архаическом мифе речь идет не о бытии как таковом, а о его именовании. При этом, особенность такого именовании заключается в том, что оно парадоксальным образом звучит лишь там, где нет места абсолютно никакому

⁶⁶ Арендт Х. Вальтер Беньямин 1892-1940 / Пер. с англ. Б.Дубинина. – М.: Grundrisse, 2014. – С.150.

⁶⁷ Там же, С.151.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ См.: Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с франц. И.Вдовина, Г.Вдовина, Л.Комиссарова. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. – С.27.

⁷⁰ Там же, С. 32.

имени – в сфере антисоциального, античеловеческого одиночества, где существует «только тьма и безумие», а также копошащиеся в этой тьме и безумии – «темные и безумные, глухонемые чудовища»⁷¹. Таким принципиально досимволическим «местом» и представляется архаическая культура, судьба которой в горизонте развития западноевропейской цивилизации стремится к утрате и последующему забвению.

Однако это забвение не фатально. В истории западноевропейской культуры имеют место такие периоды, когда актуализация описываемого забвения означает вовсе не радикальный отказ от прошлого, а ситуацию «маяты современности»⁷², находясь в которой, философия особенно остро начинает переживать свою несвоевременность и беспочвенность. По мнению Ж. Делёза, эта ситуация должна расцениваться в качестве вызова, который современность всякий раз бросает философии для того, чтобы та стремилась обрести окончательное прибежище вне привычных для нее сфер: коммуникации, беседы, созерцания и рефлексии. Говоря другими словами, такого рода вызовы являются прямым доказательством того, что философия все еще пребывает в поиске собственных оснований, которые в конечном итоге, оказываются продуктом ее творчества. В результате, современный этап развития философской мысли характеризуется тем, что философия «еще только должна обрести вкус»⁷³ к творчеству, выражающемуся, по словам Делёза, «в создании внутри языка особого языка философии: особого не только по лексике, но и по синтаксису, отличающегося возвышенностью или великой красотой, выводящего философию за рамки не только географии, но и времени»⁷⁴. Таким образом, философия истории западноевропейской философии может быть помыслена в качестве линейного кумулятивного процесса, конечная цель которого – не только выход за рамки наличного времени и пространства, но и трансгрессивный прорыв за собственные пределы. Такого рода развитие

⁷¹ Лосев А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев Из ранних произведений / Сост. И.И. Маханькова; Отв. ред. А.А.Тахо-Годи. – М.: Правда, Вопросы философии, 1990. – С.14.

⁷² См.: Круглов В.Л. «Дух времени»: сценарий культуры, или маята современности // Философия без окраин: сборник научных трудов / Отв. за выпуск Г.У. Аминова; СФУ. – Красноярск, 2008. – С.34-55.

⁷³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с франц. и послесл. С.Зенкина. – М.: Академический проект, 2009. – С. 13.

⁷⁴ Там же.

представляет собой непрекращающийся поиск новых путей, всякий раз возвращающих философию к покинутой и потому недостижимой родине – своеобразной интеллектуальной Итаке и соответствующее ей неутолимое желание возвращения.

В контексте вышесказанного может показаться, что подобной Итакой в отношении западноевропейской философии является архаический миф. Однако это не совсем верное утверждение, поскольку архаика, как отмечалось выше, представляет собой сферу досимволического. Говоря иначе, архаическая культура – это, прежде всего, культура жеста, события. В этом смысле, отношение между архаической эпохой и периодом зарождения философской мысли могут быть представлены как попытка объяснения того, что когда-то уже произошло. Посредником между уже свершившимся жестом и попыткой его прояснения выступает миф – именно в нем впервые архаический жест обретает способность к сказу. Таким образом, архаический жест в отношении зарождающихся концептов западноевропейской философии, равно как и культуры вообще, выступает питательной средой, или пространством имагитарного, то есть видимой, но рационально невозпроизводимой основой, побуждающей общество к мыслям и действиям, вытекающим из его ментальности, чувственности, культуры⁷⁵. Иными словами, архаический жест, осуществляемый в полном безмолвии, в силу досимволического характера рассматриваемой эпохи, представляет собой историю сотворения, не только выходящую за пределы опыта, но и нуждающуюся в своем прояснении.

Можно предположить, что первое приближение к прояснению архаического жеста, выражающего суть первичных попыток «вопрошания» о бытии, представляет собой миф, а следующие за ним философские концепты – попытку его объяснения. Однако это утверждение не представляется истинным, поскольку: 1) философский Логос зарождается уже в недрах Мифа, а не следует за ним. Таким образом, движение, или (что более точно) трансформация Мифа в Логос является отражением естественного развития человека не только как мыслящего,

⁷⁵ Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков / Пер. с франц. Д.Савосина. – М.: Текст, 2011. – С.9.

но и говорящего существа. В результате, Логос сохраняет в себе «отброшенный» десакрализованный Миф для того, чтобы обращаться к нему всякий раз в ситуации сомнения в собственной правоте. Пример тому – не только философские построения досократиков, но и достаточно зрелая, с философской точки зрения, система Платона, продолжающая испытывать потребность в «благах безумия»⁷⁶, присущих мифу и первобытным религиозным переживаниям. 2) Несмотря на то, что для архаической культуры миф – это не столько повествование об истоках и началах, сколько «единственная и полновесная реальность», «личностное бытие, образ бытия личности, личная форма, лик личности»⁷⁷, он никогда не дан нам непосредственно. Иными словами, говоря сегодня об архаическом мифе, исследователь должен отдавать себе отчет в том, что он работает не с подлинным мифом безмолвной архаики, а его говорящей «тенью», нашедшей свое воплощение в эпической литературе.

Как известно, эпос – это уже далеко не миф, а его критика и преодоление. Поэтому гомеровские «Илиада» и «Одиссея», а также поэмы Гесиода «Теогония» и «Труды и дни», являющиеся, по словам А. В. Сёмушкина, репрезентациями противоположных друг другу классического и неклассического, часто ассоциируемого с барочным, типов мировоззрений, тем не менее, представляют собой, согласно А. Ф. Лосеву, «еще один шаг от Мифа к Логосу навстречу философии»⁷⁸. Таким образом, феномен эпической литературы представляет собой попытку эстетической секуляризации мифа с целью просвещения мифологического наследия в следующих направлениях: гносеологическом, этическом, естественно-натуралистическом, каждое из которых по своему не только способствует анализу постановки и решения вопроса о бытии, но и выявлению его связи с вопросом о человеке.

Таким образом, анализ эпической литературы (Гомер «Илиада», «Одиссея», Гесиод «Теогония», «Труды и дни») является ключом к реконструкции

⁷⁶ Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. С.В. Пахомова; послесл. Ф.Х. Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2000. – С.64.

⁷⁷ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // А.Ф. Лосев Из ранних работ / Сост. И.И. Маханькова; Отв. ред. А.А.Тахо-Годи. – М.: Правда, Вопросы философии, 1990. – С.459.

⁷⁸ Лосев А.Ф. Гомер / Предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., испр. – М.: Молодая гвардия, 2006. – С.311.

архаического перфoмифа, представляющего собой не только повествование о некоем первоучредительном жесте, но и исторически первую стратегию понимания бытия. При этом, говоря о творчестве таких эпических поэтов, как Гомер и Гесиод, мы вопреки сложившему в исследовательской литературе подходу, противопоставляющему творчество указанных древнегреческих поэтов, находим в нем некоторое сходство. Более того, нам представляется, что поэзия Гесиода и Гомера может быть соотнесена между собой как космогония и космология посредством теогонии. Следовательно, выход из теогонии к космологии, равно как и антропогонии, закономерен и оправдан. Таким образом, подмеченная отечественным антиковедом И. В. Шталь триада космос-боги-люди является, во-первых, квинтэссенцией всей мифоархаической культуры⁷⁹ и, во-вторых, исторически первой ритмической моделью открывающегося себя посредством жеста бытия. На основе приведенной триады концептов мы и планируем осуществить реконструкцию и аналитику специфики мифоархаической стратегии вопрошания о бытии, попутно выявив в ней роль таких концептов, как «субъект» и «Различие».

Говоря о том, что архаика представляет собой досимволическое пространство, лишённое языка, а ее стратегии исследования бытия представляют собой не «вопрошание», а «жестикуляцию», мы полагаем, что в основе «онтологии» архаического мифа лежат ряд фундаментальных учредительных жестов-событий. В частности, речь идет о событии «священного брака» и следующей за ним «войны потомков», спровоцированной, как сообщает Гесиод, своеобразной семейной драмой⁸⁰. Таким образом, сакральная история, представляющая собой еще не столько самостоятельную онтологию, сколько мифологию бытия, тем не менее, ставит перед собой следующие задачи: 1) структурное упорядочивание мира, указывающее на начало процесса оформления

⁷⁹ О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В.Шталь. – М.: Советская Россия, 1990. – С.5.

⁸⁰ Гесиод О происхождении богов. Теогония // О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В.Шталь. – М.: Советская Россия, 1990. – С.197.

стихийного ощущения бытия в некоторое единое упорядоченное целое⁸¹ посредством пред-/проторационализации, или, точнее – мифологизации, способом которой выступает наиболее примитивная поляризация мирообразующих начал, позволяющая оформить мифологическую картину мира сугубо топологически. Такой способ доконцептуального оформления мировосприятия может быть объяснен тем, что ориентация на местности выступает одним из первейших способов человеческого восприятия. В результате, полярными мирообразующими началами становятся такие топонимы как «верх» и «низ», трансформировавшиеся в процессе своего культурантропологического развития в «небо» и «землю» с последующим ярко выраженным гендерным характером восприятия: небо начинает мыслиться в качестве фигуры Отца, а земля – Матери (Великой Матери, Гекаты, Крито-Микенской Матери). Объяснением фиксируемой эволюции бинарной логики архаического мифа является развивающийся процесс экстраполяции социального порядка на природный, присущий архаическому обществу⁸², а также постепенный переход древнего общества к патриархальному строю, повлекшего за собой изменения не только в социально-экономическом укладе, но и в изменении космогонических представлений. В частности, может быть отмечено стремление архаического общества к объяснению механизма вселенского развития посредством ярко выраженных эротических метафор: например, в славянской мифологии фаллос (гоило), олицетворяет уже не только закон и власть, но и всепорождающую космическую силу, выступающую в качестве инстанции, призванной «оживлять, дарить жизнь»⁸³.

2) Вскрытие оснований процесса мирового развития. Здесь следует оговориться: первоначальный архаический миф еще не задается вопросом о происхождении очевидных для него мирообразующих начал. Для раннего

⁸¹ См.: Гомер Илиада / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича; Предисл. А.Нейхардт; Прим. и словарь С.Ошерова. – М.: Правда, 1985. – С.28, 125, 239; Гомер Одиссея / Пер. с древнегреч. В.А.Жуковского. – М.: Издательство художественной литературы, 1959. – С. 179, 238.

⁸² См.: Леви-Стросс К. Мифологии. В 4-х т. / Пер. с франц. З.А.Сокулер, К.З.Акопян. – СПб.: Университетская книга, 1999.

⁸³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, в 3 Т., Т.1. – М.: Современный писатель, 1995. – С.280.

архаического общества они существуют вечно, являясь причинами самих себя. Таким образом, для мифологического дискурса категория времени играет второстепенную роль по отношению к категории пространства. Впервые вопрос о генезисе будет поставлен Гесиодом, отмечавшим, к слову, свое отличие от привычного «вневременного» понимания времени, присущее архаическому мифу за счет указания на историчность Кроноса⁸⁴ – божества, традиционно персонифицируемого со временем. Таким образом, гесиодовская трансформация архаического мифа заключается: 1) в указании на изначальную – всепорождающую – структуру мирового порядка⁸⁵, связываемую поэтом с Хаосом; 2) во вскрытии механизма вселенского развития – «священного брака» – и линейным пониманием времени, дополнившего пространственно-топографическое восприятие мира, присущее архаике, историческим, придав ему тем самым более «современный» вид.

Обращение Гесиода к категории времени было неслучайным. Введение этого параметра в мифологическую модель мира было вызвано следующим: 1) необходимостью раскрытия космического закона развития; 2) объяснением причины наличного многообразия сущего. Одним словом, топографическое мышление ранней архаики оказалось пригодным лишь для указания на учредительный первожест (он всегда совершается где-то), однако отслеживание его развития и последствий («борьбы потомков»), вызванной «семейной перводрамой» – нуждается в новом параметре, отвечающем на вопрос «когда?». Такой медиальной структурой для архаического мифа является событие убийства. Этот жест призван объяснить не только причины сакрально-социальных изменений, но и ввести в пространство динамично развивающейся пары «космос»-«боги» новое действующее лицо – человека. Таким образом, в архаической культуре становятся возможными такие логико-концептуальные ряды, как Низ-Земля-Мать-Женское и Верх-Небо-Отец-Мужское, призванные объяснить: 1) способы взаимодействия бинарных мирообразующих начал,

⁸⁴ Гесиод О происхождении богов. Теогония // О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В.Шталь. – М.: Советская Россия, 1990. – С.197.

⁸⁵ Там же, С.196.

которые изначально находятся в состоянии разделения и лишь в последствии – единства; 2) причину многообразия воспринимаемого сущего; 3) причины изменений наличного миропорядка, а также течения времени, обнаруживающегося в действиях, актором которых становится, в том числе, человек, обретающий благодаря своей активности ответственность за судьбу открывающегося ему мира. В архаическом мифе положение субъекта открывается в качестве некоторой двойственности. С одной стороны, антропологическое измерение мифа впервые дает о себе знать в жертвенной фигуре героя⁸⁶, выполняющей функцию миротворца, деятельность которого направлена на то, чтобы рассеять «инфернальную власть глубины и астральную власть высоты», взывая к «третьему царству – поверхности»⁸⁷. Это необходимо для того, чтобы: 1) устраняя размножающиеся различия, продуцируемые слепым производством хтонического начала, учредить рациональные границы мира, приведя его к состоянию Единства под знаком Тождества с помощью «различения двух родителей»⁸⁸. Таким образом, мифологический герой – это всегда расщепленный, децентрированный субъект, занимающий положение посредника между противостоящими друг другу бинарными началами миропорядка с целью их гармонизации и последующей защиты установленного порядка; 2) обретение власти над миром, позволяющей не столько его изменить, сколько объяснить при помощи процедуры именованя. Однако при этом ключевая роль отводится уже не субъекту, а языку, с помощью которого тот наделяет сущее именами. Другими словами, мир, находясь во власти именованя, становится таким, каким его описывает язык. Таким образом, причина сокрытия концепта «субъект» в архаическом мифе объясняется тем, что отношение героя к миру определяется установкой на пассивное восприятие, преследующей цель – «запечатления вещей в их статической определенности, в однозначности четких и визуально-

⁸⁶ Гесиод Труды и дни (Земледельческая поэма) // О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В.Шталь. – М.: Советская Россия, 1990. – С.170.

⁸⁷ Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И.Свирского. – М.: Академический Проект, 2011. – С.263.

⁸⁸ Там же.

пластических»⁸⁹ форм. Говоря иначе, функция героя в архаическом мифе заключается в том, чтобы увидеть вещи в свете истины их явленности, благодаря чему мир начинает мыслиться в качестве высшей ценности, а личность героя воспринимается в качестве жертвы, приносимой во имя мира, являющегося, как замечает А. Ф. Лосев, «внешним изображением внутренних переживаний»⁹⁰.

С другой стороны, механизмом, обеспечивающим не только включение, но и причастность субъекта к сакральному миропорядку в архаической культуре, является ритуал, обуславливающий также все сферы повседневного существования первобытного общества. В частности, гарантом обретения субъектом статуса жертвенного героя в культуре архаики является ритуал жертвоприношения. Усилиями современной культурной антропологии было доказано, что назначение данного ритуала заключается в сохранении существующего порядка и защиты мира от угрозы хаотично распространяющегося насилия. При этом, как отмечает французский антрополог Р. Жирар⁹¹, насилие понимается архаическим обществом в качестве стирания существующих различий – скрытых оснований миропорядка. В этом смысле насилие, осуществляемое в процессе ритуала, призвано восстановить нарушаемый миропорядок с помощью восстановления стирающихся различий, способствующих реанимации единства мира, погрузившегося в пучину Хаоса. Таким образом, жертва представляет собой: 1) восстановление утраченного различия; 2) запоздалое различие, замещающее собой забытый (утраченный) учредительный первожест. Другими словами, ритуал жертвоприношения может быть рассмотрен в качестве: 1) культурантропологического механизма производства миро-/человекообразующих форм; 2) способа производства онтологических различий, имеющих смысл лишь тогда, когда его актором является «носитель различия»⁹², то есть субъект – децентрированный

⁸⁹ Сёмушкин А.В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). – М.: Интерпракс, 1996. – С.63.

⁹⁰ Лосев А.Ф. Гомер / Предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., испр. – М.: Молодая гвардия, 2006. – С.145.

⁹¹ См.: Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с франц. Г.Дашевского. Изд. 2-е, испр. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 С.

⁹² Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с франц. Г.Дашевского. Изд. 2-е, испр. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – С.83.

мифологический герой. В итоге можно сказать, что субъект, функционирующий в пространстве архаического мифа еще не рефлексивен о бытии, оперируя понятиями, поскольку его основная задача сводится к тому, чтобы увидеть и показать объекты мира, лишенные ореола тайны становления. Именно поэтому главным источником знания архаического мифа о бытии является зрительное ощущение и тесно связанная с ним «метафизика» света, выступающая в мифологическом дискурсе не только онтологическим эквивалентом зрения, но и источником различия.

На основе предложенной интерпретации роли концептов «субъект» и «различие» проанализируем специфику архаической стратегии понимания бытия. Так, одна из особенностей этой стратегии заключается в том, что мирообразующие начала всегда мыслятся как амбивалентные и ассиметричные: к примеру, женское выступает в качестве начала зачинающего (иногда – самозачинающего) и порождающего (самопорождающего), то есть силой, имманентной по отношению к вещам, которых еще нет, но по внутренней логике материнского плодозачатия, долженствующих появиться. Таким образом, женское – это начало, таящее в себе ничем и никем не ограниченную возможность существования как такового, в то время как мужское начало, традиционно ассоциирующееся с мифологией Неба, ответственно за устройство и сохранение существующего миропорядка. По словам А. В. Сёмушкина, мужское начало представляет собой трансцендентное начало по отношению к уже готовым вещам, поскольку «Небо – это не просто пространственный верх, отмеченный знаком разумного положительного существования», но и «обитель света и разумного порядка, где пребывают боги – носители принципа свободы»⁹³. Благодаря этому, «вещи здесь освещены дневным светом и изобличены в своей тайне – они обретают стационарную законченность и структурную определенность»⁹⁴. Иными словами, мужское как небесное – это пространство ставшего, сформировавшегося, застывшего бытия; а женское, как

⁹³ Сёмушкин А.В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). – М.: Интерпракс, 1996. – С.54.

⁹⁴ Там же.

земное – область зачатия и становления. Таким образом, мифо-/онтология архаического мифа представляет собой дуалистичное образование, включающее в себя мифо-/онтологию хтонического динамического процесса, представляющего собой мифологию первородных оснований и целевых назначений мирового развития, а также мифо-/онтологию готового ставшего результата. В результате, реконструируемая на материале эпической поэзии мифоархаическая картина мира представляет собой «бинарный монотеизм»⁹⁵, конституирующийся посредством пространственного мышления, осуществляющегося на основе взаимодействия противоположностей и создающего в итоге – пространственно-телесное бытие осуществленной и застывшей возможности. Говоря иначе, архаический миф, выступающий своеобразной стратегией понимания бытия, представляет собой сложное соединение двух независимых друг от друга типов мировосприятия: мифологии становящихся вещей, охватывающих динамику и генезис бытия, а также мифологию пребывающих вещей, описывающую статику бытия и его структуру.

Исходя из этого, можно предположить, что зарождающаяся и развивающаяся в недрах мифа западноевропейская философия в процессе своего исторического развития поочередно обращается то к одной, то к другой моделям мировосприятия, выразителями которых в древнегреческой культуре явились Гесиод и Гомер. В этом смысле исходных основания у западноевропейской философской мысли может и должно быть два – бинарные противоположности, которые в рамках философии раннего модерна были обозначены как эротическое желание и разум. Однако история западноевропейской философии, представляющая собой процесс вопрошания о бытии, в разные эпохи своего существования обращается то к одной, то к другой составляющей этой бинарной оппозиции: от Платона до Гегеля – к разуму, в то время как современность все чаще обращается к «экзотическому» эротическому желанию. Причина столь ассиметричного развития философской мысли может быть объяснена при помощи

⁹⁵ Nilsson M. The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion. – Lund. Biblio&Tannen Publishers, 1950. – P.404.

анализа феномена забвения, рассмотренного в качестве механизма, способствующего продуцированию собственно философской стратегии вопрошания о бытии, обнаруживающегося при трансформации Мифа в Логос.

