



Юджин Такер

# ЗВЕЗДНО- СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ТРУП

[Ужас философии, том II]

Перевод с английского  
*Андрея Иванова*



Пермь, 2018

Eugene Thacker

STARRY  
SPECULATIVE CORPSE

[Horror of Philosophy, vol. II]

Zero Books  
John Hunt Publishing Ltd.

Winchester (UK) and  
Washington (USA), 2015

УДК 14  
ББК 87.1  
Т15

Серия «Исследование ужаса»; вып. 4

Научный редактор Д. Вяткин  
Редактор Я. Цырлина



**Такер, Юджин**

Т15 Ужас философии : в 3 т. / Ю. Такер. – Пермь : Гиле Пресс, 2017 – .

ISBN 978-5-9906611-6-5

Т. 2 : Звездно-спекулятивный труп / пер. с англ. А. Иванова. – 2018. – 198 с.

ISBN 978-5-6041044-0-8

«Звездно-спекулятивный труп» – второй том трилогии «Ужас философии» американского философа и исследователя медиа, биотехнологий и оккультизма Юджина Такера. В этой трилогии ужас и философия предстают в ситуации параллакса – постоянного смещения взгляда между двумя областями, ни одна из которых в обычной ситуации не может быть увидена тогда, когда видится другая. В результате произведения литературы сверхъестественного ужаса рассматриваются как онтологические и космологические построения, а построения философов – как повествования, сообщающие нам нечто о природе ужаса, лежащего «по ту сторону» человеческого.

УДК 14  
ББК 87.1

ISBN 978-5-6041044-0-8 (т. 2)

ISBN 978-5-9906611-6-5

© Eugene Thacker, 2014

Original English edition © Zero Books, an imprint of John Hunt Publishing Ltd. 2015.

[www.johnhuntpublishing.com](http://www.johnhuntpublishing.com)

© Издательство «Гиле Пресс», издание на русском языке, 2018

© А. Ф. Иванов, перевод на русский язык, 2018

© Д. И. Вяткин, А. Ф. Иванов, комментарии, 2018

# СОДЕРЖАНИЕ

## Часть I

### ЗВЕЗДНО-СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ТРУП

7

- 9 Демон Декарта
- 12 Депрессия Канта
- 15 Насмешка Ницше
- 20 Ужас философии

## Часть II

### МОЛИТВЫ О ТЬМЕ

25

- 27 Боязнь темноты
- 29 Гробница небес
- 31 Божественная тьма (Дионисий Ареопагит)
- 34 Тёмный Бог (Майстер Экхарт)
- 36 Во тьме и с тьмой (Анджела из Фолиньо).
- 39 Тёмное созерцание («Облако неведения»)
- 41 Тёмная ночь (Иоанн Креста)
- 43 Избыток тьмы (Жорж Батай)
- 47 Экзегеза божественной тьмы
- 50 Ночь Бланшо
- 54 Черная Вселенная
- 57 Тёмный, Черный
- 59 Ничего не видно
- 63 Черный на черном

## Часть III

### МОЛИТВЫ О НИЧТО

69

- 71 Ноттог vacui
- 73 Ничто и ничтожность (Хайдеггер, Сартр, Бадью).
- 79 Бог есть ничто (Майстер Экхарт)
- 83 Четыре определения Ничто
- 87 Логика божественного
- 89 Метафизическая корреляция, мистическая корреляция
- 92 Смерть в дальнем космосе (Киотская школа)

96	Абсолютная ничтожность (Нисида)
100	К пустотности (Ниситани)

## Часть IV

### МОЛИТВЫ ОБ ОТРИЦАНИИ

109

111	Чего не должно быть
115	Об Абсолютной Жизни
119	Онтология щедрости
122	Об асценсионизме
124	Антагонизмы Шопенгауэра
128	Шопенгауэр и отрицание жизни
130	Загадка жизни
132	Жизнь, отрицающая жизнь
133	Космический пессимизм
137	Философский думкор
144	Лучше не быть
149	Логика наихудшего
152	Призрак элиминативизма

## Часть V

### ПОСЛЕДНИЕ СЛОВА, ПОТЕРЯННЫЕ СЛОВА

157

159	Отрекшийся философ
159	Очень, очень, очень краткая история философии
162	Фантазмы (I)
162	Здесь... Все так и было задумано
163	Что видишь, то и имеешь
164	Что делать с мышлением
165	Фантазмы (II)
165	Депрессивный реализм
166	Рожденный на руинах философии
167	Вариации на тему мизантропии (Брасье)
171	К философии тщетности
173	Бездна Паскаля

## ПРИМЕЧАНИЯ

177

Часть I  
ЗВЕЗДНО-  
СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ТРУП

**Д**емон Декарта. В 1639 году Рене Декарт вновь взялся за перо. Вопрос, который стоял перед ним, касался природы знания. Философия, теология, математика, астрономия, медицина, изящные искусства и естественные науки, – все они претендуют, каждая со своей стороны, на знание вещей. Объединив эти знания, можно окончательно понять себя, других, мир и космос. Но как мы узнаём, что наше знание истинно? На каком основании покоятся эти разрозненные области знания? Существуют ли вопросы, которые мы не можем или не должны себе задавать, чтобы не подорвать то знание, ради которого они задаются? До какой степени можно мириться с недостоверностью нашего знания, прежде чем оно станет сомнительным, и когда сомнению будет положен конец, если, конечно, он существует?