Поскольку в архаической культуре миф выступает своеобразным аналогом символической фиксации учредительного и потому досимволического первожеста, можно сказать, что мифологическое мышление является одним из видов письма, которое в отношении последующего развития западноевропейской цивилизации оказывается аналогом протописьма, присутствующего в мире до того, как субъект начинает использовать его для описания наличного миропорядка. Таким образом, в самой структуре мифа как некоторого следа присутствия, помимо механизма фиксации и объяснения, заложен также механизм самостиранья, или, что более точно, пластической трансформации.

В истории современной философской мысли концепт «пластичности» для объяснения гносеологических аспектов феномена забвения одной из первых употребила ученица Ж. Деррида – английская исследовательница Катрин Малабу. В программной работе «Пластичность в сумерках письма»⁹⁶ Малабу отмечает, что история западноевропейской культуры может быть прочитана не только в качестве истории письма, но и в качестве истории пластичности, понимая под последней новый способ начертания, не являющийся инскрипцией. Здесь важно отметить, что категориальная разработка данного концепта – заслуга эстетической теории XVIII-XIX веков, понимавшей под «пластичностью»: 1) то, что принимает форму (например, воск); 2) то, что дает форму (например, лепка). Далее, уже в XIX веке к разработке этого концепта обращается Г. Гегель, определяя его в качестве «способности субъекта определять самого себя»⁹⁷. Таким образом, в работах Малабу отображается долгий путь трансформации концепта «пластичности» от эстетики через философию и современные нейронауки к моменту его «возвращения» в пространство философского

⁹⁶ Malabou C. *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.amazon.co.uk/Plasticity-Dusk-Writing-Deconstruction-Insurrections/dp/0231145241/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=142600251&sr=8-1&keywords=plasticity+dusk+of+writing

⁹⁷ Там же.

дискурса, где он обретает метафизические коннотации. В результате пластичность сегодня мыслится в качестве характеристики сознания субъекта, означающей способность сознания одновременно принимать и придавать форму всему окружающему, не проводя при этом никаких различий. Иными словами, сознание субъекта, по мнению Малабу, пластично, то есть, в нем нет «четко зафиксированных зон, установленных раз и навсегда»⁹⁸. В результате, феномен забвения начинает мыслиться независимо от нейрофизиологической судьбы человека, отождествляемой когнитивными науками с деятельностью нейронов головного мозга. Более того, забвение как утрата памяти с целью защиты от травматического опыта прошлого, начинает рассматриваться в качестве эмансипации субъекта, проявляющейся в активности сознания, как способность к возможности изменения, развития, трансформации не только себя, но и окружающего мира. Таким образом, метафизическое прочтение концепта пластичности может быть сведено к двум значениям – созидательному и деструктивному, проявляющих себя в процессе постоянной регенерации головного мозга. Иными словами, речь идет о таком процессе, в котором воспоминания постоянно воссоздаются и в тот же момент подвергаются вторичной переработке. Следовательно, пластичность сознания изменяет прошлое за счет его переинтерпретации, или, деконструкции, вскрывая: 1) такую особенность памяти (индивидуальной, коллективной, культурной), как текучесть; 2) возможность конституирования «нового» посредством забвения «старого». В результате, феномен забвения, присущий, как полагалось ранее, памяти субъекта, начинает мыслиться в качестве процесса пластичной трансформации существующего содержания сознания. В метафизическом плане такое понимание феномена забвения указывает не только на условие любой трансформации, но и саму возможность существования всякой символической формы, а также ее создателя, поскольку производство и трансформация всякой формы осуществляется лишь в процессе деятельности субъекта, представляющего собой пластичный ансамбль нейронов головного мозга. В этом смысле, пластичность и

⁹⁸ Там же.

операция различания, предложенная Ж. Деррида, могут быть рассмотрены в качестве модальности, или, способа бытия друг друга.

Таким образом, история западноевропейской философии, вопрошающей о бытии, представляет собой историю забвения бытия в том смысле, что мысль, пытающаяся не только помыслить бытие, но и сказать о нем, всякий раз стремится быть вовсе не «изобретением чего-то небывалого», а возвращением «к тому, чем мысль с самого начала должна была быть, то есть к тому, чем мысль каким-то образом уже была»⁹⁹, причем «была раньше, чем забыла»¹⁰⁰, поскольку русское «мысль», замечает В. В. Бибихин, то же слово, что греческое «миф»¹⁰¹. Таким образом, подлинная задача мысли, мыслящей бытие, заключается в том, чтобы найти себя там, «где она, сама плохо понимая зачем, снова и снова, непрерывно и все быстрее рисует, теперь уже только вчерне успевая набросать, все более глобальные картины мира»¹⁰² с помощью податливого и пластичного языка. Иными словами, задача, стоящая перед современной онтологией заключается в том, чтобы деконструировать постройки мысли, обнаруживая за ними язык, который «мостит первые пути и подступы для всякой воли к мысли»¹⁰³, поскольку язык – это, говоря словами Хайдеггера, «исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отозваться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию»¹⁰⁴, в то время как забвение оказывается способом «хранения бытия»¹⁰⁵.

Обобщая вышесказанное, подведем итог:

Архаическая мифо-/онтология представляет собой своего рода пред-/концептуальный пролог к философии, история которой осуществляется как процесс взаимодействия субъекта и бытия, традиционно концептуализируемый

⁹⁹ Бибихин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2007. – С.15.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же, С.16.

¹⁰³ Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2007. – С.352-353.

¹⁰⁴ Там же, С.353.

¹⁰⁵ Там же, С.354.

классической традицией в таких формах, как открытие, явленность, говорение, обусловленных ситуацией забвения до-/пред-/изначального начала и самоистиранием им самого себя. Смысловым центром архаической мифо-/онтологии является фигура героя, основная функция которого сводится к выявлению и поддержанию существующего миропорядка с помощью сохранения и восстановления различий, осуществляемых благодаря ритуальным практикам. Мифо-/онтология – это досимволическая онтология жеста, строящаяся на следующих принципах: а) онтогносеологической интерпретации ощущения в качестве онтической процедуры, предшествующей и обуславливающей всякую попытку оформления и выражения мира в качестве единого целого; б) преимущественно топографическом восприятии мира, впоследствии дополненном историческим измерением, необходимым для включения субъекта в сакральное измерение динамичного бытия, представленного схемой: космос-боги-люди.

1.3. Казус Платона: онтология как оноματοлогия

В данном параграфе для достижения поставленной ранее цели предпринимается попытка решить следующую задачу: эксплицировать оноματοлогические основания платоновской онтологии

Ранее мы уже обосновали мысль, связанную с пониманием архаического мифа в качестве имагитарного пространства последующего развития западноевропейской цивилизации. Однако вопрос о начале зарождения и развития собственно классической традиции западноевропейского философствования продолжает оставаться открытым. Среди историков философии существует распространенная точка зрения, согласно которой развитие древнегреческой философии необходимо связывать с именем Фалеса Милетского. Позволим себе не согласиться с данным утверждением, поскольку дискурс Фалеса, равно как и всей досократической натурфилософии, несмотря на свою простую прямолинейность¹⁰⁶ еще продолжает сохранять в себе тесную связь с мифом и предлагаемой им мифо-/онтологией¹⁰⁷. Иными словами, несмотря на то, что философ-досократик представляет собой древнейший тип философа, сочетающего в себе функции физиолога, художника, толкователя, ценителя, а также законодателя мира¹⁰⁸, он, тем не менее, продолжает оставаться своеобразной вариацией мифологического героя. Различие между первым и вторым заключается в том, что в отличие от мифологического героя, философ-досократик в своем исследовании бытия, обращается не к жесту, а к слову, благодаря чему архаическое мирозерцание дополняется говорением, призванным обнаружить и рационально воспринять то, что в явлении не есть, но «таится». Таким образом, мир, открывающийся мифологическому герою, трансформируется из феномена себя-в-себе-самом-показывающем¹⁰⁹ в явление, доступное философу-досократу благодаря языку и речи, делающих очевидным

¹⁰⁶ Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания / Пер. с англ. А.Л.Никифоровой, Г.А.Новичковой. – М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НЛП Ермак, 2004. – С.252.

¹⁰⁷ См.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С.277, 290, 344, 349.

¹⁰⁸ Делёз Ж. Ницше / Пер. с франц., прим. и послесловие С.Л.Фокина. – СПб.: Machina, 2010. – С.24.

¹⁰⁹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. – М.: Академический проект, 2013. – С.31.

то, о чем идет «речь» в речи¹¹⁰, то есть о том, что скрывается, таится и себя-не-кажет. В этом смысле досократическая философия представляет собой «лингвистический поворот» архаической культуры, поскольку речь начинает представлять собой проговаривание в словах того, что было воспринято чувственным опытом. Однако речь досократической философии еще не представляет собой самостоятельного рационального дискурса. Более того, дискурс философов-досократиков еще пронизан духом архаической магии. По словам В. Бенямина, такого рода язык представляет собой «архив нечувственных подобий»¹¹¹, принимающий на себя осуществляющиеся ранее по чувственным каналам миметические функции процесса мировосприятия, обнаруживаемые в таких архаических практиках чтения, как ясновидение или «чтение судеб по звездам и внутренностям животных»¹¹². Таким образом, в отношении языка досократической философии еще не приходится говорить о полном и окончательном преодолении магии архаического мифа. Напротив, преодоление магии означает лишь то, что меняется медиальная структура бессознательных уподоблений и чувственных отношений субъекта к миру. В результате такой структурой становится язык, представляющий собой не столько «принцип, направленный на сообщение духовных содержаний в соответствующих предметах»¹¹³, сколько способ откровения с неизбежно присущим ему конфликтом «сказанного и сказываемого с несказанным и не сказанным»¹¹⁴. Таким образом, Логос, обнаруживаемый в дискурсе философов-досократиков представляет собой, прежде всего, фонему, или, как замечает в связи с этим Хайдеггер, фонему, озвученную голосом, при котором всегда нечто увидено¹¹⁵.

Таким образом, структура досократической речи устроена так, чтобы сначала высветить очевидное, а затем, отталкиваясь от него – указать на то, что в

¹¹⁰ Там же, С.32.

¹¹¹ Цит. по: Чубаров И.М. Коллективная чувственность: Теории и практики левого аванграда. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – С.38.

¹¹² Там же, С.37.

¹¹³ Бенямин В. О языке вообще и о языке человека // В. Бенямин Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сборник статей / Пер. с нем. И.Болдырева, А.Белобратова, А.Глазковой, Е.Павлова, А.Пензина, С.Ромашко, А.Рябовой, Б.Скуратова и И.Чубарова – М.: РГГУ, 2012. – С.7.

¹¹⁴ Там же, С.14.

¹¹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. – М.: Академический проект, 2013. – С.33.

нем скрывается. Иными словами, речь представляет собой способ явленности, то есть существования явления. Вместе с тем, уточняет Хайдеггер, для философов-досократиков речь продолжает оставаться специфическим видом ощущения, что позволяет заявить: досократическая онтология представляет собой феноменологию бытия, где феноменология означает возможность видеть то, что себя кажет, но кажется через другое – Иное. Говоря иначе, речь идет о таком способе репрезентации, при котором потаенное кажет себя из видимого так, как оно себя от самого себя скрывает, тем самым, парадоксальным образом, открываясь. В столь странном способе репрезентации, с одной стороны, можно увидеть специфический призыв философов-досократиков «к самим вещам», а с другой – предпосылки развивающейся впоследствии стратегии осмысления феноменов, не кажущих себя напрямую, а подразумевающих себя через явление другого. В результате, онтология досократической философии может быть названа, говоря языком Делёза, онтологией глубины, а ее основные достижения сведены к: 1) открытию абсолютной глубины, обнаруживаемой не только в телах, но и в мыслях¹¹⁶; 2) приданию «объема» мифо-/онтологии архаического мифа; 3) приближению к недостижимого для досократической мысли концепту «непостижимого», поскольку «другое», о котором шла речь выше, не только лишено самостоятельного имени, но и не может быть поименовано в принципе. Можно предположить, что его не просто нет, но и не может быть вовсе. Однако, именно это безымянное «непостижимое», открывающее себя лишь при определенных условиях, выступает причиной восприятия и понимания того, что постижимо.

Исходя из вышесказанного, можно уточнить, что главной причиной трансформации мифологического героя в философа-досократика является ситуация радикального сбоя существующего порядка, (названная Р. Жираром – жертвенным кризисом¹¹⁷), вынуждающая первого, надев маску жреца, оказаться вторым для того, чтобы послужить божеству, под личиной которого скрывается

¹¹⁶ Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И.Свирского. – М.: Академический Проект, 2011. – С.172.

¹¹⁷ Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с франц. Г.Дашевского. Изд. 2-е, испр. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – С.92.

«воздействие насилия, возведенное в абсолют»¹¹⁸ с целью обеспечения безопасности своего мира. При этом реализация поставленной цели не привела философов-досократиков к окончательной формулировке вопроса о бытии, представляющего из себя единство следующих вопросов: 1) вопрос о мире как таковом; 2) вопрос о себе как части мира; 3) вопрос о возможности и условиях нашего познания мира. Следовательно, философия досократиков еще не представляет собой в полном объеме классическую традицию философствования. Не представляет ее и следующая за натурфилософским периодом древнегреческой философии полемика Сократа и софистов, историко-философское значение которой может быть определено не столько в качестве антропологического поворота античной мысли, сколько в конституировании самостоятельного проблемного поля философии, границы которого очерчиваются вопросами о бытии и человеке.

Таким образом, в качестве родоначальника классической традиции философствования может быть назван ученик Сократа – Платон, стремившийся в своей философской системе посмертно оправдать несправедливо осужденного учителя посредством ниспровержения естественнонаучного принципа необходимости, предложенного философами-досократиками. В этом стремлении Платона выйти за пределы разумно устроенного эмпирического мира самоочевидностей можно опознать: 1) актуализацию древней традиции мифологии становления, указывающей на эротический характер генезиса бытия; 2) специфическую стратегию вопрошания о бытии, разворачивающуюся за пределами самого бытия. Говоря иначе, сохраняя верность своему учителю, Платон, подобно Сократу, вопрошающему об истине человеческого бытия, находит ответы за границами поля своего вопрошания. Таким образом, учение Платона является творческой интерпретацией архаического мифа и досократической космогонии, призванной также соединить в себе досократическую космологию с сократической антропологией, став, таким образом, первой универсальной философской системой Запада. В результате,

¹¹⁸ Там же, С.201.

Платон по праву первенства выступает родоначальником и репрезентантом не только всей Античной культуры, но и классической традиции философствования.

Как пишет И. Н. Круглова, такое понимание роли Платона в развитии западноевропейской философии обусловлено тем, что он был первым, «кто обратил внимание на проблему “механизма по производству трансценденции”»: дискурс знания, с точки зрения классика философской традиции, не может состояться без дискурса желания – без устремления, которое “все люди зовут Эротом”. Именно эта ситуация созревания к знанию интересует в первую очередь Сократа, когда он настаивает на необходимости познания внутреннего мира, имплицитно содержащего в себе отсылку к ритуальным предписаниям правильного общения с богами. Поскольку опыт, формирующий позицию субъекта в культуре, обозначился как ритуал, постольку основная проблема, вокруг которой организуется теоретический потенциал европейской мысли, высветилась как взаимодействие субъекта и его ритуально формирующегося топоса, посредством которого происходит его становление в мире»¹¹⁹.

Однако существуют и другие оценки значения платонического наследия для развития западноевропейской философии. Условно можно выделить как минимум два подхода к восприятию и оценке философии Платона. Родоначальником первого является Аристотель. В Средние века его критика платонизма отчасти была развита христианскими богословами и схоластами. Далее, в Новое время, в качестве представителя рассматриваемого подхода может быть назван Ф.Бэкон, увидевший в античном мыслителе «идола», препятствующего продуктивной работе познающего разума. Наконец, в XIX веке – это Ф.Ницше, призывающий к низвержению Платона. Несмотря на существующие различия, между названными мыслителями, все они сходятся в одном: симптомы духовной болезни западноевропейской цивилизации усматриваются ими в наследии ученика Сократа.

¹¹⁹ Круглова И.Н. Онтологические и культурантропологические основания феномен жертвенности в контексте генезиса символа судьбы: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. – Томск, 2010. – С.5.

Другой подход представлен именами представителей современной, так называемой постнеклассической традиции философствования, пытающейся деконструировать классическое наследие Платона с целью обнаружения в нем своих интеллектуальных истоков. Так, например, А.Бадью в работе «Манифест философии» не только констатирует факт «забвения» современностью Платона, но и призывает к его решительной реанимации – «платоновскому жесту», необходимому для защиты философии от угрозы самоутраты, а также подтверждения верности самой себе.

Таким образом, указанные подходы, несмотря на очевидное расхождение в отношении платонизма, сходятся в том что: 1) Платон является «духовным отцом» западноевропейской цивилизации; 2) «возвращение» к Платону – необходимое условие развития западноевропейской философской мысли, представляя собой опыт рефлексии над собственными основаниями. Иными словами, современный этап развития философской мысли может быть обозначен в качестве «приближения к грекам», но не слияния с ними по причине «забвения». На страницах «Улисса» Дж. Джойс призывает европейцев XX века научиться философствовать так, как философствовали греки¹²⁰. Однако сегодня мы должны признать, что призыв Джойса не был услышан, поскольку любая философская система, возникающая после Платона, для того чтобы состояться, вынуждена, по словам М.Фуко, «преобразовать, низвергнуть или извратить свой вожделенный и одновременно отвратительный центр – избыточного и недостаточного отца – Платона»¹²¹. В результате, ситуация, складывающаяся вокруг отношения к наследию Платона, оказалась настолько неоднозначной, что появились исследователи, усматривающие в рационалистическом, на первый взгляд, дискурсе античного философа, предпосылки развития православной мистической традиции имяславия¹²².

¹²⁰ См.: Джойс Дж. Улисс / Пер. с ирланд. В.Хикинса, С.Хоружего. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2014. – С.8.

¹²¹ Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И.Свирского. – М.: Академический проект, 2011. – С.439.

¹²² См.: Гурко Е.Н. Божественная оноματοлогия: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С.13-54.

Для того, чтобы прояснить сложившуюся ситуацию, проанализируем структуру системы древнегреческого философа с целью выявления в ней роли, которую играют концепты «субъект» и «бытие». Структурный анализ архитектоники мысли Платона мы осуществим в форме мысленного эксперимента, предложенного в качестве метода исследования платоновской метафизики любви Ж. Лаканом¹²³. Отличие нашего эксперимента от психоаналитического прочтения текстов Платона заключается в том, что основная задача Лакана сводится к актуализации «бессознательных мотивов и желаний», лежащих в основании философской системы основоположника классической традиции философствования. От лакановского эксперимента мы возьмем лишь специфический концепт *agalma* («скрытое сокровище»), метафилософский аналог которого мы попытаемся обнаружить в процессе анализа философской системы Платона, или, говоря словами Лакана, отметим, что предметом нашего анализа является внутреннее «сокровище» платонизма, делающее его чем-то большим, чем он есть.

Концепт «*agalma*» обнаруживается Лаканом в результате деконструкции учения об Эроте, представленного в диалоге «Пир»¹²⁴. Перенося кульминацию событий с речи Сократа на панегирик Алкивиада, психоаналитик заявляет, что приближение к разгадке тайны Эроса возможно благодаря верно поставленному вопросу, который артикулирует Алкивиад: «как действует любовь?»¹²⁵. По словам влюбленного Алкивиада, Сократ подобен Силену – каменной статуи, внутри которой спрятано сокровище (*agalma*). Для Лакана это метафора, выполняющая в психоаналитическом исследовании функцию переноса: анализант ведет себя также, как Алкивиад в отношении Сократа – он приписывает скрытую агальму-объект своего желания аналитику. Другими словами, Алкивиад словно сам становится тем, кем уже является Сократ – человеком желания, желающим субъектом. Но что актуализирует это желание, влекущее за собой «чудо любви»?

¹²³ См.: Lacan J. *Le Séminaire, Livre VIII. Le transfert, 1960-1961*. Paris: Seuil, 2001.

¹²⁴ Платон Пир // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.2 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. С.К.Апта. – М.: Мысль, 1993. – С.81-135.

¹²⁵ Lacan J. *Le Séminaire, Livre VIII. Le transfert, 1960-1961*. Paris: Seuil, 2001. P.15.

Согласно Лакану, ответ кроется в поэтапной реконструкции отношений Алкивиада и Сократа, включающих в себя 4 этапа: 1) Сократ желает Алкивиада, точнее, не только его – Сократ, как субъект желания, ищет агальму, то есть объект своего желания, или, так называемый Объект А. Объект желания Сократа – это то, чего нет в Алкивиаде, поскольку он его превосходит. Иначе говоря, *agalma* Алкивиада больше, чем сам Алкивиад; 2) Алкивиад начинает желать Сократа в качестве *eramenos*, осознавая, что объект желания Сократа в нем отсутствует. По мнению Лакана, обнаружение отсутствия объекта желания Другого в себе актуализирует желание самого субъекта: Алкивиад начинает желать Сократа для того, чтобы удостовериться в том, что Сократ желает его. Другими словами, цель Алкивиада заключается в том, чтобы удостовериться в собственном статусе – статусе возлюбленного, влекущем за собой самоидентификацию Алкивиада с нехваткой того, что желает сам Сократ – с *agalma*; 3) Сократ отрицает, что он – действительный объект желания Алкивиада. Он не желает его в ответ как *eramenos* – он чистый *erastes*. Лакан считает, что это обусловлено знанием Сократа о любви – он понимает, что является лишь воображаемым объектом, замещающим реальное желание Алкивиада. Другими словами, Сократ знает, что *agalma* в нем больше, чем он сам: любовь определяется тем, что не хватает другому, а не тем, что у него есть; 4) после разговора с Сократом, Алкивиад, восстанавливая в своей речи прошлое, понимает, что Сократ не был реальным объектом его желания – его желание перенацелено на Агафона, точнее на то, что в Агафоне больше, чем сам Агафон. Таким образом, Алкивиад начинает понимать, что любой объект желания – случайность, поскольку истина любви всегда лежит по ту сторону переноса, а истинное желание – это, в конечном счете, желание нехватки самой по себе.

Экстраполяция идей Лакана относительно платонического понимания любви в пространство онтологии позволяет заключить, что онтологический статус Эрота мыслится в качестве универсальной медиальной структуры, природа которой – движение и становление. В связи с этим в метафилософском аспекте учение об Эроте может выступать своеобразным центром философской системы

Платона, возникшей благодаря «объединению» двух типов мировоззрения – классического (статичного) и неклассического, часто ассоциируемого с барочным, а также – становлением. Однако, говоря о платоновском учении об Эроте как о центре философской системы Платона, нельзя не вспомнить о замечании Ж. Деррида, согласно которому понятие центрированной структуры – хотя оно и представляет связанность как таковую, условие эпистемы как философии или как науки – «является противоречиво связанным»¹²⁶. В связи с этим согласимся с М. Фуко относительно того, что в системе Платона нет «центра»: «всегда есть лишь децентрация, серия с колеблющимся переходом от присутствия к отсутствию – от избытка к недостатку»¹²⁷. Таким образом, Эрот – универсальная динамичная энергема, которая в метафилософском смысле является своеобразным трансцендентальным означаемым, назначение которого – амбивалентно. С одной стороны, оно существует внутри некой общности и выполняет в ее рамках сортирующую процедуру различения, предшествующую всякому открытию сущности, конституируя тем самым статический образ целостной системы. С другой – Эрот как означаемое, является своеобразным дифференциальным элементом, отсылающим к «белым пятнам» платонизма – то есть к тому, что отсутствует в системе Платона, но отчасти имеет место в других философских проектах. Другими словами, это тот элемент, который, благодаря своей свободе артикуляции внутри системы, позволяет эффекту отсутствия или нехватки, присущей изначальному, аутентичному платонизму «переходить» в нечто новое – свое Иное, создавая тем самым то, что можно было бы назвать фантазмом антиплатонизма. Возможно, что именно этот фантазм выступает своеобразным метафилософским условием для возникновения и развития новых, антиплатоновских по своему духу, философий, являющихся, с одной стороны, «соперниками» платонизма, с другой – его «сыновьями», обреченными обнаруживать свою состоятельность лишь благодаря соотнесению с последним – аутентичным платонизмом, или, как сказал бы М. Фуко, – его чистым золотом.

¹²⁶ Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. Д.Ю.Кралечкина. – М.: Академический проект, 2007. – С.448.

¹²⁷ Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И.Свирского. – М.: Академический проект, 2011. – С.438.

Таким образом, для того чтобы обнаружить концептуальную близость философской системы Платона к современной традиции философствования, исследователь должен, как и приступающий к освоению искусства «заботы о себе» Алкивиад, взглянуть на нее «по-новому», то есть без налета ослепляющего и вводящего в заблуждение антиплатонического флера. Неслучайно древние комментаторы Платона – Прокл и Олимпиодор – указывают на то, что платоновский диалог «Алкивиад I»¹²⁸ представляет собой преддверие платоновской философии, а «Парменид» – ее святая святых¹²⁹. Другими словами, границы системы Платона очерчены достаточно традиционными для философского мышления вопросами – о человеке («Алкивиад I») и о бытии («Парменид»¹³⁰). Однако связь между ними античный мыслитель выстраивает достаточно нетрадиционно: метафизическим «центром» его системы оказывается субъект, практикующий «заботу о себе», понимаемую в качестве: 1) условия его существования; 2) определенного режима доступа к истине. Такого рода режим открытия истины требует от субъекта определенного рода ограничений. В частности, субъект должен не просто дисциплинировать свои мысли и желания, но и, выполняя дельфийский императив, познать самого себя – в этом заключается содержание актуализируемой платонизмом традиции «заботы о себе», представленной в рассматриваемом диалоге в качестве практики самопознания. Согласно Платону, такого рода самопознание неизбежно требует от субъекта усмотрения божественного, поскольку для того чтобы познать самого себя, необходимо «познать божественное»¹³¹. В результате, лишь философ, как отмечает Платон, способен стать проводником универсальной энергии божественного Эрота («Пир»), не только возносящей его к постижению истины, тождественной бытию («Парменид»), но и заключающей в себе подлинную

¹²⁸ Платон Алкивиад I // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. С.Я.Шейнман-Топштейн – М.: Мысль, 1990. – С.220-268.

¹²⁹ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / Пер. с франц. А.Г.Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – С.195.

¹³⁰ Платон Парменид // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.2 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. Н.Н.Томасова – М.: Мысль, 1993. – С.346-413.

¹³¹ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / Пер. с франц. А.Г.Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – С.87.

истину самого субъекта. В связи с этим, полагает М. Фуко, диалог «Алкивиад I» представляет собой не просто пролог в систему Платона, а ее краткое изложение, отражающее путь, пройденный платоновской философией начиная от первых сократических вопросов и заканчивая элементами, очень близкими позднему Платону и даже неоплатонизму.

Таким образом, сокрытая и неявная сердцевина философской системы Платона – это учение о субъекте, взятом, с одной стороны, в космогоническом измерении, с другой – в аспекте повседневного существования в обществе – условно, этическом ракурсе, возникающем на пересечении дискурсов педагогики, морали и эротики. Таким образом, универсальная энергия Эроса, манифестацией которой является субъект желания, является бессознательным механизмом, актуализирующим скрытые потенции субъекта, которые: 1) открывают субъекту доступ к сакрально-умопостигаемому миру вечных и неизменных Эйдосов, выступающих в качестве трансцендентного основания бытия; 2) регулируют повседневное существование субъекта в профанно-эмпирическом мире становящихся вещей-копий; 3) выступают в качестве трансцендентального условия познания как первого, так и второго онтологических пластов реальности, составляющих за счет исключительной роли субъекта, выступающего инстанцией манифестации Эроса, в своем единстве бытие. Таким образом, архитектоника философской системы Платона может быть сведена как минимум к трем системообразующим элементам: 1) учению о субъекте; 2) комплексу идей, относящихся к описанию умопостигаемого мира Гиперурании; 3) совокупности предписаний, призванных упорядочить жизнь в эмпирическом измерении реальности. Надо сказать, что совокупность этих идей не только очерчивает концептуальные границы мысли Платона, но и представляет собой своеобразное «живое» единство, существующее по собственным законам, обнаруживаемым благодаря аналитике «центра» платонической системы – субъекта, которым движет энергия желания. Таким образом, желание выступает причиной многообразных проявлений человеческой активности: эротической, познавательной, духовной. При этом всякое проявление активности субъекта

оказывается подчинено определенному ритму, указывающему на то, что системе Платона в целом также присуща определенная динамика, осуществляющаяся в чередовании «взлетов» и «падений», вызванных, с одной стороны, бессилием мысли перед противостоящим ей бытием, с другой – желанием если не «изменить», то, по крайней мере, «подстроиться» под существующий порядок вещей, «легитимируя» тем самым свое существование. Указанная этико-эстетическая направленность мысли древнегреческого философа не только «роднит» его систему с современными философскими проектами, но и позволяет заметить внутреннюю двойственность исходной интуиции платонизма. По существу, речь идет о своеобразном психофизиологическом дуализме: как отмечает А. Ф. Лосев, одним из оснований философии Платона является «интуиция телесности»¹³², другим основанием – интеллектуальное воспарение, возможное благодаря «аутичной» замкнутости мысли философа на самой себе. Другими словами, философия Платона представляет собой мысль внутри мысли, или, мысль-в-себе. При этом каждая попытка такой мысли развернуться в мир – высказать себя – неизбежно заканчиваются не только «утратой» смысла, но и «падением» объясняющим отчасти антиплатоновский характер последующего развития западноевропейской философской мысли. Можно сказать, что осознание невозможности достижения Эйдоса, случившееся в постплатоновской философии, вынуждает последнюю вернуться к самим вещам для того, чтобы заново продолжить маршрут своего восхождения посредством различения сущего. Таким образом, платоновское падение – это способ различения уровней бытия, позволяющий констатировать его децентрированную гетерогенность и обосновать центральное положение субъекта как инстанции, призванной упорядочить и оформить бытие в качестве Единого. Последнее становится возможным благодаря языку. Таким образом, можно сказать, что еще одним неявным элементом системы Платона является комплекс идей, названный условно «классической философией языка».

¹³² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А.Тахо-Годи; Общ.ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1993. – С.643.

Действительно, в «Государстве»¹³³ Платон наделяет язык функцией медиума тотальной власти, осуществляемой философами. В этом смысле античный мыслитель противопоставлял софиста, отстаивающего посредством языка частные интересы, и философа, мыслящего общество как целое. В связи с этим Б. Гройс уточняет: «мыслить общество как целое, означает мыслить как целое его язык»¹³⁴. В этом, согласно Платону, и заключается различие между философией и наукой, а также искусством, специализирующим язык, в то время как философия рассматривает последний в его тотальности. В результате в руках правителя-философа язык становится силой, позволяющей говорящему управлять посредством силы логического принуждения. Иными словами, «признание логической очевидности является источником силы, тогда как ее отрицание – источником слабости»¹³⁵. Именно в этой особенности понимания языка и его роли заключается присущая классической традиции философствования убежденность в силе разума, «способного одной лишь силой языка, силой логики, силой логического принуждения внутренне обезоружить врагов разума, отрицающих очевидное, – и, в конце концов, одержать над ними победу»¹³⁶. Говоря иначе, в основе классической философия языка лежит идея логической когерентности, позаимствованная античной риторикой из математики. Однако в диалогах Платона указанная внутренняя непротиворечивость речи всякий раз оборачивается обнаружением и вскрытием внутреннего противоречия, дисквалифицирующего речь говорящего по причине ее неясности. Диалектический метод Сократа, направленный против софистов, выявляет глубинное противоречивое ядро софистического дискурса, указывая на то, что эта речь носит непротиворечивый характер лишь внешне, в то время как ее внутренняя структура носит парадоксальный, бессвязный, одним словом – темный характер. Отсюда, установка платоновского исследования языка может

¹³³ Платон Государство // Платон Собрание сочинений в 3 т.: Т.3, ч.1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса; Пер. с древнегреч. А.Н.Егунова – М.: Мысль, 1971. – С.89-455.

¹³⁴ Гройс Б. Посткоммунистический поскриптус / Пер. с нем А.Фоменко. – М.: ООО Ад Маргинем Пресс, 2014. – С.16.

¹³⁵ Там же, С.17.

¹³⁶ Там же.

быть определена в качестве стремления к абсолютной очевидности, превращающей последний из товаров на рынке мнений в прозрачную саморефлексию мышления, приобретающую не столько силу логического убеждения, сколько способность к управлению миром. Однако более внимательное прочтение диалогов Платона показывает, что Сократ вовсе не ставит перед собой цели очистки речи от парадоксов: «лишь на поверхностный взгляд Сократ диагностирует парадоксальность речей софистов с критическим намерением. На самом деле он показывает, что эта парадоксальность является неизбежным свойством речи как таковой. Подлинное мышление, если понимать под мышлением выявление внутренней, логической структуры дискурса, может охарактеризовать логическое устройство этого дискурса не иначе как самопротиворечие, как парадокс»¹³⁷. В результате, продолжает Гройс, «парадокс – это и есть голос»¹³⁸ бытия, скрывающийся за внешней непротиворечивостью риторической оболочки языка.

Таким образом: 1) платоновское обнаружение парадокса в качестве скрытого гетерогенного основания языка впоследствии будет актуализировано в рамках неклассической философии второй половины XX века. В этом смысле, несмотря на все различия между философскими проектами Ж. Батая, М. Фуко, Ж. Лакана, Ж. Делёза и Ж. Деррида, необходимо признать их общее бесспорное сходство: говоря парадоксами, каждый из названных философов стремится сделать парадокс как можно более радикальным и всеобъемлющим. Иными словами, названные философы, с одной стороны, являются не столько представителями, сколько наследниками платоновской (классической) традиции философствования, с другой – представляются ее диссидентами в том смысле, что обнаруживаемый парадокс интерпретируется ими в качестве знака, указывающего не на свет разума, а на его «другое», приоткрывающее оборотную сторону разума, субъекта, логоса. Таким образом, причина возникновения парадокса объясняется этим философами за счет указания на изначальную оккупированность языка

¹³⁷ Там же, С.19-20.

¹³⁸ Там же.

«силами желания, телесности, праздника, бессознательного, сакрального, травматического»¹³⁹, то есть за счет материальности самого языка. Следовательно, парадокс формируется не на риторической поверхности дискурса, а на более глубоком, скрытом уровне его логической структуры – «другого» логоса, который: 1) воздействует на поверхность языка; 2) пронизывает ее насквозь; 3) деконструирует все логические оппозиции, формирующие когерентный дискурс. В результате неклассическая актуализация и развитие классических идей Платона оборачивается жестом различения когерентного и непротиворечивого разума, следующего правилам формальной логики и всего того, что, в силу своей парадоксальности, не вписывается в указанный порядок вещей, находя, в конечном счете, прибежище в Ином. Следовательно, субъектом разума признается субъект когерентного языка, оказывающийся, таким образом, софистом. При этом, утверждается, что когерентный язык невозможен. Следовательно, его субъект провозглашается мертвым, или, фигурой вне закона разума, протестующей против институций господствующей власти.

2) Возможно, предчувствуя такого рода, развитие своей мысли, Платон в Античной культуре является фигурой, способствующей не только конституированию главной оппозиции западноевропейского логоцентризма – логос (речь)/ письмо (грамма), но и ее существенному преодолению. Иными словами, философская система Платона может быть рассмотрена в качестве попытки преобразования фонетического логоса досократиков в грамматический логос классической философии, являющийся, согласно ее самопредставлению, выражением «наличия», «присутствия», «истины», а, по словам Ж. Деррида, – «мертвым следом голоса», «симулякром», «бастардом»¹⁴⁰. Суд над живым логосом – устной речью, Платон осуществляет в диалоге «Федр»¹⁴¹, говоря о необходимости исследования его структуры. При этом, в отличие от софистов Горгия, Исократы и Алкивиада, исследующих гибкость устной речи, Платон

¹³⁹ Там же, С.29

¹⁴⁰ Деррида Ж. Фармация Платона / Пер. с франц., комментарий А.В.Гараджи. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pharmacie.narod.ru/index.html>

¹⁴¹ Платон Федр // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.2 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. А.Н.Егунова – М.: Мысль, 1993. – С.135-192.

обращается к речи письменной, настаивая тем самым на «логографической необходимости» первой. В результате философ приходит к различению двух видов логоса: первый вид ответственен за возведение многого к единому, а второй – наоборот, за разделение единого на составные части. Сократ приходит к этой дефиниции во время разбора речи Лисия, а также двух своих, обращаясь к разделению единого Эроса на «дурной» и «хороший»: «Подобно тому, как в едином от природы теле имеются две одноименные части, лишь с обозначением “левая” или “правая”, так обстоит дело и с состоянием безумия, которое обе наши речи признали составляющим в нас от природы единый вид, но одна речь выделила из него часть, обращенную налево, и не остановилась на этом делении, пока не нашла там некую так называемую левую любовь, которую вполне справедливо и осудила; другая же наша речь ведет нас к правой части неистовства, отмеченной с первой, и находит там некую божественную любовь, которой отдает предпочтение, и восхваляет ее как причину величайших для нас благ»¹⁴². По словам отечественного платоноведа И. А. Протопоповой, «мы видим здесь последовательно проведенный диайресис: разделен сам предмет речи – эрос; разведены виды диалектически – возведение к единому и разделение на части; они, в свою очередь, отнесены к разным видам логоса – первой и второй речам Сократа. Кроме того, во второй речи вводится знаменитый образ души как колесницы, запряженной двумя конями – «дурным» и «благородным», которые метафорически изображают все те же «дурной» и «хороший» эрос; и вот перед нами целостная и стройная система изоморфизма: предмет – способы рассуждения о предмете – виды изложения – конкретные образы. К тому же слова Сократа о едином теле, разделенном на «левое» и «правое», отсылающие к введенной перед этим метафоре логоса-животного с его «головой» и «конечностями», кажется, намекают на общую архитектонику диалога: «левая» и «правая» речи Сократа – «конечности», последующая рефлексия по поводу

¹⁴² Там же, С.176.

строения логоса – «голова»¹⁴³. Таким образом, живой логос, превращенный Платоном в различенный посредством письма текст, структурируется в качестве целого в его разделенности на части, расположенные в соответствии с общим замыслом произведения – философского диалога.

Между тем, в статье «Театр жестокости и закрытие представления» Ж. Деррида отмечает, что «Платон критикует письмо как тело»¹⁴⁴. Однако, как нам представляется, ситуация прямо противоположна тому, что говорит Деррида, так как анализ неоплатонической интерпретации диалогов Платона показывает: письменная речь для философа выступает аналогом живого, одушевленного и обладающего умом тела. В результате, форма платоновских диалогов воспринимается неоплатониками в качестве метафорической реализации внутреннего философского содержания. К примеру, часто композиция диалога трактуется в качестве аналогии онтологической иерархии. Так в анонимном трактате VI в. «Пролегомены к платоновской философии»¹⁴⁵ автор интерпретирует беседу участников диалога как уровень умопостижимого, пересказ как рассудочный уровень, а пересказ пересказа в качестве чувственно воспринимаемого уровня. К этому важно добавить и то, что Прокл в своих комментариях к диалогу «Парменид»¹⁴⁶ отмечает, что каждому из указанных уровней соответствует особый способ рассуждения и изложения: на первом нет ничего иконического, а рассуждения не связаны с припоминанием и фантазией; на втором – беседа опосредована фантазией и памятью; на третьей и четвертой – «всего лишь изображения»¹⁴⁷. При этом, когда на уровне «умопостижимого» диалог переходит от природы сущего к «неизреченному самому по себе», беседа завершается – «наступает молчание, которое Платон понимает как завершающую стадию созерцания единого»¹⁴⁸. Таким образом: 1) репрезентация и молчание в

¹⁴³ Протопопова И.А. Логос зоон: Платон и Деррида // Синий диван, №10-11, 2008. [Электронный ресурс]. Режим доступа. – http://intelros.ru/readroom/siniy_divan/sinij-divan-10-11/10010-logos-zoon-platon-i-derrida.html

¹⁴⁴ Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. Д.Ю.Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2007. – С394

¹⁴⁵ Пролегомены к платоновской философии. [Электронный ресурс]. Режим доступа. – <http://nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/prole.htm>

¹⁴⁶ См.: Прокл Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч. статья, примеч., указатели список литературы Л.Ю.Лукомкого. – СПб.: Мирь, 2006. – 896 С.

¹⁴⁷ Там же, С.628.

¹⁴⁸ Там же, С.618.

системе Платона оказываются альтернативной голосу, занимающему подчиненное положение; 2) важнейшим уровнем, определяющим все остальные, оказывается наиболее «высокий» в иерархии бытия – он же наиболее «глубокий» с точки зрения завернутой композиции¹⁴⁹. В результате текст диалога отождествляется с живым существом, или как говорит сам Платон: «литературное произведение подобно живому существу; разве не означает это, что прекраснейшее из произведений будет подобно прекраснейшему из живых существ? Самое прекрасное живое существо – это космос, и ему подобен диалог»¹⁵⁰. Таким образом, платоновская философия языка представляет собой, с одной стороны, попытку грамматизации логоса, с другой – своеобразную поэтику бытия, пытающейся репрезентировать онтологическую динамику посредством текста, в котором функционируют уже не сущности, а имена. Следовательно, теория имени в системе Платона: 1) представляет собой один из разделов философии языка; 2) позволяет рассмотреть платоновскую философию языка в качестве одной из предпосылок развития ономатологии бытия.

По свидетельству Е. Н. Гурко, «Платон обнаружил практически все проблемные узлы имени, а также предложил решение многих из них. Платон одновременно открыл и зашифровал великую тайну имени, и эта завещанная потомкам головоломка только в самое последнее время стала объектом пристального внимания»¹⁵¹. В настоящее время исследователи сходятся на том, что концепция имени Платона может быть реконструирована на материале таких работ, как «Седьмое письмо» (из цикла тринадцати писем)¹⁵², а также диалогах «Кратил», «Гезтет», «Софист» и упомянутый уже здесь «Федр». Проблема имени встает перед Платоном в связи с онтологическим статусом Идеи, расположенной в потусторонней сфере бытия и необходимостью различения, равно как и связывания того, что находится в посюстороннем мире человека. Отмечая

¹⁴⁹ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Восточная литература, 1998. – С.279.

¹⁵⁰ Прологомены к платоновской философии. [Электронный ресурс]. Режим доступа. – <http://nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/prole.htm>

¹⁵¹ Гурко Е.Н. Божественная ономаология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С.14.

¹⁵² Платон Письмо VII // Платон Полное собрание сочинений в одном томе /Пер. с древнегреч. С.Кондратьева. – М.: Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2013. – С.1284-1302.

способность человеческой души припоминать увиденное в мире Идей, философ указывает на то, что это становится возможным благодаря внутреннему свету, нисходящему на человека со стороны Идей. Именно этот свет затрагивает имена и распространяется на них. Таким образом, человеческий разум, по Платону, представляет собой божественное начало в человеке, не только родственное Идеям, но и осуществляющее с ними коммуникацию посредством имен. Говоря иначе, функция имени в философии Платона заключается в том, чтобы именовать Идеи, находящиеся за пределами человеческой души, обеспечивая тем самым предварительный контакт между посюсторонностью души и потусторонностью Идеи. Помимо этого, имена, функционируя в мире вещей, призваны разделять вещи в том виде, в каком они представлены в повседневном человеческом существовании. В результате, имя – это слово, именующее вещи мира, которое необходимо для того, чтобы: 1) различать и упорядочиваться наличные объекты эмпирического мира; 2) обеспечивать первоначальный контакт с миром Идей, предоставляя тем самым субъекту шанс доступа к тому, что трансцендентно человеческому миру. Следовательно, в онтологической плоскости имя занимает срединное положение, обеспечивая коммуникацию между миром Идей и миром вещей. В «Седьмом письме» Платон подробно разъясняет механизм этой коммуникации посредством описания философской дигрессии – способа интеллигибельного нисхождения, призванного привести субъекта к истинному знанию: «для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание, четвертая ступень – это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое – это имя, второе – определение, третье – изображение, четвертое – знание»¹⁵³. Иными словами, речь идет о своеобразной «лестнице познания», начинающейся с имени и стремящейся к самому объекту знания, то есть к истинной реальности. При этом, в онтологическом плане четвертая ступень данной лестницы имеет совершенно другую природу, нежели три предыдущие. Однако вместе с тем она находится с ними в большем «родстве» нежели с

¹⁵³ Там же, С.1295.

последующей пятой. Таким образом, пишет Платон: «четвертая ступень – это познание, понимание и правильное мнение об этом другом. Все это нужно считать чем-то единым, так как это существует не в звуках и не в телесных формах, но в душах; благодаря этому ясно, что оно – совершенно иное, чем природа...тех трех ступеней, о которых была речь выше. Из них понимание наиболее родственно, близко и подобно пятой ступени, все же остальное находится от нее много дальше», более того, «если кто не будет иметь представления об этих четырех ступенях, он никогда не станет причастным совершенному познанию пятой»¹⁵⁴. Таким образом, имена становятся дифференцированными и упорядоченными посредниками между вещами обыденного мира, реальностью знания об этом мире и истинной реальностью объекта знания – Идеей.

Более подробно к анализу имени и языка философ обращается в диалоге «Кратил»¹⁵⁵, проблематизируя в нем характер отношений языка с двумя онтологическими сферами, указывая при этом, что причиной этих отношений вообще является имя. В результате возникает вопрос о происхождении имени, ответы на который поочередно предлагают Кратил и Гермоген. Однако Сократ, пришедший было к пессимистичному выводу о невозможности получить сколько-нибудь удовлетворительное знание о вещах посредством анализа их имен, не отбрасывая услышанных точек зрения, выводит спор из сложившегося тупика, открывая тем самым новый ракурс исследования имени посредством вопроса: «так как же насчет истины?»¹⁵⁶. В связи с этим Е. Н. Гурко отмечает, что обращение Сократа к проблеме истинности самих имен не случайно: «располагая имена в самом начале лестницы знания «Седьмого письма», Платон открыто заявляет то, что имплицитно содержится во многих его диалогах, а именно, что знание и понимание зачинается не понятиями, а именами и что, следовательно, имена являются неотъемлемой частью знания. Как таковые, имена несут на себе

¹⁵⁴ Там же, С.1296.

¹⁵⁵ Платон Кратил // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. Т.В.Васильевой. – М.: Мысль, 1990. – С.613-682.

¹⁵⁶ Там же, С.614

печать знания и располагают его атрибутами, в числе которых находится и параметр истинности»¹⁵⁷. При этом присутствие имени в процессе познания количественно увеличивается: оно фигурирует в качестве первого компонента четверки, дающей знание, являясь, таким образом, первым элементом знания, а также тем, в чем уже выражена сущностная реальность, конституирующая четверку, приближающуюся к пятой ступени. Таким образом, статус четвертой ступени лестницы познания неоднозначен: с одной стороны, она резюмирует знание, получаемое на трех первых ступенях, с другой – ее сходство с предыдущими заключается лишь в том, что она призвана выразить как особое качество, так и сущностную природу объекта. Ее отличие от предыдущих трех ступеней заключается в том, что она находится в полном отрыве от феноменального мира. При этом, что немаловажно, она достаточно далеко отстоит и от пятой ступени, представляющей собой абсолютную трансцендентность истинной реальности, в то время как трансцендентность четвертой ступени относительна лишь в сравнении с феноменальным миром. Таким образом, четвертая ступень лестницы познания призвана репрезентировать не-абсолютную природу знания.

В результате возникает вопрос о возможности коммуникации этой ступени с вышестоящей, пятой ступенью, а также о способах этой коммуникации. В «Седьмом письме» Платон указывает на возможность такой коммуникации, означающую также возможность экспликации Идей человеческим разумом. Однако эта коммуникация осуществляется в обратном порядке посредством индукции. Л. Эдельштейн в связи с этим отмечает, что «если Идеи производятся посредством задействования четверки в целях схватывания феноменов мира, то тем самым, по сути, снимается *chorismos*, разрыв между субъективным и объективным, так что реальность разума оказывается превосходящей реальность внешнего Бытия»¹⁵⁸. К слову, сам Платон не может согласовать свое убеждение в неспособности четверки произвести абсолютное знание с интуицией того, что

¹⁵⁷ Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С.28.

¹⁵⁸ Edelstein L. Plato's Seventh Letter. – Leiden, 1966. – P.104.

четверка абсолютно необходима для понимания пятой: «глубокое проникновение в каждую из этих ступеней, подъем или спуск от одной из низ к другой с трудом порождают совершенное знание – и то лишь у того, кто одарен по природе»¹⁵⁹.

Однако с другой стороны, остается непонятым существование Идей, представленных в рациональном дискурсе до и безотносительно познавательной активности четверки. Прояснение этой ситуации можно найти в «Федре», где философ обращается к рассмотрению знания Идей, доступного человеку до его рождения. По мнению Платона, человек способен распознавать определенные устойчивые элементы в вещах окружающего мира посредством сравнения их с Идеями, знание которых было получено им еще до рождения в эмпирическом мире. Это обстоятельство указывает на то, что: 1) Идеи существуют независимо от познавательной активности субъекта; 2) Идея связана со способностью субъекта не только понимать слова, но и обмениваться ими. В этом смысле: 1) Идеи одинаковы для всех; 2) знание о них также дается всем одинаково; 3) коммуникативные способности субъектов равны. Значит, если коммуникация осуществляется посредством слов, а имена – это слова, используемые для именования вещей, то они являются не столько важнейшим видом слов, сколько медиацией между Идеей, разумом субъекта и вещью в отсутствии прежде всякой познавательной активности. Эта медиация проявляется как в восходящем, так и в нисходящем движении: при восхождении имя обеспечивает дианоэтический переход к Идее, а при нисхождении знания функция имени заключается в том, чтобы удерживать невидимую Идею в ее видимом проявлении (объекты), достигаемого посредством отсылки объекта к Идее в процессе называния данного объекта его истинным именем. Объяснение этой связи имени Идеи и вещи обнаруживается в «Пармениде», где ставится проблема соотношения имени и Идеи. При решении данной проблемы Платон, принимая сложность позиции Парменида, тем не менее допускает возможность того, что Идея, «как вещь сама по себе, то есть вещь, находящаяся в состоянии покоя, связана каким-то образом с

¹⁵⁹ Платон Письмо VII // Платон Полное собрание сочинений в одном томе /Пер. с древнегреч. С.Кондратьева. – М.: Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2013. – С.1297.

вещью, как она известна нам – в движении и изменении, и, следовательно, мы можем установить определенный контакт с ней и получить тем самым определенное, пусть и очень ограниченное, знание об этой вещи как таковой. Помещая имена в начало лестницы знания, Платон рассматривает их как то, что инициирует такой контакт. Если хоть что-то становится известным нам относительно Идей, этим нечто становятся имена. Идеи, таким образом, именуется именами»¹⁶⁰.

Таким образом, имя в концепции Платона выступает медиальной инстанцией, обеспечивающей не только познание, но коммуникацию субъекта с различными онтологическими сферами, посредством: 1) семантической связи при соотнесении с абсолютной реальностью; 2) имитирующей связи при взаимодействии с материальным миром вещей. Однако, поскольку материальные вещи представляют собой инобытие Идеи, то указанные типы связи присутствуют не только в процессе именованья, но и в самих именах. Иначе говоря, речь идет о попытке, предпринятой Платоном в «Кратиле», исследовать различные типы связи, устанавливаемые именами с тем, что находится за их пределами. При этом, существенную роль играет и то, как интерпретировать отношение между вещью, пребывающей в покое и вещью в движении. По Платону, это отношение можно помыслить в качестве различных участков одной и той же связи: к примеру, если представить Идею в качестве кантианской сущности вещей, то вещи в движении окажутся вещами для нас, конечно, при невыполнимом в философии Канта условии, что между ними существует связь, реализующаяся посредством имени.

Однако философская система Платона строится на иных основаниях, благодаря чему Идея мыслится в качестве инобытия вещи, что позволяет субъекту претендовать на получение о ней некоторого знания. Такое знание не будет носить характера абсолютного, поскольку сами вещи не существуют в абсолютной реальности, относительно которой только и возможно абсолютное знание. Таким образом, единственное, на что могут претендовать имена таких

¹⁶⁰ Гурко Е.Н. Божественная ономаология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С.33.

вещей – это «корректная, правильная их репрезентация в которой сохраняются, несмотря на постоянное изменение, определенные сущностные, узнаваемые черты называемой вещи (образ) и определенное сходство с ней (подобие)»¹⁶¹. Таким образом, говоря словами Сократа, главное предназначение имени заключается в том, чтобы помочь субъекту в получении «некоторого представления об именуемой вещи, с тем, чтобы иметь возможность распознать ее среди других вещей»¹⁶². Иными словами, Сократ указывает здесь на имитационную функцию имени. Однако, реальное воплощение этой функции, предполагает наличие определенного знания, позволяющего различать вещи между собой. Следовательно, так или иначе, необходимо привлечение семантической функции имени, указывающее на то, что имя не является комбинацией звуков языка, различающего и называющего вещи именами, основываясь на определенном знании. Таким образом, любое имя содержит в себе как имитационный, так и семантический аспект, что позволяет прояснить механизмы взаимодействия Идей как пятой ступени лестницы познания с четвертой, третьей и первой, а также с феноменальным миром до начала рационального дискурса. Кроме того, это обстоятельство также проясняет роль имени во всех этих процессах. В результате можно сравнить имя с древнеримским богом пространственных и временных начал – Янусом, поскольку, как и это божество, имя обладает двумя ликами, то есть одновременно повернуто к двум различным сторонам вещи одновременно, вынужденное балансировать меж ними на грани невозможного. Адекватность имени по отношению к вещи, которую оно именуется, определяется одновременной обращенностью имени к Идее и к вещи, находящейся в движении, а также в способности выражать как первую, так и вторую. Конечно, степень адекватности дифференцирована. Следовательно, существуют имена, полностью адекватные тому, что они именуют, а есть имена, адекватные своей вещи лишь «достаточно», «удовлетворительно», «неудовлетворительно» и «полностью непригодные». При этом адекватность

¹⁶¹ Там же, С.36.

¹⁶² Платон Кратил // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. Т.В.Васильевой. – М.: Мысль, 1990. – С.675.

имени определяется в обоих направлениях именованя – как Идей, так и вещей в движении.

Еще одна размерность, введенная Платоном в теорию имени, – это размерность истины, которая, как отмечает Е.Гурко, «не просто признается (что крайне редко встречается даже в самых современных теориях имени), но и рассматривается как один из самых важных инструментов овладения миром»¹⁶³, поскольку только истинное имя способно не только приблизиться к Идее, но выразить ее, пусть и приблизительно, обретя тем самым некоторую часть абсолютного знания. Таким образом, познавательный процесс, описываемый Платоном, начинается с имени, без которого невозможны последующие три этапа познания, однако завершающий этап познания – обретение абсолютного знания, философом не гарантируется: Платон указывает лишь на то, что истинное имя оказывается единственной ступенью познания, не только находящейся в контакте с Идеями, но и обеспечивающей возможность такого контакта трем предыдущим ступеням. В результате, одной из важнейших характеристик истинного имени становится достаточно высокая степень семантического соответствия Идее. Надо сказать, что таких имен не очень много, однако платоновская аргументация, отмечает Е.Гурко, «позволяет предположить, что многие имена удерживают или приобретают частицу истины, видения абсолютной реальности»¹⁶⁴. Это удержание становится возможным благодаря соотношению между четвертой и пятой ступенями лестницы познания: поскольку речь идет преимущественно о нисходящем соотношении, Платон, тем не менее, не исключает возможность восхождения, способствующего повторному контакту имен с Идеями. Условием этого восхождения, по Платону, является баланс эмпирического и сущностного знания. Иными словами, удержание становится возможным лишь в случае первичных имен, учрежденных метафизическим именуемым. В системе Платона такого рода именуемым оказывается Бог, имя которого, помимо прочего, в обыденном языке является именем из арсенала вечного и абсолютного языка.

¹⁶³ Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С.38.

¹⁶⁴ Там же.

Другими словами, имя Бога, как имя, данное нам Богом, представляет собой эталонное абсолютное, корректное и предельно истинное имя, именуемое своей силой все остальные объекты именами. Таким образом, вопрос об именовании бытия в философии языка Платона трансформируется в вопрос об имени Бога, что позволяет прочитывать платоновскую философию языка в качестве ономотологии бытия, или, что более точно – божественной ономотологии, коль скоро центральным ее объектом оказывается имя Бога.

Обобщая вышесказанное, отметим следующее:

В рамках предлагаемой интерпретации системы Платона архитектоника его проекта репрезентируется в качестве подвижной системы, не имеющей четкого, однозначного и статического центра. Неявным основанием этой системы является учение об Эроте и его манифестации – субъекте, изначально полагающим бытие в качестве подвижной децентрированной гетерогенности, и лишь затем – упорядоченной и оформленной в качестве Единого. Это оформление становится возможным благодаря деятельности языка, базовой единицей которого является имя. Платоновская теория имени строится на следующих принципах: а) имя дано или предлагается субъекту до начала познавательного процесса; б) имя уже содержит в себе определенный когнитивный потенциал, располагая некоторым знанием о конечном объекте познания – трансцендентной Идее; в) это знание носит опосредованный Идеей характер; г) связь между миром Идей и вещей, осуществляемая посредством имени, носит нисходящий характер и понимается Платоном в качестве связи между покоящимися Идеями и пребывающими в движении вещами, выступающими инобытием Идеи; д) это взаимодействие доступно для познания субъекта, являющегося не столько неотъемлемым элементом природного мира, сколько участником нисходящего движения от Идеи к вещи. Одной из главных особенностей платоновской теории имен является параметр истинности, позволяющий дифференцировать континуум существующих имен в промежутке от «не имени» к «абсолютному имени», приписывая последнему эталонные характеристики максимальной истинности и правильности.

ГЛАВА 2. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОКОВ МЕТАФИЗИКИ РАЗЛИЧИЯ В ДИСКУРСЕ МИСТИЦИЗМА

2.1. Антропологические основания богословско-мистического поворота в именовании бытия

Цель данной главы заключается в выявлении и репрезентации предпосылок метафизики Различия в мистическом дискурсе.

В настоящем параграфе поставленная цель влечет за собой необходимость решения следующей задачи: провести концептуальный анализ ономотологических оснований онтологической модели, реконструированной на материале восточно-христианского мистицизма.

Антропологический кризис – одна из характерных черт современного этапа развития философского знания. Его причины могут быть обнаружены посредством ретроспективного взгляда на развитие постплатоновской философии, продолжающей мыслить вопрос о человеке в качестве неявного основания вопроса о бытии. Нетрудно заметить, что данная мысль развивается по экстенсивному пути, что объясняется следующими причинами: 1) автономизация и выделение философского знания в самостоятельную область; 2) абсолютизация роли разума в познавательном процессе; 3) секуляризация западноевропейской культуры; 4) этический примат принципа свободы воли, а также следующий за ним процесс эмансипации субъекта.

Таким образом, антропологический кризис, констатируемый рядом современных исследователей, является одним из следствий развития постплатоновской – классической западноевропейской философии. При этом, по мнению С. С. Хоружего, сама ситуация данного кризиса двойка: с одной стороны, это кризис «научного» понимания человека, с другой – кризисным является сам факт существования современного человека: перестав быть неизменным в своей основе – он «стал предметом каких-то активных перемен, интенсивной антропологической динамики»¹⁶⁵. Примерами этой динамики являются

¹⁶⁵ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии – М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2005. – С.146.

«экстремальные, трансгрессивные, виртуальные практики, суицидальный терроризм»¹⁶⁶, присущие современной социально-культурной ситуации. Таким образом, концепция человека, сформировавшаяся в дискурсе классической традиции философствования, в настоящее время оказалась непригодной для ответа на вызовы современности, поскольку выработанная в ней модель понимания человека носит слишком оторванный от действительности характер. В результате, сложившаяся ситуация, с одной стороны, вынудила западноевропейскую антропологию констатировать сначала «смерть субъекта», а затем и «смерть человека», с другой – поставила перед последним необходимость поиска и исповедания новых путей с целью собственного «воскрешения». Следовательно, вопрос о человеке для современной западноевропейской интеллектуальной культуры является первостепенным.

Анализ ситуации антропологического кризиса, вызванный крахом классической концепции человека, наводит на мысль о том, что многообразие его причин может быть сведено к единому знаменателю, а именно – одностороннему взгляду на человеческое существование и стоящие перед ним задачи, характерные для классической концепции человека. Согласно представлениям современной философской антропологии, перед человеческим существованием одновременно стоят следующие задачи: воспроизведение (поддержание, сохранение) и возрастание (самопревосхождение, трансцендирование). Решение первой задачи непосредственно связано с повседневным человеческим существованием, которое с онтологической точки зрения рассматривается в качестве необходимости продолжения пребывания субъекта в наличном образе бытия. Постановка и решение второй задачи обнаруживается не только в философской традиции, отождествляющей решение поставленной задачи с назначением познающего разума, но и в религиозной сфере, где решение связывается с процессом коммуникации между субъектом и Богом. При этом, коммуникация с трансцендентным трактуется в качестве: 1) назначения человеческого существования; 2) необходимости преодоления и превосхождения человеком

¹⁶⁶ Там же.

собственной природы. Следовательно, онтологическая интерпретация коммуникации человека с Абсолютом сводится к необходимости усиления онтологической динамики субъекта с целью изменения наличного образа бытия. Таким образом, речь идет о методологическом требовании сосуществования в рамках всякой адекватной концепции человека двух противоположных аспектов человеческого существования. Однако именно это обстоятельство осталось не столько незамеченным Западом, сколько незавершенным. Однако необходимость интеграции различных аспектов человеческого существования была активно воспринята Востоком.

Отметим характерные черты восточно-христианского мистического дискурса, посредством сравнительного анализа западной и восточной концепций человека. В истории философии существует мнение, что исторически обе рассматриваемые концепции восходят к апофатическому богословию Дионисия Ареопагита¹⁶⁷ – последнего, как отмечает И. Мейндорф, восточного теолога, приобретшего столь большую известность на Западе до раскола церквей¹⁶⁸. Вследствие этого учение Дионисия было хорошо известно как на Востоке, так и на Западе. Более того, оно продолжило свое развитие и после раскола церкви. Ретроспективный и достаточно схематичный взгляд на развитие идей Ареопагита показывает, что на Востоке его учение трансформировалось в позитивно-деятельное знание о Боге (исихазм), а на Западе приобрело черты пассивно-пантеистического мистицизма (М. Экхарт, Я. Бёме) или антропософии (Я. Рёйсбрук, И. Таулер). Таким образом, основное различие между западным и восточным пониманием вопроса о человеке и его назначении отчасти является следствием различия западного и восточного типов мистицизма.

В работе «Православная этика и материя коммунизма» Д. Зильберман отмечает, что западному мистицизму присущи такие черты, как: 1) экстатичность, основанная «на ожидании дара свыше»; 2) субъективность, поскольку мистик непосредственно вовлечен в опыт озарения; 3) пассивность познания, так как

¹⁶⁷Зильберман Д. Православная этика и материя коммунизма / Пер. с англ. Е.Н.Гурко. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2014. – С.85.

¹⁶⁸ Мейндорф И. Византийское богословие Мн.: Лучи Софии, 2001. – С.41.

«чувственное данное приходит извне и затем субъективируется мистиком», точнее, пишет Зильберман, «он [мистик] вынужден подчиниться давлению внешних обстоятельств, называемых «опытом»»¹⁶⁹. В результате, мы можем обнаружить общие черты между западноевропейским мистицизмом и научным эмпиризмом в плане правил наблюдения. Таким образом, полученный опыт – знание, является индивидуальным с точки зрения способа получения опыта, но универсальным в плане его выражения и трансляции. Вследствие этого традиция западноевропейского мистицизма является не только зависимой от литературной традиции, но и от риторических приемов выражения. Таким образом, западноевропейский мистицизм представляет собой, говоря словами Зильбермана, прежде всего, стремление «выразить себя» с острой необходимостью разглашения, а не сохранения тайны, говорения, а не деяния¹⁷⁰.

В противоположность западному, восточный мистицизм, напротив, активен, созидателен и систематичен. Получаемый в рамках этой традиции опыт всегда, как отмечает Зильберман, «претендует на уникальность в бесспорном историческом смысле»¹⁷¹, что позволяет этой традиции сберечь тождественность отношения человека к Богу, а также осознавать неадекватность словесного выражения духовного опыта. В результате, одной из главных отличительных черт восточно-христианского мистицизма, является воздержание от выговаривания, а также отождествление – «сращивание» антропологии с онтологией. Таким образом, 1) основное различие между западным и восточным мистицизмом заключается в том, что на Западе христианство было эксплицировано разумом, в то время как на Востоке, не допустив подобного, христианство пошло по пути сочетания углубленной духовной практики, выверяющей и хранящей тождественность отношения к Богу с воздержанием от выговаривания¹⁷²; 2) именно поэтому, «духовность Востока...уже несколько

¹⁶⁹ Зильберман Д. Православная этика и материя коммунизма / Пер. с англ. Е.Н.Гурко. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2014. – С.86-87

¹⁷⁰ Там же, С.91.

¹⁷¹ Там же, С.87.

¹⁷² Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии – СПб.: Алетейя, 1994. – С.9.

десятилетий» мыслится в качестве «антропологической альтернативы», способной вывести западную мысль о человеке на путь обновления¹⁷³.

На основе отмеченных различий между западным и восточным типами мистицизма попытаемся обнаружить статус концепта «субъект» в последнем, посредством анализа паламистского концепта «синергия». При этом, в целях избегания возможных в дальнейшем недоразумений, сразу же оговоримся, что под восточно-христианским мистицизмом и «восточной духовностью», мы, вслед за С. С. Хоружим, понимаем православно-мистическое течение – исихазм. Конечно, язык исихазма не тождественен языку классической западноевропейской философии, но вместе с тем ему присуща близость к греческим, античным основаниям западноевропейской мысли. По словам Д. Зильбермана, в силу общности греческого языка и культуры, восточно-христианская религиозная мысль органично следует за античным наследием, оставаясь при этом «оригинальной и независимой», поскольку еще одна отличительная черта восточно-христианского мировоззрения заключается в вере в то, «что античная языческая философия лишилась в ходе истории всякой силы убеждения»¹⁷⁴ и уже не вызывает доверия ни в религиозных вопросах, ни в том, что касается жизненного опыта. Таким образом, одна из задач, стоящих перед этой традицией в процессе преодоления современного антропологического кризиса заключается в пересмотре – деконструкции традиционных представлений и концептов. В частности, речь идет о концепте «субъекта», являющегося центральным, как для западного, так и для восточного дискурсов, с той лишь оговоркой, что на Востоке «субъект» мыслится центральной инстанцией не только антропологии, но и онтологии, или, что более точно – антропо-онтологии.

Другими словами, речь идет о динамической картине мире, в основе которой лежит еще платоновская иерархия бытия. В отличие от западноевропейской классической философии, понимающей существование

¹⁷³ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии – М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2005. – С.147-148.

¹⁷⁴ Зильберман Д. Православная этика и материя коммунизма / Пер. с англ. Е.Н.Гурко. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2014. – С. 92.

здесь бытия в категориях как механического, так и органического единства, восточно-христианская традиция строится на органическом понимании онтологической динамики здесь бытия, трактовки которого изменяются в зависимости от связи субъекта (понимаемого наподобие хайдеггеровского *Dasein*) с той или иной природой, в которую последний может перейти – претвориться. По словам С. Хоружего, такого рода мышление оперирует следующими видами связи, возникающей между субъектом и его иным: по сущности и по энергии. Примерами онтологий, актуализирующих первый тип связи, являются античный неоплатонизм, христианский платонизм, русская софиология и метафизика всеединства, а также разнообразные эволюционистские подходы и концепции. В отличие от этих типов онтологий, онтологические проекты, строящиеся на основе актуализации связи по энергии, отличаются, во-первых, более «мягким» и «тесным» видом соединения и, во-вторых, более «жестким» различием и отстоянием онтологических уровней. Примером такого рода онтологии является онтологическая модель, лежащая в основе Православия. В рамках этой модели указанные выше особенности закреплены, с одной стороны, в догматах веры, с другой – в учении о божественной благодати.

Наиболее полный и систематический (с философской точки зрения) материал для создания онтологической модели, фундирующей православное учение, можно обнаружить в творчестве Григория Паламы и исихастской традиции, которые, словно предвосхищают главную тему современной философии – «интеллектуальный комфорт человека в веке сем»¹⁷⁵. В основе учения Паламы – идея о достижении «особого строя цельного человеческого существа: строя синергии, когда вся энергия тела, души и духа купно направлены к соединению с Божьей энергией, сущей в мире благодатью Святого Духа»¹⁷⁶. Из этого следует, что в православной модели антропо-онтологии преодолевается присущее классической западноевропейской философии одностороннее понимание феномена человеческого бытия: существование субъекта

¹⁷⁵ Киприан (Керн) Антропология св. Григория Паламы – М.: Паломник, 1996. – С.72.

¹⁷⁶ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии – СПб.: Алетейя, 1994. – С.10.

рассматривается через призму органического принципа в двух направлениях: 1) статическом как горизонт реальности; 2) динамическом как принцип энергийного соединения Бога и человека посредством существования в мире нетварных божественных энергий. Таким образом, центральный концепт учения Паламы – синергия – призван: 1) в онтологическом плане различать, с одной стороны, нераздельное, несообщаемое, непостижимое и непознаваемое существо Бога, с другой – Его многочисленные, сообщимые, понятные и познаваемые действия¹⁷⁷. Следовательно, учение Паламы фокусирует свое внимание на различии «между действием Божества и существом Его: существо едино, а действия многообразны; отсюда существо никогда не обозначается множественным числом, тогда как благодать и энергия не только неисчислимы по множеству, но и бесконечно делимы»¹⁷⁸. В тоже время, учение Паламы, верное догмату Троичности, не говорит о наличии двубожия в Боге: действия Бога являются выражением Его благодати, сообщаемой лишь тем, кто достиг совершенства посредством аскезы – единственного способа не только антропологического преображения, но и гносеологического приближения к знанию в свете Откровения. 2) Поскольку приближение к знанию о Боге является результатом, с одной стороны, аскетической практики, с другой – Откровения, постольку синергия является особым типом парадоксального дискурса безмолвия. Как пишет С. Хоружий, православное «воздержание не исключает вообще речи, но обуславливает речевой акт, ставит его в зависимость от неких условий и предпосылок, не только внешних, но и, в первую очередь, внутренних»¹⁷⁹. Иными словами, синергия является фундаментальной первопричиной речи. Это обстоятельство позволяет нам вслед за современным англиканским теологом Р. Уильямсом отметить, что «язык Паламы отображает мир, в котором логику определяет факт, а не структура языка»¹⁸⁰. Следовательно, 1) в метафилософском аспекте, акцентуация на концепте «синергии» является признаком того, что

¹⁷⁷ Соколов И.И. Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – С.81.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии – СПб.: Алетейя, 1994. – С.10.

¹⁸⁰ Уильямс Р. Философские основы паламизма // Церковь и время, 2001, №15. – С.248.

дискурс восточно-христианского мистицизма, несмотря на свою генетическую близость к традиции классической западноевропейской философии, тем не менее, покидает магистральное русло¹⁸¹ развития западноевропейской философии – христианский платонизм, для того, чтобы впоследствии актуализироваться в отечественной традиции имяславия, генеалогически восходящей к метафизике всеединства и трансформирующейся впоследствии в направлении православного энергетизма; 2) в логико-семантическом плане дискурс, обусловленный синергией, отличается направленностью на работу, а не на выявление смыслов. Иными словами, речь идет о самопревосхождении и трансцендировании тварного бытия, характеризующих дискурс синергии как дискурс трансцензуса. Таким образом, антропо-онтологическая модель исихазма, строящаяся вокруг концепта «синергии», представляет собой холистическую систему, в центре которой субъект понимается в качестве цельного, онтологически простого начала, составляющие членения которого вторичны и функциональны. При этом в рамках данной системы не только не противоплагаются сферы «природы» и «духа», но и снимается всякое различие между естественнонаучным и гуманитарным знанием: аскетичное умное делание исихастов позволяет создать универсальную модель репрезентации бытия, отражающего не только статику, но и динамику бытийного самоподобия, самоорганизации и самопревосхождения. Как нам представляется, это становится возможным посредством теологальной интерпретации принципа различия, трактуемым в качестве «разлучения» сущности и благодати, имеющих свое основание в самом существе непознаваемого Бога¹⁸². Таким образом, в исихастской антропо-онтологической модели божественная благодать не противостоит тварному бытию, а, напротив, присутствует в нем в виде Божественной Сущности (Усии), посылаемой Святым Духом субъекту, соединяющегося с Богом в акте стяжания благодати или энергийного соединения, назначение которых сводится к преображению – обожению субъекта, а через него – мира. В трудах Отцов Церкви процесс

¹⁸¹ См.: Евлампиев И.И. Становление неклассической европейской философии во второй половине XIX-начале XX века. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philosophy.spbu.ru/5939/10990/10992/10993>

¹⁸² Лосский В.Н. Богословие и Боговидение: Сборник статей – М.: Свято-Владимирское братство, 2000. – С.269.

стяжания благодати мыслится как свободная духовная работа, которую человек волен делать или не делать: «у человека два крыла, дабы взлететь к Богу: свобода и благодать» (Максим Исповедник). Таким образом, антропологическая составляющая исихастской антропо-онтологической модели базируется на таком понимании субъекта, при котором он утверждается в качестве ценности и достоинства личности, статусом которой наделяется исключительно Бог. Следовательно, еще одной фундаментальной антропологической интенцией исихазма является наделение субъекта возможностью прямого Богообщения: «для нас возможно непосредственное единение с Богом. Когда благодать явилась, необязательно всему совершаться через посредников»¹⁸³. В этом смысле, субъект, пребывающий в процессе стяжания благодати, понимается как всецело независимый, суверенный актер обожения в горизонте здешнего бытия. Это означает, что он никому и ничему не подчинен, ни с чем в сравнении не вторичен и обладает полнотой свободы, ответственности и широтой творческого диапазона, преобразующего как его самого, так и окружающий его тварный мир. К такого рода пониманию статуса субъекта, сформировавшегося в дискурсе восточно-христианского мистицизма, стоит добавить лишь одно уточнение, связанное с исихастской трактовкой феномена человеческой свободы. С. Хоружий отмечает, что в дискурсе исихастов речь идет не о привычном для классической западноевропейской философии интерпретации свободы как свободы выбора между решением или акциями, замкнутыми в здешнем бытии – речь идет об онтологической интерпретации свободы как абсолютной возможности самоопределения: «выбора собственной природы и сущности в широчайшем распахе – от ничто до Бога»¹⁸⁴, при этом соответствующую онтологическую глубину приобретает и феномен ответственности человека: «как Бог свободен, так свободен и ты; и если захочешь погибнуть, никто тебе не противится... Если

¹⁸³ Св. Григорий Палама Труды в защиту священно-безмолствующих – М.: Канон, 1995. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.orthlib.ru/Palamas/triad_cont.html

¹⁸⁴ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – С.268.

захочет человек, делается сыном Божиим или сыном погибели» (св. Макарий Великий)¹⁸⁵.

Вышесказанное ставит перед нами следующий вопрос: является ли рассмотренный дискурс восточно-христианского мистицизма принципиально новой стратегией исследования бытия, совершенно не соотносимой со стратегией, предложенной классической западноевропейской философией в лице Платона и его проекта онтологической ономотологии? От ответа на данный вопрос зависит возможность решения поставленной ранее задачи обоснования эвристической взаимодополнительности рассматриваемых традиций в исследовании бытия. Постараемся ответить на возникший вопрос, попутно решив поставленную задачу при помощи создания модели мистической онтологии и анализа стратегий именования бытия. Это позволит нам проследить динамику развития предложенной Платоном онтологической ономотологии.

Как отмечает Е. Н. Гурко, ономотология Платона стала одним из главных источников, оказавших существенное влияние на развитие стратегий именования бытия в последующие эпохи. Принимая во внимание изменение общей культурной ситуации, необходимо отметить, что проблема именования бытия в рамках эллинистической и последующей христианской философии, трансформируется в проблему именования и обращения к «единому для многих культур и языков Богу в общей для всех манере»¹⁸⁶. Конечно, основная причина постановки данной проблемы заключена в самом христианстве, предлагающем в качестве имени откровенного Бога (толкование которого становится тождественным созданному им миру) формулу, в которой, по словам Э. Жильсона, «сказано абсолютно все и одновременно – абсолютно ничего»¹⁸⁷. В этой ситуации, становится понятным, что влияние, оказанное ономотологией Платона, заключается в ее эвристическом потенциале, ставящим перед дискурсом последующих эпох задачу его творческого переосмысления.

¹⁸⁵ Цит. по: там же, С.268.

¹⁸⁶ Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С. 54.

¹⁸⁷ Gilson E. *A'atheisme difficile*. Paris, 1979. – P.59.

Реконструкция платоновской модели ономатологии показывает, что процесс передачи и усвоения этой традиции осуществлялся достаточно различно: на Востоке (через Александрийскую школу) – фактически напрямую, а на Западе – опосредованно, через неоплатонизм. При этом, ряд историков философии указывают, что ключевую роль в этом процессе сыграл уже упомянутый нами Дионисий Ареопагит, настаивающий в своей концепции имени на том, что язык и имя являются основными составляющими контакта субъекта с божественным миром. Таким образом, можно сказать, что в действительности трансляция традиции платоновской ономатологии на Востоке и Западе осуществлялась опосредованно: через неоплатонические тексты Плотина и Прокла, повлиявших на Дионисия.

В первую очередь связь христианской экзегезы и античного неоплатонизма обусловлена скепсисом самого Платона, касательно возможности коммуникации субъекта с Истиной. В этом смысле заслуга Плотина в развитии платонической философии заключается в решительном отказе от скептицизма основоположника классической западноевропейской философии в сторону религиозного оптимизма и смене гносеологической установки интеллектуального созерцания Идеи на духовно-практическое устремление к ней. В системе Плотина это становится возможным за счет придания архитектоники мира подвижного характера: душа субъекта становится частью созерцаемого ей мира, который, в свою очередь, мыслится в качестве эманации Единого. Таким образом, в онтологической иерархии Плотина Единое располагается как над миром Идей, так и над эмпирической реальностью вещей, однако, благодаря процессу эманации, оно оказывается связанным со всеми элементами бытия. Говоря иначе, бытие мыслится в качестве целостности, состоящей из различных элементов, посредством божественности и энергии, исходящих из абсолютного бытия (Единого) спонтантно и в силу природной необходимости. Это обстоятельство указывает на то, что: 1) онтологическая динамика Плотина не является христианским аналогом *creation ex nihilo*, а представляет собой *secundum*

necessitaten naturae; 2) онтологический дуализм платонизма сменяется неоплатоническим стремлением соединить все во всем.

Вместе с тем, пересмотр онтологии Платона не позволил Плотину решить проблему именования Единого, поскольку следуя его собственной логике, речь идет о специфическом роде бытия, находящегося за пределами реальности, описываемой словами и называемой именами. В этом случае единственно возможным способом взаимодействия субъекта и Единого оказывается мистическое и иррациональное восхождение сознания по ступеням Бытия: «и тогда узрит он то, что может быть видимо на небесах, узрит Бога и самого себя...Как обратить это видение в слова? Как возможно человеку осознать божественное, отделить его от видения, в котором он един со своим осознанием виденного?»¹⁸⁸. Таким образом, Бог, в понимании Плотина, оказывается не доступен для познания. Следовательно, знание о Нем, а также о Его атрибутах – не могут быть артикулированы не только дискурсом знания, но и поименованы. В результате, описание отношений Бога и мира Плотин описывает метафорой солнца: освещая все окружающее, само неиссекающее солнце остается не столько недостижимым, сколько непостижимым для интеллектуального усилия, природа которого является противоположной по отношению к божественной. Кроме того, как отмечает Е. Гурко, «Бог Плотина не располагает свободой воли и действия за пределами необходимого», что делает подобную непроницаемость предельной и окончательной¹⁸⁹.

Своеобразную попытку преодоления констатируемой Плотинем невозможности мы обнаруживаем у Прокла, являющегося учителем Дионисия и последним крупным греческим философом¹⁹⁰. Формально разделяя посылки неоплатонической онтологии, Прокл вносит в нее, на первый взгляд, незначительное дополнение: Единое для него – это Бог Богов¹⁹¹, что указывает на

¹⁸⁸ Плотин Эннеады VI, 9-10. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995-1996. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nsu.ru/bibliotheca/ploti01/>

¹⁸⁹ Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С. 58.

¹⁹⁰ Там же, С.57.

¹⁹¹ Прокл Платоновская теология / Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания и указатели, словарь Л.Ю.Лукомского. – СПб.: РХГУ, Летний сад 2001. – С. 139.

политеистический характер прокловской теологии. В онтологическом плане эти боги располагаются выше бытия, а также сферы обитания первого Бога (Единого), однако в то же время их присутствие вторично, поскольку они являются результатом эманации первого Бога. Таким образом, будучи богами, они схожи с Единым, но в то же время не едины с ним¹⁹². В результате, боги Прокла, несмотря на свою трансцендентность, представляют своеобразные медиальные структуры между божественным и мирским, где последний представляет собой результат божественного действия и «потому располагается ниже богов в иерархии космоса»¹⁹³.

Столь сложная и многоярусная тео-онтология необходима Проклу для того, чтобы «проникнуть в неизвестную природу первого принципа», посредством того, что «предшествует ему и превращается в него» для того, чтобы в конечном счете «дать имя тому, что неименуемо»¹⁹⁴. Иными словами, в центре внимания античного философа находится динамический процесс нисхождения и восхождения первого Бога, открывающий его вторичные имена – Единое и Добро. Особенность такого решения проблемы именованя Бога заключается в акцентуации идеи посредничества, позволяющей актуализировать несколько имен без обращения к идеи свободы воли того, кому они принадлежат. Это позволяет Проклу «представить» Бога через обращение к другим богам, сохранив при этом божественный статус полученного имени, консолидирующего весь мир, благодаря единству качеств, приписанных Единому вторичными Богами. Между тем, сам Бог так и остается не поименованным, так как имя, которое Прокл приписывает Богу, относится не к его сущности, а к результату ее эманации. Значит, имена, о которых Платон устами Сократа говорит в «Кратиле», согласно Проклу, должны быть божественными в той мере, в какой они принадлежат божественной природе именуемых ими вещей.

¹⁹² Там же, С.131.

¹⁹³ Там же, С.119.

¹⁹⁴ Там же, С.131.

Согласно Проклу, существует три типа божественных имен: 1) Божественные имена, конституируемые Богами¹⁹⁵; 2) «имитация первых», возможная благодаря усилиям интеллекта и «демоническому происхождению» одновременно¹⁹⁶; 3) «разрабатываются учеными мужами, подвигаемыми на это божественной энергией» и представляют собой «временные образы вещей вечных, делимые образы вещей неделимых, предварительные наброски вещей, как если бы они были этими вечными, истинными и неделимыми вещами»¹⁹⁷. Прокл отмечает, что истинное божественное имя представляет собой нечто простое и единое, состоящее из множества, для того, чтобы посредством наличной множественности указывать в наиболее радикальной форме на божественную природу как на изваяние. Л. Росан в связи с этим отмечает, что «в философии Прокла Бог и боги отождествляются с теми же метафизическими реальностями, каковые конституируют универсум. Следовательно «Теология» может также быть отнесена к разряду работ об универсуме в его реальном существовании, поскольку все боги становятся здесь метафизическими реальностями и, наоборот, все метафизические реальности в каком-то смысле божественны»¹⁹⁸.

Таким образом, одна из главных особенностей прокловской тео-онтологии заключается в изначальном наделении всех имен статусом божественных. В результате, мир в философии Прокла обожествляется, исключая всякую возможность различения божественного и мирского, поскольку мирское представляет собой результат непрекращающейся и беспредельной эманации Бога. Следствием этого является невозможность ситуации встречи субъекта и Бога, скрываемая необходимостью ревностного почитания имен, исключаящего саму возможность божественного имени собственного. В этом смысле прокловская концепция имени глубоко динамична. Процесс именованья в ней осуществляется посредством божественной энергии, обнаруживая себя в топосе существования

¹⁹⁵ Там же, С.89.

¹⁹⁶ Там же, С.90.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Rosan L. The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought. – New York, 1949. – P.99.

субъекта в качестве своеобразной архаической магии языка, творящей временные образы вечных вещей, снимая вопрос об отношении именующего к именуемому.

Вместе с тем в философии Прокла, онтологическая оноματοлогия Платона окончательно трансформируется в божественную оноματοлогию, приобретая, с одной стороны, статус теургического искусства, с другой – науки, существо которой составляет неконцептуализируемое чудо именованья. Именно этот парадокс представляет собой неразрешимую для прокловской концепции имени задачу. Однако, замечает Е. Гурко, в горизонте христианской культуры, уже существуют методологические средства, позволяющие осуществить то, что античному миру кажется невозможным. Именно поэтому для того чтобы овладеть ими, Прокл «должен стать христианским платоником или, еще лучше, христианским теологом. Вот почему столь многообещающей выглядела попытка его ученика», Дионисия Ареопагита, «перенести блестящие догадки и прозрения Прокла на христианскую почву»¹⁹⁹.

Формально Дионисий является учеником Прокла постольку, поскольку его обращение к проблеме имени и именованья обусловлено сугубо литургическими целями. В частности, задача, стоящая перед Ареопагитом, заключалась в том, чтобы выделить и проанализировать группу божественных имен (засвидетельствованных самим Богом или апостолами), которые правильно адресуют Бога при богослужении. При этом существенное различие между «учителем» и «учеником» заключается в том, что идея универсальной божественности последнего строится на иных концептуальных основаниях: согласно Дионисию, божественная природа имен божественна не по природе, а по их причастности. В результате, можно сказать, что онтология Дионисия строится благодаря различению божественного и мирского, выражаемого посредством языка. В трактате «О божественных именах»²⁰⁰ он отмечает, что существуют два типа языка: 1) божественный, статус которого обусловлен тем, что он исходит непосредственно от Бога или опосредованного через его учеников; 2)

¹⁹⁹ Гурко Е.Н. Божественная оноματοлогия: Именованье Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С.64.

²⁰⁰ Дионисий Ареопагит О божественных именах. – СПб.: Глаголь, 1994. – 368 С.

человеческий, где актором именованья является субъект, а Бог, в свою очередь, не может быть прямо причастным к этому процессу. Таким образом, возникает вопрос: как возможно невозможное для субъекта именованье, восприятие, рефлексия и понимание Бога в человеческом языке?

Ответ на этот вопрос мы обнаруживаем в работе «О мистическом богословии», в которой проблема, поставленная в «Божественных именах», трансформируется в вопрос о том, может ли человек восхвалять Бога, пользуясь Его собственными, данными нам именами, понимая их при этом так, как понимает их сам Бог? Решение этой проблемы сводится Дионисием одновременно к двум исключаящих друг друга ответам: «да» и «нет», обоснование которых становится возможным в рассматриваемых им богословских традициях – катафатическом и апофатическом. Именно они являются основаниями его концепции имени, в то время как ее молчаливой предпосылкой выступает постулирование божественности как собственно божественных, так и человеческих имен, адресуемых Богу. При этом христианский Бог Дионисия не тождественен многочисленным богам Прокла: он не только не говорит на человеческом языке, но и не приоткрывает свой собственный язык человеку: при наличии необходимости обращения к последнему Бог использует слова человеческого языка, обожествляя их своей силой. В результате, Дионисию следовало бы наложить запрет на адресацию человеческих имен Богу. Однако такой запрет повлек бы за собой и отмену божественных имен Священного писания. Таким образом, концепция имени Дионисия не проводит строгого различия между собственно божественными и человеческими именами Бога, придерживаясь при этом идеи двуязычия трансцендентной коммуникации, необходимой для избегания неоплатонического пантеизма. В итоге, Дионисий оказывается в ситуации балансировки между сохранением божественного статуса имени и отрицанием божественности имен. С одной стороны, будучи учеником Прокла, он обладает необходимым для этого балансирования методологическим средством – неоплатонической концепцией эманации, с другой стороны – данная концепция совершенно не приемлема для

христианской догматики. Выходом из сложившейся ситуации является предложенная Дионисием идея иерархии, выступающая своеобразным аналогом неоплатонической эманации.

Согласно Проклу, эманация является процессом истечения Единого в иные сферы бытия, представляющим собой способ сотворения и бытия мира. Для Дионисия иерархия является аналогом изначальной избыточности неоплатонического Единого, но он не рассматривает процесс миротворения в качестве изначального творения. Таким образом, иерархия представляет собой усилие Бога достичь человека с целью установления контакта между вторым и первым, выступающим также в качестве необходимого условия самосовершенствования – самопреодоления субъекта. Иными словами, по Дионисию, «цель Иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним. Имея Бога Наставником во всяком священном ведении и деятельности и постоянно взирая на Божественную Его красоту, она, по возможности, отпечатлевает в себе образ Его и своих причастников творит Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, приемлющими в себя лучи светоначального и Богоначального света так, что, исполняясь священным сиянием им сообщаемым, они сами наконец, сообразно с Божественным установлением, обильно сообщают оное низшим себя... Итак, кто говорит о Иерархии тот указывает на некоторое священное учреждение – образ Божественной красоты, учреждение, существующее между чинами и знаниями Иерархическими для совершения таинств своего просвещения и для возможного уподобления своему началу»²⁰¹. Таким образом, существенное различие между иерархией и эманацией заключается в том, что первая не наделяет статусом божественности тех, на кого она распространяется, а лишь приоткрывает Бога и божественное в качестве объекта подражания. В этом смысле иерархия является не столько результатом творения, сколько средством его обслуживания и сохранения посредством обеспечения возможности контакта человека с Богом,

²⁰¹ Дионисий Ареопагит О Небесной иерархии.[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/730>

необходимого для получения истинного знания и откровения. Поскольку откровение мыслится Дионисием в качестве способа трансляции божественного знания, то справедливо было бы задаться вопросом о языке данной трансляции. Согласно Дионисию, язык откровения символичен, подобно языку Священного писания, выражающего свои мысли двояким образом: «невыразимое» и «священное» по определению превосходят все то, что известно и может быть артикулировано и вместе с тем сообщаются именно в акте коммуникации, не присутствуя при этом ни в одном из составляющих ее элементов. Вследствие этого, мысль Дионисия в сравнении с мыслью Прокла, всегда словно «запаздывает», двигаясь в направлении «тьмы без проблесков понимания», дополняемой «полным безмолвием», то есть в направлении прямо противоположном тому, о котором говорит Прокл. Другими словами, катафатическое богословие не является христианизированным аналогом неоплатонического нисхождения постольку, поскольку оно никак не может начать процесс нисхождения сразу же после завершения творения Единого: катафатическое богословие должно быть дополнено апофатическим, задача которого заключается именно в том, чтобы еще только начать путь восхождения к Единому, утрачивающий всякую возможность понимания и воспроизведения совершенства намеченной цели по мере приближения к ней.

Таким образом, для Прокла, Дионисия, а также, в известной степени, и для Платона имена предшествуют процессу мирозерцания и исследования бытия субъектом, что указывает на их мистическую природу. Как отмечает в связи с этим Е. Гурко, «загадка, равно как и происхождение имен, локализована в переходном и мимолетно-неуловимом промежутке между исходным, первичным нисхождением Единого во множественность и человеческим созерцанием, следующим за творением мира, то есть между божественным и человеческим»²⁰². Локализуясь в указанном промежутке, имена становятся одновременно как божественными, так и человеческими – они присутствуют и отсутствуют в одно и

²⁰² Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С.75-76.

тоже время как в процессе нисхождения, так и в процессе восхождения одновременно. В тоже время локализация нетварных имен в промежутке между божественным и человеческим ставит проблему понимания божественного как такового. В решении этой проблемы Дионисий, с одной стороны, придерживается традиционного для христианства подхода, сводящегося к формуле «Бог един и тройственен», с другой стороны, согласно Дионисию, Троица «не должна толковаться ни в одной из традиционных подходов к Ней»²⁰³, поскольку божественные ипостаси представляют собой многообразие в рамках единства, оставаясь, однако, источником единства как общности, каковая полностью трансцендентна и неделима. В этом смысле, одним из главных признаков единства, согласно Дионисию, является «происходящее по божественном разделении безудержное наделение благами»²⁰⁴. Таким образом, сущностной чертой – одной из ипостасей божественной Троицы является «божественное разделение», или, различие, вовсе не означающее умножение единого Бога, поскольку Он сохраняет за собой онтический статус единства: 1) по Его образу появляется множество образов; 2) в силу того, что он – разделение, творятся силы и энергии, конституирующие мир. Такого рода интерпретация Троицы позволяет прийти к выводу о том, что в основе богословско-мистического проекта Дионисия лежит принципиальное различие иерархий и энергий: первые необходимы ему для того, чтобы объяснить процесс трансляции божественного знания, в то время как вторые выступают в качестве механизма непосредственной манифестации Бога во всей его Славе.

Надо сказать, что это «различение» было практически не замечено западным богословием, но поддержано и развито на Востоке. В частности, дионисиева концепция иерархии была воспринята восточным богословием в качестве своеобразной пропедевтики идеи теозиса: если иерархия, по сути, представляет собой процесс нисхождения, то обожение является путем восхождения к Богу, понимаемого в качестве: 1) обожения человечества; 2)

²⁰³ Дионисий Ареопагит О божественных именах. – СПб.: Глаголь, 1994. – С.207.

²⁰⁴ Там же, С.120.

очеловечивания Бога, сопровождаемого обретением полнейшей бессловности по мере приближения к Божественному безмолвию. Иначе говоря, развитие платоновской линии онтологической оноματοлогии в творчестве Дионисия Ареопагита трансформируется в божественную оноματοлогию, поскольку путь восхождения человека к Богу мыслится им в качестве пути, где человеческая речь присутствует лишь в самом начале, в то время как завершение этого пути – встреча с Тем, Кто за пределами все сущему, описывается в качестве полной утраты человеческого языка, неспособного выразить и описать то, что беспредельно по своей природе. Таким образом, встреча человека и Бога, в известной степени мыслится Дионисием в качестве невозможного.

Своеобразные попытки прояснения этой непрояснимой и невозможной (по определению) встречи обнаруживаются в дискурсе восточного богословия: у Каппадокийских отцов (Григория Великого, Григория Богослова, Григория Нисского) и в учении паламитов. Общим для богословских построений названных мыслителей является фундаментальное для восточно-христианской церкви различие божественной сущности и божественной энергии. Следствием этого тезиса является, с одной стороны, невозможность познания сущности Бога, с другой – познание Бога по действиям. В божественной оноματοлогии указанное следствие выражается в том, что «естество Божие именуемо и неизреченно», а «всякое имя [Божье], познано ли оно по человеческой сущности или предписано Писанием есть истолкование чего-либо понимаемого о Божием естестве»²⁰⁵. Иными словами, «имена Божии суть создания самодеятельности человеческого ума, истолковывающего опыт Боговидения, описывающего и скрепляющего свои созерцания и догадки»²⁰⁶. Однако сама способность субъекта именовать сущее, в том числе и Бога, является божественной, поскольку «дар слова дан человеку от Бога»²⁰⁷.

В этом смысле, имя понимается в качестве некой интеллектуальной потенции, присущей разумной душе, призванной: 1) осуществлять

²⁰⁵ Флоровский Г. Восточные отцы церкви. – М.: Акт, 2000. – С.199.

²⁰⁶ Там же, С.197.

²⁰⁷ Там же, С.199.

познавательный процесс; 2) различать познаваемое сущее посредством его своеобразного клеймления – именованя. Таким образом, имена: 1) связаны с называемыми вещами; 2) несут в себе некоторое знание о них. Как отмечает Григорий Нисский, это становится возможным благодаря тому, что именоване представляет собой «разумную силу», неотделимую от души, доступную для понимания исключительно в акте откровения. Таким образом, способность именованя, согласно Григорию, представляет собой божественный дар, приближающий субъекта к Богу. Однако этот дар ставит субъекта в непростую ситуацию: с одной стороны, будучи носителем божественного дара именованя, субъект обладает способностью получения истины (значения, смысла), с другой стороны, обладая смыслом, субъект тем не менее не может его понять: «ищущая необретаемого, призывающая Того, Кто недостижим для всей значительности именованей, узнает душа от стражей, что любит она недостижимого, вожделеет необъятного»²⁰⁸. В результате, единственно возможная форма получения знания о Боге становится возможной в виде «неизреченного удивления», в котором «душа умолкает и настает время молчать и содержать в тайне неизъяснимое чудо одной неизглаголанной силы»²⁰⁹. В результате можно сказать, что Каппадокийские отцы, в отличие от Дионисия, рассматривают теозис в качестве одновременного восхождения и нисхождения посредством Боговоплощения. Иначе говоря, Бог воплощает себя в человечестве, превращая его историю в историю домостроительства Бога посредством своего воплощения в Сыне – Иисусе Христе. Таким образом, Христос представляет собой инстанцию, в которой начинается процесс божественного нисхождения, необходимый для того чтобы, начавшись, тут же запустить процесс восхождения – коллективного обожения и спасения человечества, становящегося возможным благодаря личным заслугам верующего. В связи с этим можно сказать, что каппадокийская интерпретация теозиса соединяет в себе божественное знание (как божественное имя) с божественной тайной молчания (невозможностью артикулировать полученное

²⁰⁸ Там же, С.192.

²⁰⁹ Там же, С.194.

знание). В противоположность этому, согласно Дионисию, путей единения человека с Богом – два: 1) мистическое непосредственное индивидуальное богословие; 2) теургия, предполагающая активность всей небесной иерархии многочисленных посредников. При этом Христос задействуется лишь во втором случае, что позволяет И. Мейндорфу заметить, что предлагаемые Дионисием пути нацелены лишь на получение знания о Боге, но не на пребывание в Нем²¹⁰. Следовательно, смысл коммуникации человека с Богом, по мнению Каппадокийских отцов, заключается не столько в получении божественного знания, сколько в его актуализации – антропо-онтологическом преобразении человека и мира, ключевую роль в котором играет разумная душа (*nous*), представляющая собой, по словам Григория Богослова, «образ Божества»²¹¹. Поскольку душа в каппадокийской антропологии выступает инстанцией, ответственной за процесс именования, постольку богословие Имени в восточной традиции открывается в качестве божественной ономотологии, нашедшей свое полное выражение в творчестве Григория Паламы, осуществившего грандиозный богословский синтез идей каппадокийцев, Дионисия Ареопагита, Макария, Максима Исповедника и исихазма, предложив на его основе универсальную концепцию имени.

Исходя из учения Григория Паламы, имя Бога Иисуса Христа является не столько медиальной онтологической структурой, сколько средством доступа как к эмпирической реальности, так и к божественному миру. Кроме того, как отмечает И. Мейндорф, в отношении самого паламизма, имя Христа является методологическим принципом, позволяющим Паламе безболезненно соединить в своем богословии противоположные друг другу патристические доктрины: 1) откровение Бога в Иисусе Христе как полное откровение, устанавливающее союз между Богом и человеком; 2) непознаваемость Бога по «самой природе Его»²¹². Преодоление этого противоречия в паламизме, отмечает Мейндорф, становится

²¹⁰ Мейндорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. О. Давыденкова, Л. Успенской. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 107.

²¹¹ Флоровский Г. Восточные отцы церкви. – М.: Акт, 2000. – С. 151.

²¹² Мейндорф И. Жизнь и труды Святого Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. с франц. – СПб.: Buzantinorossico, 1997. – С. 123.

возможным благодаря различению божественного акта откровения, божественной энергии и непознаваемой сущности Бога, где под откровением понимается Иисус Христос – Сын Бога, воплощенный в имени своего Отца.

Вслед за Максимом Исповедником, Палама различает в Христе две сущности, становящиеся единой, и две различные по своей природе и потому несоединимые энергии. Благодаря этому различению, сотворенный мир не мыслится Паламой в качестве божественной сущности – его обожение становится возможным лишь через божественную энергию Христа, поскольку «Сын Бога един с человечеством и соединен с ними своими энергиями»²¹³. Таким образом, будучи одновременно Богом и человеком, в антропо-онтологическом плане Христос, с одной стороны, разделяет с тварным миром его тварность, с другой – приносит в него божественную благодать посредством божественной энергии.

Поскольку Христос осуществляет это беспрестанно, следовательно, Его божественные энергии всегда открыты для субъекта, взывающего к Его имени. В этом смысле Иисусова молитва является своеобразным антропологическим камертоном, призванным настраивать тело и душу субъекта на восприятие Бога, открывающего себя посредством имени своего Сына. Вместе с тем, конечная цель молитвенного призывания сводится не только к единению с Богом, но и с самим собой. В этом смысле Иисусова молитва является ключом не столько к пути, ведущим субъекта к Богу, сколько к божественной энергии самого субъекта, заключенной в нем потенциально по аналогии с ее актуальным пребыванием во Христе. Иначе говоря, божественная оноματοлогия Паламы приходит к тому, что имя Христа является единственным способом признания и утверждения одновременной трансцендентности и имманентности Бога в даре божественного причастия и причастности к божеству.

Коротко подведем основной итог:

Дискурс восточно-христианского мистицизма позволяет пересмотреть привычные концептуальные и методологические средства, описывающие не столько бытие человека в мире, а также его взаимоотношения с Богом, сколько

²¹³ Там же, С.182.

само бытие через призму концептов «невозможное» и «молчание». В силу этого происходит, во-первых, отказ субъекта от рациональной артикуляции бытия, во-вторых, утверждение парадоксального понимания бытия: одновременно холистического и в тоже время потаенного – самого-себя-скрывающего и превозмогающего. В полученной онтологической модели положение субъекта также описывается амбивалентно: центральное, в тоже время – посредством неустойчивых, текучих, изменчивых и пластичных следов бытия не имеющих единого, статичного и неизменного центра, традиционно ассоциируемого с разумом и полагаемым им принципом тождества. Однако мистическая традиция – это не столько отказ от разума, сколько попытка его пересмотра: он интерпретируется так, чтобы классическое противостояние веры и разума снялось, а субъект остался в пространстве свободы. В основе этой модели лежат следующие принципы: 1) отказ от этической критики разума; 2) стремление к разуму и рациональности как цели; 3) интерпретация истинного знания как знания субъекта о самом себе как о центре бытия, конституирующим и познающим последнее; 4) путь познания – это путь аскетического отречения, или, преобразования. Такого рода трансформация субъекта может быть объяснена посредством анализа концепта «синергия» – полисемантической онтологической структуры, фундированной дихотомией: сущность-энергия. Дискурс синергии, артикулируемый в тварном бытии субъектом с целью воссоединения с Богом, представляет собой дискурс работы, направленной на осуществление, во-первых, самопревосхождения субъектом самого себя, во-вторых, трансцензуса за пределы гомогенного наличного бытия в пространство гетерогенного изначального божественного бытия. В этом смысле, синергия – не только онтологическое, но и антропологическое основание рассматриваемой онтологической модели, описывающей процесс преобразования наличного бытия, выступающего в качестве иного по отношению к синергии. Ключом для понимания этого процесса является мистический экстаз, или, внутренний опыт невозможного, выражающий процесс трансгрессивного превозмогания самого бытия, отменяющего не только собственный Логос, но и пределы. Мистический опыт субъекта –

недоступная для классической философии специфическая форма динамического самосознания, движущегося в направлении самоутраты, тождественной выходу в пространство божественного изначального бытия, подразумевающего абсолютную невозможность субъекта что-либо мочь.

2.2. Мистический поворот в философии раннего модерна: критика классической онтологии Тождества

Задача данного параграфа сводится к экспликации и каталогизация метафизических оснований мистического опыта в контексте концептуального пересмотра классической стратегии исследования бытия.

В истории западноевропейской культуры XX век был отмечен рядом существенных трансформаций, определивших один из векторов развития современной философской мысли навстречу соприкосновения со сферой религиозно-мистического опыта. Надо сказать, что интерес к этой сфере, стремление ее концептуализировать – одна из сущностных черт не только философии раннего модерна, но и культуры первой половины XX века в целом.

Характеризуя общество эпохи модерна, Ю. Кристева пишет, что «мир иллюзий – мир религий – представляет или воплощает» для него «запретное, которое заставляет говорить»²¹⁴ смерть, призванную не только наводить «порядок в нашем современном мире», но и становиться составляющей «нашей мирской религиозности»²¹⁵. Таким образом, культура раннего модерна – это, в каком-то смысле, культура, переживающая ситуацию если не смерти Бога, то, как минимум – осознающая свою Богооставленность. В этом смысле смерть является своеобразным символом этой культуры, а вектором, определяющим направление ее развития, оказывается стремление к уничтожению – приближение к ничто во всей его тотальности.

Особенно ярко это стремление выражено в западноевропейской литературе начала – первой половины XX век. Так, например, творчество Ф. Кафки, по словам В. Беньямина, представляет собой «эллипс, далеко отнесенные друг от друга центры которого предопределены, с одной стороны, – мистическим опытом, с другой же – опытом современного жителя больших городов»²¹⁶, стремящегося помыслить не только собственное существование, но и историю вообще в

²¹⁴ Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / Пер. с франц. А.Костикова. – СПб, Алетейя, 2013. – С.213.

²¹⁵ Там же, С.52-53.

²¹⁶ Беньямин В. Франц Кафка / Пер. с нем. М.Рудницкого. – М.: ООО Ад Маргинем Пресс, 2013. – С.114.

качестве трагической мистерии посредством «беспощадной, сокрушительной критики мифа»²¹⁷. Говоря иначе, герой Кафки – субъект культуры модерна, осознавая и переживая отсутствие обещанного ему всей предшествующей культурой мессии (также как и герои С. Беккета, А. Арто, Э. Ионеско, Э. Чорана), принимает эту роль на себя, преобразуя окружающий его мир. Таким образом, в дискурсе модернистской литературы начала прошлого века осуществляется не столько десакрализация религиозно-мистического начала, сколько интеграция онтологии и антропологии под знаком переосмысленной теофании слабого, умирающего, в конце концов, отсутствующего Бога, а также занимающего его место – посредством принесения себя в жертву – человека.

В результате, онтологическая модель кафкианского мира может быть сведена к пониманию мира в качестве «откровения, правда с такой перспективой, которая сводит это откровение к ничто»²¹⁸. Ничтожность этого откровения – свидетельство невозможности исполнения и описания последнего с позиций рационального порядка языка. В связи с этим, отмечает В. Беньямин, Кафка указывает на необходимость отказа от рационально-исторического дискурса в пользу дискурса «правильно понятой теологии»²¹⁹, позволяющей не столько констатировать и объяснить неисполнимость того, о чем говорится, сколько реактуализировать то, что всякий раз забывается в момент говорения. Таким образом, дискурс модернистской литературы XX века может быть помыслен в качестве попытки обращения и исследования таких онтологических начал, которые всякий раз оставались в тени и маркировались классической стратегией исследования бытия в качестве начала Непостижимого. Иными словами, одним из главных метафизических следствий мистического поворота культуры раннего модерна является попытка решения невозможных, как казалось ранее, задач: 1) вспомнить то, что изначально забыто; 2) проговорить то, что сказать нельзя.

К слову, в творчестве Кафки образом такого изначально забытого и утраченного первомира является Одрадек, выглядящий «как плоская звездчатая

²¹⁷ Kraft W. Franz Kafka. Durchdringung und Geheimnis. Fr.a.M., 1968. – S.13.

²¹⁸ Беньямин В. Франц Кафка / Пер. с нем. М.Рудницкого. – М.: ООО Ад Маргинем Пресс, 2013. – С. 101.

²¹⁹ Там же

шпулька ниток», обтянутый «нитками; но это непременно оборванные, старые, связанные из кусочков да еще спутанные нитки; из середины звездочки, вдоль оси, торчит маленькая палочка, с этой палочкой соединена еще одна, идущая по лучу. Как раз на ней и на одном из лучей звезды все это вместе взятое и может стоять прямо, как на двух ногах»²²⁰. Место его обитания – чердак, то есть пространство, где сосредоточены старые, завалывшиеся, позабытые вещи. В этом смысле Одрадек – это искаженная форма, которую вещи принимают в забвении, при этом забвение никогда не бывает только индивидуальным: «всякое забытое смешивается с забытым прамира, бесчетными, немислимыми, переменчивыми способами сопрягаясь с ним во все новых и новых ублюдочных сочетаниях. Забытое – это то вместилище, из которого, теснясь, рвется на свет все неиссякаемое междумирье кафковских историй»²²¹. Таким образом, в онтологической модели, реконструируемой нами на материале прозы Ф. Кафки, Одрадек представляет собой метафорическое означаемое предельного основания бытия, открывающего себя в своей аутентичной и потому забытой, всегда недоступной субъекту явленности, поскольку он – «полнота мира»²²².

В известной мере, трансформация литературного дискурса эпохи раннего модерна повлекла за собой существенные изменения и в других сферах западноевропейской интеллектуальной культуры, в частности – в дискурсе философского знания. В результате, философия первой половины XX века была вынуждена не только встретиться, но и осмыслить, а также концептуализировать метафизические следствия реактуализированного всей культурой модерна мистического поворота. Как отмечают Инна Николаевна и Виктор Леонидович Кругловы, «некое общее ощущение переломности веков, ввергающее в обоснование необходимости невозможного» становится общим знаменателем умонастроений философов не только первой, но и второй половины XX века, ставя перед ними задачу поиска «способов выйти за рамки действия логики,

²²⁰ Кафка Ф. Забота главы семейства / пер.с нем. А. Тарасова. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.ru/KAFKA/zaboty.txt_with-big-pictures.html

²²¹ Беньямин В. Франц Кафка / Пер. с нем. М. Рудницкого. – М.: ООО Ад Маргинем Пресс, 2013. – С.

²²² Haas W. Gestalten der Zeit, S.195.

сказать о неммыслимом и несказуемом, систематизировать несистемное; в целом, их родник – некая общая установка не разрешать узлы «неразрешимого» для разума, но найти смысл в самой неразрешимости, в результате чего происходит некое стирание жесткой граней, когда мир – божественный, природный и человеческий – существует как единая расплавленная материя, бытийствующая «вовне» и «изнутри»²²³. На наш взгляд, в качестве объяснения столь радикальной трансформации философского знания периода раннего модерна могут быть названы следующие причины: 1) разочарование в наследии Просвещения и стремление: а) полностью отказаться от стандартов его рациональности в рамках философии первой половины XX века; б) переосмыслить наследие Просвещения в философских проектах второй половины XX века; 2) социально-культурная и политико-экономическая ситуация в Европе первой половины XX века, обусловившая возникновение и развитие иррациональных интеллектуальных проектов и практик (экзистенциализм, абсурдизм, философия жизни); 3) возрождение авторитета религии и веры в начале XX века, вызванное: а) феноменологическим поворотом в развитии философского знания; б) аномийностью повседневной жизни западноевропейского общества начала прошлого века, обусловленного опытом первой мировой войны и других социальных потрясений первой половины XX века. В результате, рассматриваемая трансформация философского знания обернулась отказом от прежней методологической парадигмы в исследовании бытия. По словам Л. Шестова, истоки новой методологической программы исследования бытия в рамках неклассической философии периода раннего модерна могут быть обнаружены уже в творчестве С. Кьеркегора, мысль которого совершила два принципиально важных для последующего развития философского знания поворота: 1) от Гегеля к Иову; 2) от Сократа к Аврааму²²⁴. Согласно Шестову, необходимость этих поворотов мысли была обусловлена репрессивным

²²³ Круглова И.Н., Круглов В.Л. С.Л.Франк и Ж.Деррида: необходимость невозможного // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. - №4 (32), 2015. – Томск, 2015. – С.279.

²²⁴ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/shestov/shest11.htm>

императивом классической философии, требующей от субъекта верности в отношении дискредитировавшего себя разума. В связи с этим, философия первой половины XX века начинается с постулирования идеи об инструментальной, а не абсолютной и автономной природе разума. Таким образом, принципиальное отличие неклассической философии от классической стратегии исследования бытия заключается, во-первых, в смене методологических акцентов, влекущей за собой концептуальную рокировку: на смену привычным Единому, Тожеству, целостному, гомогенному, самотождественному приходят оставшиеся ранее «незамеченными» Многое, Различие, фрагментарное, гетерогенное, иное; во-вторых, в стремлении к пересмотру классического наследия посредством альтерации сложившихся стратегий исследования. Таким образом, развитие философского знания первой половины XX века может быть представлено в качестве движения вперед, посредством своеобразного возвращения к непроясненным и потому забытым истокам. Неслучайно, что судьба модерна, в известном смысле, заключается в том, чтобы вернуться и переосмыслить архаику.

В результате, лейтмотивом неклассической стратегии исследования бытия становится идея эмансипации ранее «маргинальных» – вторичных и потому сокрытых в глубинах архитектоники классической мысли начал: различия и желания. Следовательно, неклассическая стратегия исследования бытия представляет собой процесс реактуализации потаенных онтологических начал классической философии Тожества, предоставляющий молчавшим ранее началам не столько право первенства, сколько право голоса для свидетельствования об истине бытия. В этом смысле, неклассическая стратегия исследования бытия – это результат деконструкции моноцентричной архитектоники классической стратегии, строящейся на жестком и репрессивном подавлении бинарных начал. Тогда, реактуализация потаенных начал – закономерный и ожидаемый с точки зрения истории шаг в развитии первой, а по существу, одной – искомой стратегии исследования бытия – классической метафизики Тожества, поскольку история – это, как подмечает Ж. Делёз, всегда история «проболтавшегося» и тщательно скрываемого меньшинства. Таким

меньшинством в бинарной паре концептов Тожество – Различие, как было показано ранее, является концепт Различия. Вместе с тем, нами было показано, что концепт различия долгое время функционировал в качестве «служебного» – конституирующего – системного принципа, фундирующего собой гомогенные онтологические модели. В связи с этим нельзя не задаться вопросом о правомерности репрезентации Различия в качестве первичного, самостоятельного и самодостаточного онтологического начала.

Как отмечает Ж. Батай, проблема, связанная с репрезентацией Различия в качестве такого рода начала заключается в динамической и потому нерепрезентативной природе этого принципа. Однако, феноменологически фиксируемой манифестацией Различия, по мнению Батая, является желание. В этом смысле более адекватным для Батая является онтологический бинаризм: разум/желание, где первый выступает в качестве манифестации Тожества, а второй – Различия. Таким образом, на уровне метафилософии история развития философской стратегии исследования бытия может помыслена в качестве поочередного обращения к одному из начал, составляющих данную бинарную пару: от Платона до Гегеля фундирующей исследование бытия структурой является разум, современность же обращается к желанию, являющемся фундаментальным онтологическим началом, лежащим в основе разнообразных философских проектов первой половины XX века.

На наш взгляд, одним из наиболее последовательных проектов, рассматривающих желание в качестве фундаментального онтологического начала, манифестирующего собой принцип Различия, является атеология Ж. Батая (наряду с онтологией Ничто М. Бланшо и онтологией Иного Э. Левинаса). Посредством анализа проекта Батая осуществим концептуальный анализ неклассической стратегии исследования бытия.

Интеллектуальным центром философского проекта Ж. Батая является концепт «внутреннего опыта». Анализ данного концепта показывает, что в основе «маргинальной» философии Батая лежат привычные для западноевропейской традиции философствования основания: 1) фундаментальная онтологическая

раздвоенность бытия, состоящего из двух принципиально несводимых друг к другу сфер – сакрального и профанного; 2) «антропологичность» онтологии, означающей то, что субъект трактуется в просто в качестве манифестации бытия, а выступает в роли инстанции, способной просветить его потаенные основания. В этом смысле, субъект – это метафизический центр бытия. Своеобразным метафизическим центром субъекта, согласно Батаю, оказывается желание, обнаруживающее себя в такой сфере человеческого бытия, как эротизм. Основное стремление, реализуемое субъектом в этой сфере, сводится к тому, чтобы быть «наладчиком мостов», не столько для того чтобы изначальная Двоица стала Единицей, сколько для того, чтобы подчеркнуть существование предъизначального различия. Таким образом, эротизм – это трансцендентальный способ обнаружения, фиксации и репрезентации изначального различия, или, говоря другими словами, способ его объективации. Благодаря этому способу бытие изначально открывает себя в качестве децентрированной разорванности сакрального и профанного, лишенной всякой возможности внятно артикулированного единства. Причина – радикальный пересмотр классической онтологии в рамках философского проекта Батая, полагающего желание в качестве начала бытия. Иными словами, желание – это онтическое начало, обуславливающее собой существование бытия, помысленного в качестве эротического экстаза – непрекращающегося наслаждения, которое может быть лишь пережито, но никогда не описанное феноменологически в рамках рационального порядка дискурса. Таким образом, аналитика наслаждения – это ключ к пониманию фундаментальной онтологии желания, репрезентация которой невозможно силами одного только разума, нуждающегося в обнаружении своего иного.

Предложенная Батаем генеалогия наслаждения строится на идеи о том, что всегда и везде наслаждение представляет собой парадоксальный запрет, позволяющий отличать человека от животного: первый соблюдает запреты, в то

время как второй - нет²²⁵. Таким образом, стремление к наслаждению и переживание этого опыта – неизбежно является нарушением запрета, то есть эксцессом. В концептуальном словаре Батая, эксцесс – «это именно то, посредством чего бытие бытует прежде всего, вне всяких границ»²²⁶.

В результате, внутренний опыт – это эстетико-экстатический опыт невозможного, то есть трансгрессивно-мистическое переживание выражения опыта самого бытия: «само бытие себя преодолевает, разлагает свой собственный логос, пробивает свои же пределы»²²⁷. Таким образом, трансгрессия представляет собой не столько антропологический, сколько онтологический феномен, указывающий на сущностную характеристику бытия, понятого в качестве божественного эксцесса: «Бог – ничто, если он не есть преодоление Бога во всех направлениях – в сторону вульгарного бытия, в сторону ужаса и скверны; наконец, в сторону ничто»²²⁸. Важно отметить, что опыт для Батая – это всегда опыт незнания, опыт-трансгрессия, или, говоря словами М. Бланшо – «опыт-предел»²²⁹. Это уточнение обусловлено тем, что, в отличие от классической традиции трансценденталистской интенциональности, Ж. Батай работает совершенно в другом направлении: как отмечает И.Н. Круглова, он занят разработкой особой стратегии «освоения внутреннего пространства – доведения его до крайности, сведение его к предельной точке, сгущающей напряжение до взрыва»²³⁰. В результате, такого рода опыт принципиально не может быть пережит от первого лица, поскольку в его основе лежит интенция выхода за границы всякого Я. Иными словами, речь идет о попытке фиксации опыта негации. Однако Батай стремится обнаружить в этом опыте и положительное содержание: оно заключается в том, что трансгрессивный опыт, по словам И.Н. Кругловой, представляет собой форму «самосознания, которое движется в

²²⁵ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Ж.Батая. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – С.26.

²²⁶ Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. – М.: Ладомир, 1999. – С.416.

²²⁷ Евстропов М.Н. Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология - №3 (344), 2011. – С.50.

²²⁸ Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. – М.: Ладомир, 1999. – С.417.

²²⁹ Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост., пер.с франц., комментарии С.Л.Фокина. – СПб.: Мифрил, 1994. – С.74.

²³⁰ Круглова И.Н. «Внутреннее и внешнее»: игра трансгрессии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. - №4 (309), 2008. – С.27.

сторону само-утраты»²³¹, приоткрывающей субъекту сферу сакрального, которая одновременно подавляет и перевозносит субъекта в экстазе опыта переживания аутентичного бытия. Как отмечает в связи с этим М. Бланшо, основу трансгрессивного экстаза составляет «излишек негативности», «избыток пустоты»²³², исключающий всякую возможность отвлечения субъекта от чистого восприятия бытия. Иными словами, трансгрессия представляет собой способ обретения бытия в его непосредственном содержании, предполагающем лишь вынос смысла из того, «что держится выше и вне бытия» и что «не относится к онтологии»²³³. Таким образом, трансгрессия представляет собой новое и в какой-то степени невозможное для классической стратегии исследования бытия, основание человека, сущность которого – избыток: «мысль, которая мыслит то, что не дается мысли! Мысль мыслит больше, чем может осмыслить, – в утверждении, которое утверждает больше того, что может утвердиться!»²³⁴. В результате, внутренний опыт – это «опыт на границе, дальше которой ничего нет. Попросту ничего нет. Полная невозможность мысли и существования: невозможность мочь»²³⁵.

Описываемая нами негация в проекте Ж. Батай приобретает онтологический статус, приоткрывая тайну сакральной основы бытия. В целом, как было отмечено выше, онтология Батай строится на традиционной для западноевропейской традиции философствования посылке – изначального противопоставления двух онтологических сфер: сакрального и профанного. Однако Батай идет дальше – в рамках своей онтологической модели он также противопоставляет фигуры «однородного» (отсылающей к таким концептам, как «смысл», «рациональное основание», «порядок», «цель») и «инородного». В результате, очевидным становится механизм онтологического вытеснения: из центра онтологической модели на периферию изгоняется все то, что хоть как-то не соотносится или не

²³¹ Там же, С.28.

²³² Бланшо М. Опыт-предел // Танаторифия Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост., пер.с франц., комментарии С.Л.Фокина. – СПб.: Мифрил, 1994. – С.72.

²³³ Там же, С.74.

²³⁴ Там же.

²³⁵ Круглова И.Н. «Внутреннее и внешнее»: игра трансгрессии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. - №4 (309), 2008. – С.30.

соответствует рационально организованному порядку однородного. Другими словами, именно вытеснение иного по отношению к однородному является учредительным – конституирующим – жестом, организующий рациональный континуум. Следствием онтологического исключения инородного является аффективное конституирование целостности. Таким образом, противопоставление однородного и инородного позволяет Батаю заметить, что маргинализация второго не эвристична, поскольку именно вытесненное инородное оказывается первостепенным онтологическим фактом, ставящим всякое полагание рационального смысла под вопрос²³⁶. Помимо этого, инородное представляет собой специфическую область сущего, оказывающей сопротивление всякой попытке своей интериоризации: инородное для Батая – это нечто универсальное, текучее, изменчивое, присущее бытию как таковому²³⁷. Говоря иначе, инородное – это субстанциональное гетерогенное начало бытия. В этом смысле, идея, к которой сводится онтологический замысел Ж. Батая, может быть обозначена так: иное полагается в качестве субстанции в общем смысле чего-то самостоятельного и безотносительного, а единственным ее атрибутом выступает «соотносительная инаковость»²³⁸. В результате, инородное, становящееся таковым в силу своего онтологического исключения, выступает в качестве «чистой провокации своего исключения»²³⁹. Согласно Батаю, причина существования этого круга заключается в том, что разум всегда аффективно вынося инородное за скобки, продуцирует тем самым изначальный эксцесс. Таким образом, бытие, началом которого является эксцесс, представляет собой невыносимое для разума положение вещей.

В словаре Батая адекватным выражением инородного является концепт «отбросы», а средством его описания – фантазмагория «темного зрения», которое ничего не видит потому, что его глаз «заходится в слепом экстазе – иначе говоря,

²³⁶ Евстропов М.Н. Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология - №3 (344), 2011. – С.51.

²³⁷ См.: Наумов О. Д. «Удвоенная диалектика»: Эрософия Ж. Батая // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. Вып. 1 (21). – С.49-54.

²³⁸ Там же.

²³⁹ Там же.

он видит «ничего»»²⁴⁰. Таким образом, реальность инородного становится очевидной лишь посредством «невыносимой контаминации противоположностей» и «в самом распаде соотнесенности видения и видимого»²⁴¹, указывающих на гетерологическую генеалогию концептов «идеального», «смысла» и «порядка». В связи с этим, справедливым окажется утверждение о том, что однородное представляет собой лишь частный случай инородного, или, как пишет М. Н. Евстропов, энтропийную форму «гетерогенного» с выраженным стремлением к «гомогенизации»²⁴².

Для обоснования этой идеи обратимся к анализу концепта «сакральное». Для Батая – он внутреннее амбивалентен и представляет собой соединение «святого» и «скверного» при значительной важности второго, поскольку именно «скверное» представляет собой сокрытие гетерогенной инаковости сакрального. Кроме того, сакральное – это самодостаточный концепт в том смысле, что он является причиной самого себя, поскольку возникает в пространстве кругового движения. Иначе говоря, сакральное одновременно оказывается как истоком, так и результатом процесса сакрализации. В результате, сакральное – это процесс производства сакрального, в основе которого лежит идея уничтожения благ и их последующая сакрализация. В архаической культуре функционирование этого механизма связано с ритуалом кощунственной жертвы и нерациональной траты. Таким образом, именно трата становится выражением избыточности бытия, заключающейся в его чрезмерности, безудержности и негативности как таковой.

В результате, жертвенная трата выступает способом приоткрывания истины производящего ее субъекта: его главное и никогда не удовлетворимое в условиях однородного мира желание сводится к тому, чтобы «быть всем»²⁴³. В ситуации своего неизбежного вытеснения это желание: 1) становится моделью желания как такового, обуславливающую саму возможность субъекта желать; 2) остается всегда негативным, представляя собой, по словам М. Бланшо, «неутверждающее

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же, С.52.

²⁴² Там же.

²⁴³ Батай Ж. Внутренний опыт / пер.с франц., послесл, комментарий С.Л.Фокина. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. – С.162.

утверждение»²⁴⁴. Таким образом, негативность – основной ресурс активности субъекта, представляющий собой с онтологической точки зрения – воплощение чистого инородного, доступ к которому открывается лишь в рамках трансгрессивного опыта. Этот опыт – процесс приближения к абсолютно иному, которое мыслится как смерть.

Значит, в основе атеологии Ж. Батая лежит идея такого переживания субъектом смерти Бога, когда он сам себя ставит на место умирающего Абсолюта. В результате, опыт смерти и эротический экстаз оказываются выражением содержания внутреннего опыта субъекта, таящего в себе свою собственную истину, открывающую перед ним возможность раскрепощения и освобождения путем преодоления границ разума. Иными словами, путь к освобождению от дискредитировавшего себя разума заключается в том, чтобы посредством мистической трансгрессии пережить волнообразное движение между Богом и Ничто, никогда не пересекая и не покидая эту границу, а лишь скользя падать в разрывы, очерченные пределами Невозможного.

В заключении, отметим следующее:

Одна из отличительных черт философии раннего модерна – обращение к осмыслению мистического опыта, обусловленное сменой методологической парадигмы мышления посредством пересмотра интеллектуальных акцентов: а) от рационального к иррациональному; б) от глобального к партикулярному. Еще одна особенность раннемодерной философии – окончательное утверждение антропологии в качестве основания постановки и решения онтологической проблематики, а также выделения Различия и Иного в качестве первостепенных принципов построения онтологических моделей. В результате, бытие начинает мыслиться в качестве парадоксального дуалистического синтеза несводимых друг к другу начал – сакрального и профанного, представляющих собой различные по своей онтологической природе комплексы – гомогенного и гетерогенного. Скрепляющее начало – неподдающееся концептуализации – желание,

²⁴⁴ Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост., пер.с франц., комментарии С.Л.Фокина. – СПб.: Мифрил, 1994. – С.74.

манифестирующее себя посредством экстаза и абсолютной негации. Следствием критического пересмотра классической онтологии Тождества является смена привычных акцентуаций дискурса философского знания. Основным итогом анализа критического потенциала неклассической философии в отношении классической онтологии Тождества становится концептуализация и утверждение Непостижимого в качестве: 1) гетерогенного потаенного основания привычного рационального порядка однородного; 2) онтического основания Различия, репрезентируемого в качестве самодостаточного онтологического – концепта-принципа. Благодаря этому, привычное для классической метафизики Тождества жесткое репрессивное подчинение одного начала другому в рамках тотальной гомогенной онтологической модели сменяется «мягким» дуализмом гетерогенного: постулируется равноправное сосуществование двух начал – Тождества и Различия. При этом первое существует постольку, поскольку существует второе, хотя всякий раз его существование лишь предшествует и в этом смысле обуславливает наличие первого. Констатация и признание этого факта – неизбежно обречены на запаздывание и забвение в силу невозможности адекватного языкового выражения описываемой ситуации. Таким образом, задача постметафизической традиции философствования – поиск такой позиции мысли, которая была бы соразмерна обоим началам, поскольку классическое мышление оппозициями, неизбежно влечет за собой сокрытие одного начала другим и умолчание всей полноты того, о чем идет речь, – бытия во всей его аутентичной и – вследствие этого – непостижимой до конца явленности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог сказанному и обобщая полученные результаты, обратимся к поставленному в самом начале вопросу: каковы причины онтогносеологического забвения, проблематизирующего процесс репрезентации и концептуализации Различия в качестве метаоснования всякой философской стратегии вопрошания о бытии?

В ходе реконструкции и анализа процесса становления метафизики Различия, помысленной нами в качестве самостоятельной стратегии философского вопрошания о бытии, функционирование концепта-принципа Различия было зафиксировано нами как в классическом, так и в мистическом дискурсах философствования. Однако внятная экспликация и артикуляция этого принципа всякий раз вызывала ряд затруднений: Различие ускользает, сопротивляясь всякой попытке его проанализировать – различить. В этом смысле, Различие действительно представляет собой универсальное онтологическое метаоснование всякой стратегии вопрошания о бытии. Таким образом, метафизика Различия является продуктом философии XX-XXI веком лишь в концептуально-институциональном смысле: отмеченная выше смена методологических ориентиров, а также критическая ревизия классического наследия позволили эмансипировать Различие из под гнета репрессивной власти Тождества, помысля его в качестве фундаментального онтологического начала. В этом смысле один из главных лейтмотивов постметафизической традиции философствования заключается в том, чтобы приблизиться к пониманию самой сути концепта-принципа Различия: к выявлению его сущности, природы, механизма функционирования.

В действительности, как было показано выше, классическая и мистическая традиция философствования уже обнаруживают, но не замечают – забывают и не проблематизируют в своей дискурсивной практике существование и функционирование рассматриваемого концепта-принципа. Это обстоятельство указывает на метастатус Различия в архитектонике западноевропейской философской мысли, история которой может быть прочитана не столько в

качестве истории вопрошания о бытии, сколько в качестве истории забвения, припоминания, и, наконец, эмансипации Различия.

Что же в итоге следует понимать под постметафизическим концепт-принципом «Различие»? Принимая во внимание сказанное выше, кратко отметим: Различие – это принцип, концептуализируемый в дискурсе постнеклассической философии в контексте критического пересмотра классического наследия, пафос которого заключался в деструкции структурообразующего принципа классической традиции – принципа Тожества. Важной чертой постметафизической интерпретации Различия является его самодостаточность, исключаящую всякую интеллектуальную установку помыслить данный концепт в связи с принципом Тожества, в результате чего оно вынуждено будет рассматриваться в качестве специфического различия внутри родового тождества. Таким образом, постметафизический подход к анализу концепта Различия исходит из первичности Различия самого-по-себе: подлинное Различие может и должно позволить мыслить себя как внутри тождества, так и за его пределами, то есть – в промежутке между «Тожеством» и «не-Тожеством».

В результате, метафизическая традиция мышления реактуализирует себя на принципиально ином, более высоком уровне. Вместе с тем, метафизика словно возвращается к собственным основаниям, обретая почву для своих построений: изначально забытое обретает возможность сказать о себе, настоятельно требуя пересмотра всего, что предшествовало его освобождению. В этом смысле реконструкция и анализ становления метафизики Различия являются одним из способов выявления и фиксации существования данного принципа в его первоначальной, еще не подверженной забвению, подлинности. Иными словами, мысль субъекта, пребывающего в поисках истока Различия, вынуждена двигаться в обратном направлении: всякий раз возвращаться туда, откуда пришла, замечая то, что уже исчезло. Перефразируя Деррида, можно сказать, что задача, стоящая перед такого рода субъектом, заключается в том, чтобы осуществить невозможное – мыслить, не столько избегая изначально опоздания, сколько –

обгоняя его, успевая запечатлеть в своем сознании то, что ему предшествовало: динамичное и самоотрицающее себя начало, которое в интеллектуальной ретроспекции заявляет о себе как о Ничто. С точки зрения метафизики речь идет о таком феномене изначальности, при котором открывается то, что основой наличного порядка являются вовсе не дихатомические пары – их существованию и появлению неизбежно предшествует что-то другое, отличное от них и вместе с тем повелевающее ими. Речь идет о некой имплицитной логике, обуславливающей ситуацию, при которой наличный порядок мыслимой в качестве следствия, частного случая или эффекта иной способности, которая проясняет сознанию рефлексирующего субъекта подлинные металогические основания наличного порядка вещей, отсылая его к недостижимому ранее для мысли первоначальному. Это сокровенное, предельное основание и есть Различие. Необходимо заметить, что это Различие не только противостоит Тождеству, но и не тождественно самому себе – оно пребывает в процессе непрекращающегося само-/различения. Таким образом, Различие – это результат бесконечного различения, которому, в силу его предельности, ничего не предшествует.

Еще одной особенностью Различия, артикулированной постметафизической традицией философствования, является то, что оно не только предшествует существованию всякого рода бинарных оппозиций, но и стремится их устранить в своем функционировании, засвидетельствовав тем самым точный, сингулярный, перманентный характер не столько различий, сколько самого бытия.

В отношении субъекта опыт Различия также является изначальным и предельным, поскольку именно он выступает условием возможности всякой перцепции и действий ума. Кроме того, начальный опыт Различия проступает уже в самой необходимости различения пары «Тождество» и «Различие», поскольку то Различие, которое производит различение этой бинарной оппозиции, должно быть отлично каждому из ее членов, поскольку в противном случае оно будет им тождественно, что невозможно, так как цель Различия – различать, а не отождествлять.

Таким образом, концепт-принцип Различия организует пространство различения между наличным порядком вещей и концептом, но между Различием и «различием». Тогда Различие – это апофатическая инстанция, недоступная для умозрительного схватывания в тех категориях, которые она призвана различать. В этом смысле, Различие является не столько вне-понятийным и вне-категориальным феноменом, сколько вне-понятийным и вне-категориальным условием всякого другого феномена. Это обстоятельство позволяет вписать Различие в поле наличных имманентных отношений, выражаемых концептом «Нечто», но при неизбежной не-данности того, что делает его возможным. Иначе говоря, «Различие всегда должно оставаться «за кадром», поскольку будучи всегда только производительным, оно не может быть обнаружено как результат собственной производительности»²⁴⁵

²⁴⁵ Гаспарян Д. Э. Введение в неклассическую философию / Д. Э. Гаспарян. – М.: РОССПЭН, 2011. – С.377.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Автономова Н.С. Жак Деррида // Философы двадцатого века. Книга третья. – М.: Издательство Искусство – XXI век, 2009. – С. 64-83.
2. Арндт Х. Вальтер Беньямин 1892-1940 / Пер. с англ. Б.Дубинина. – М.: Grundrisse, 2014. – 168 С.
3. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, в 3 Т., Т.1. – М.: Современный писатель, 1995. – 280 С.
4. Бадью А. Манифест философии / Сост., пер. с франц. и послесловие В.Е.Лапицкого. – 2-е изд., испр. – СПб.: Machina, 2012. – 190 С.
5. Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. – М.: Ладомир, 1999. – 614 С.
6. Беньямин В. О языке вообще и о языке человека // В. Беньямин Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сборник статей / Пер. с нем. И.Болдырева, А.Белобратова, А.Глазковой, Е.Павлова, А.Пензина, С.Ромашко, А.Рябовой, Б.Скуратова и И.Чубарова – М.: РГГУ, 2012. – С.7-24.
7. Беньямин В. Франц Кафка / Пер. с нем. М.Рудницкого. – М.: ООО Ад Маргинем Пресс, 2013. – 240 С.
8. Бибихин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2007. – С.5-23.
9. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост., пер.с франц., комментарии С.Л.Фокина. – СПб.: Мифрил, 1994. – С.63-79.
10. Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. - Томск: Издательство Томского университета, 2009. — 120 С.
11. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию / Д.Э.Гаспарян. – М.: РОССПЭН, 2011. – 398 С.

12. Гесиод О происхождении богов. Теогония // О происхождении богов / Сост., вступит. ст. И.В.Шталь. – М.: Советская Россия, 1990. – С.191-221.
13. Гесиод Труды и дни (Земледельческая поэма) // О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В.Шталь. – М.: Советская Россия, 1990. – С.167-191.
14. Гомер Илиада / Пер. с древнегреч. Н.Гнедича; Предисл. А.Нейхардт; Прим. и словарь С.Ошерова. – М.: Правда, 1985. – 432 С.
15. Гройс Б. Посткоммунистический поскриптус / Пер. с нем А.Фоменко. – М.: ООО Ад Маргинем Пресс, 2014. – 128 С.
16. Гурко Е.Н. Божественная оноματοлогия: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 448 С.
17. Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980.1986/1987 / Пер. с франц. Б.Скуратова. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.— 376 С.
18. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И.Свирского. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 С.
19. Делёз Ж. Ницше / Пер. с франц., прим. и послесловие С.Л.Фокина. – СПб.: Machina, 2010. – 172.
20. Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б.Маньковская. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 С.
21. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Пер. с франц. Б.М. Скуратова. – М.: издательство Логос, 1997. – 264 С.
22. Делёз Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / Пер. с франц. А.В.Шестакова. – СПб.: Machina, 2011. – 176 С.
23. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с франц. и послесл. С.Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 С.
24. Деррида Ж. Золы угасшъй прах / Пер. с франц. В.Лапицкого. – 2-е изд., испр. – СПб: Machina, 2012. – 115 С.
25. Деррида Ж. О грамματοлогии / Пер. с франц. Н.С. Автономой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 С.
26. Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. Д.Ю.Кралечкина. – М.: Академический проект, 2007. – 495 С.

27. Деррида Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного / Пер. с франц., коммент. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2002. – 106 С.
28. Деррида Ж. Фармация Платона / Пер. с франц., комментарий А.В.Гараджи. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pharmacie.narod.ru/index.html>. (дата обращения – 29.06.2016).
29. Джойс Дж. Улисс. Т.1. / Пер. с ирланд. В.Хикинса, С.Хоружего. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2014. – 608 С.
30. Дионисий Ареопагит О божественных именах. – СПб.: Глаголь, 1994. – 378 С.
31. Дионисий Ареопагит О Небесной иерархии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/730>. (дата обращения – 2.05.2015).
32. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С.В.Пахомова; Послесл. Ф.Х.Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2000. – 507 С.
33. Дробышев В. Н. Феноменология апофазиса. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – 244 С.
34. Дьяков А.В. Жиль Делёз. Философия различия. – СПб.: Алетейя, 2015. – 504 С.
35. Евлампиев И.И. Становление неклассической европейской философии во второй половине XIX-начале XX века. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philosophy.spbu.ru/5939/10990/10992/10993>. (дата обращения – 13.08.2016).
36. Евстропов М.Н. Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология - №3 (344), 2011. – С.50-56.
37. Жиран Р. Насилие и священное / Пер. с франц. Г.Дашевского. Изд. 2-е, испр. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 С.
38. Зильберман Д. Православная этика и материя коммунизма / Пер. с англ. Е.Н.Гурко. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2014. – 256 С.

39. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского. – М.: Издательство «Э», 2015. – 160 С.
40. Кафка Ф. Забота главы семейства / пер. с нем. А. Тарасова. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.ru/KAFKA/zaboty.txt_with-big-pictures.html. (дата обращения: 13.02.2015).
41. Киприан (Керн) Антропология св. Григория Паламы – М.: Паломник, 1996. – 444 С.
42. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / Пер. с франц. А. Костикова. – СПб, Алетейя, 2013. – 256 С.
43. Круглов В.Л. «Дух времени»: сценарий культуры, или маята современности // Философия без окраин: сборник научных трудов / Отв. за выпуск Г.У. Аминова; СФУ. – Красноярск, 2008. – С.34-55.
44. Круглов В.Л. Человек эпохи «модерн»: антропология культуры как критика децентрированного разума: Монография / В.Л. Круглов; ФГОУ ВПО КГАМиТ. – Красноярск, 2009. – 240 С.
45. Круглова И.Н. «Внутреннее и внешнее»: игра трансгрессии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. - №4 (309), 2008 – С.27-30.
46. Круглова И.Н. Метафизика судьбы как онтология свободы: Монография. – Красноярск: СибГТУ, 2007. – 150 С.
47. Круглова И.Н. Онтологические и культурантропологические основания феномен жертвенности в контексте генезиса символа судьбы: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. – Томск, 2010. – 33 С.
48. Круглова И.Н., Круглов В.Л. С.Л. Франк и Ж. Деррида: необходимость невозможного // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. - №4 (32), 2015. – Томск, 2015. – С.278-286.
49. Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков / Пер. с франц. Д. Савосина. – М.: Текст, 2011. – 220 С.

50. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3097/3108#contents>. (дата обращения: 1.10.2013)
51. Лосев А.Ф. Гомер / Предисл. А.А.Тахо-Годи. – 2-е изда., испр. – М.: Молодая гвардия, 2006. – 400 С.
52. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // А.Ф. Лосев Из ранних работ / Сост. И.И. Маханькова; Отв. ред. А.А.Тахо-Годи. – М.: Правда, Вопросы философии, 1990. – С.393-647.
53. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А.Тахо-Годи;
54. Лосев А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев Из ранних произведений / Сост. И.И. Маханькова; Отв. ред. А.А.Тахо-Годи. – М.: Правда, Вопросы философии, 1990. – С. 11-195.
55. Лосский В.Н. Богословие и Боговидение: Сборник статей – М.: Свято-Владимирское братство, 2000. – 120 С.
56. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии / М.Мамардашвили. – СПб.: Азбука, 2014. – 256 С.
57. Мейендорф И. Византийское богословие Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 С.
58. Мейендорф И. Жизнь и труды Святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. с франц. – СПб.: Vuzantinorossico, 1997. – 480 С.
59. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. О.Давыденкова, Л.Успенской. – М.: ПСТБИ, 2000. – 227 С.
60. Общ.ред. А.А.Тахо-Годи и И.И.Маханькова. – М.: Мысль, 1993. – 959 С.
61. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. – М.: Мысль, 1982. – 403 С.
62. Платон Алкивиад I // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. С.Я.Шейнман-Топштейн – М.: Мысль, 1990. – С.220-268.

63. Платон Государство // Платон Собрание сочинений в 3 т.: Т.3, ч.1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса; Пер. с древнегреч. А.Н.Егунова – М.: Мысль, 1971. – С.89-455.
64. Платон Кратил // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. Т.В.Васильевой. – М.: Мысль, 1990. – С.613-682.
65. Платон Парменид // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.2 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. Н.Н.Томасова – М.: Мысль, 1993. – С.346-413
66. Платон Пир // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.2 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. С.К.Апта. – М.: Мысль, 1993. – С.81-135.
67. Платон Письмо VII // Платон Полное собрание сочинений в одном томе / Пер. с древнегреч. С.Кондратьева. – М.: Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2013. – С.1284-1302.
68. Платон Федр // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т.2 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. А.Н.Егунова – М.: Мысль, 1993. – С.135-192.
69. Плотин Эннеады VI, 9-10. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995-1996. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nsu.ru/bibliotheca/ploti01/>. (дата обращения – 3.07.2016).
70. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания / Пер. с англ. А.Л.Никифоровой, Г.А.Новичковой. – М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НПЛ Ермак, 2004. – 638 С
71. Прокл Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч, статья, примеч., указатели список литературы Л.Ю.Лукомского. – СПб.: Мирь, 2006. – 896 С.
72. Прокл Платоновская теология / Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания и указатели, словарь Л.Ю.Лукомского. – СПб.: РХГУ, Летний сад 2001. – 624 С.

73. Прологомены к платоновской философии. [Электронный ресурс]. Режим доступа. – <http://nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/prole.htm>. (дата обращения – 1.08.2016).
74. Протопопова И.А. Логос зоон: Платон и Деррида // Синий диван, №10-11, 2008. [Электронный ресурс]. Режим доступа. – http://intelros.ru/readroom/siniy_divan/sinij-divan-10-11/10010-logos-zoon-platon-i-derrida.html. (дата обращения – 10.07.2016).
75. Св. Григорий Палама Труды в защиту священо-безмолствующих – М.: Канон, 1995. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.orthlib.ru/Palamas/triad_cont.html. (дата обращения – 23.08.2016).
76. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. (Начало древнегреческой философии). – М.: Интерпракс, 1996. – 192 С.
77. Соколов И.И. Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – 248 С.
78. Тимофеева О. Введение в эротическую философию Ж.Батая. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 198 С.
79. Уильямс Р. Философские основы паламизма // Церковь и время, 2001, №15. – С.246-276.
80. Флоровский Г. Восточные отцы церкви. – М.: Акт, 2000. – 250 С.
81. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 575 С.
82. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Восточная литература, 1998. – 800 С.
83. Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И.Свирского. – М.: Академический проект, 2011. – С.438-470.
84. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году / М.Фуко; Пер. с франц. А.Г.Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 С.

85. Фуко М. Лекции о Воле к знанию с приложением «Знание Эдипа»: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1970-1971 учебном году / Пер. с франц. А.В. Дьякова. – СПб.: Наука, 2016. – 351 С.
86. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Академический Проект, 2013. – 460 С.
87. Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. Н.О. Гучинской. – СПб.: Издательство НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1997. – С.112-123.
88. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А.Г. Чернякова. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 С.
89. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // М.Хайдеггер Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – С. 192-221.
90. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Библихина. – СПб.: Наука, 2007. – С.350-359.
91. Хайдеггер М. Слово // М.Хайдеггер Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – С.302-312.
92. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии – М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2005. – 408 С.
93. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии – СПб.: Алетейя, 1994. – 448 С.
94. Чубаров И.М. Коллективная чувственность: Теории и практики левого аванграда. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – 344 С.
95. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/shestov/shest11.htm>. (дата обращения – 3.04.2015).

96. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер.с франц. И.Вдовина, Г.Вдовина, Л.Комиссарова. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. — 320 С.
97. Edelstein, L. (1966) Plato's Seventh Letter. Leiden.
98. Gilson, E. (1979) A'atheisme difficile. Paris.
99. Kraft, W. (1968) Franz Kafka. Durchdringung und Geheimnis. Fr.a.M.
100. Lacan, J. (2001) Le Séminaire, Livre VIII. Le transfert, 1960-1961. Paris, Seuil.
101. Malabou C. Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.amazon.co.uk/Plasticity-Dusk-Writing-Deconstruction-Insurrections/dp/0231145241/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=142600251&sr=8-1&keywords=plasticity+dusk+of+writing.(дата обращения – 24.03.2015).
102. Nilsson, M. (1950) The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion. Lund. Biblo&Tannen Publishers.
103. Rosan, L. (1949) The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought. New York.