Разверзается бездна. Для Декарта это была и личная, и философская проблема. Он пишет: «Вот уже несколько лет, как я заметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала...»<sup>1</sup>

Будучи проницательным мыслителем Декарт разрабатывает метод для решения этой проблемы. Задача, как он пишет, была амбициозной и он сознательно дожидался «зрелого возраста», чтобы приступить к ней. Трудно сказать, являются ли 43 года подходящим возрастом, но Декарт чувствовал, что ждал достаточно долго, даже слишком долго. Он признается, что «именно сейчас освободил свой ум от всяких забот и обеспечил себе безмятежный покой в полном уединении, дабы на свободе серьезно предаться этому решительному ниспровержению всех моих прежних мнений»<sup>2</sup>.



Итоги этих упражнений в скептицизме хорошо знакомы изучающим философию. Когда «Размышления о первой философии» были опубликованы в Париже в 1641 году, они немедленно вызвали множество откликов самого разного толка – и в первую очередь из-за шедших в то время споров об отношении между философией и теологией, разумом и верой.

Наиболее хрестоматийное применение выдвинутого Декартом методологического сомнения содержится в первом рассуждении, где он разбирает то, как чувства обманывают нас. Мы думаем, что благодаря чувственным данным познаем что-то в сновидениях, галлюцинациях, произведениях живописи и тому подобных вещах, однако на деле оказываемся обманутыми. Но на этих примерах мы, по крайней мере, можем опытным путем научиться отличать сон от яви, образ от самой вещи. Наши чувства заслуживают доверия, если ими правильно пользоваться.

Но Декарт идет в своем сомнении дальше. Что если наши чувства обманчивы по определению? Что если обман содержится в самой их сути? Декарт задается этим вопросом в ходе мысленного эксперимента:

Итак, я сделаю допущение, что не всеблагий Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением...<sup>3</sup>

Разверзается еще одна бездна. Часто выступавший от имени «злого демона», или «злого гения», Декарт доводит здесь свое сомнение до крайней точки, где невозможно никакое знание, поскольку нет ничего достоверного. Любая мысль может быть столь же хороша или плоха, как и любая другая, все относительно, спорно, случайно и бессмысленно. Подверженный постоянному обману, жертва хитрости неведомых сущностей, лишенный органов чувств и какой бы то ни было опоры Декарт оказался на обрыве философии и заглянул через край. Там он

увидел ужасающую бездну, где нет ничего достоверного, нет никакого знания, нет даже ни одной мысли – лишь сумрачное, безучастное молчание.

«Однако решение это исполнено трудностей, и склонность к праздности призывает меня обратно к привычному образу жизни». Можем ли мы упрекать Декарта за то, что он отпрянул от бездны? Мышление – это нелегкий труд, но отказ от мышления, возможно, задача еще более сложная. Декарт непреднамеренно обнаружил и основание, и величайшую угрозу для философии, открыв вопрос, которым невозможно задаться, не подорвав саму идею философии.

Общепризнанно, что сократическая традиция в философствовании выполняет терапевтическую функцию, заключающуюся в том, чтобы развеять ужас перед неведомым с помощью обоснованных рассуждений. Эта традиция не в состоянии допустить, чтобы мир оказался непознаваемым или вообще не имеющим никакого отношения к нашим тщательно разработанным схемам его познания. «Размышления» Декарта начинаются и завершаются в том же духе. Но по ходу дела в философских построениях появляются провалы, трещины и лакуны. Благодаря злему демону Декарт сталкивается с внутренне присущим философии ужасом – с мыслью, что философия не может строить свои рассуждения, не подрывая и не аннулируя саму себя. Для того чтобы продолжить свое дело, философия должна либо сознательно игнорировать эту мысль, либо обходить ее молчанием, либо вообще перескакивать с нее на что-нибудь другое.

Действуя именно таким способом, Декарт в следующем размышлении находит основание в своей знаменитой формуле *cogito ergo sum*: «...ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех „за“ и „против“ я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова *Я есмь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным»<sup>4</sup>. Из этого вытекает все последующее философское мышление вместе с декартовой системой координат, картезианским дуализмом и привилегированным положением человеческого сознания над всеми другими формами бытия.

Но не так-то просто отделаться от демона, который бродит по философскому трактату Декарта от начала и до самого конца. Он всегда

присутствует, угрожая взорвать любую интеллектуальную конструкцию, выстроенную Декартом. Лучше вообще не иметь с ним дела и продолжать философствовать. Декарт даже признается: «Я похож на пленника, наслаждавшегося во сне воображаемой свободой, но потом спохватившегося, что он спит: он боится проснуться и во сне размягченно потекает приятным иллюзиям»<sup>5</sup>.

\*\*\*

**Депрессия Канта.** 12 февраля 1804 года Иммануил Кант лежал на смертном одре. «Взгляд угас, лицо и губы обрели мертвенно-бледный оттенок»<sup>6</sup>. После смерти голова его была обрита, и с нее «был сделан слепок, не только посмертная маска, а слепок всей головы, предназначенный пополнить краниологическую коллекцию доктора Галла», местного врача. Труп Канта был должным образом убран и одет. Как сообщают очевидцы, толпы посетителей шли днем и ночью. «Все были обеспокоены тем, чтобы не упустить последнюю возможность, дающую право сказать о себе: „Я тоже видел Канта“»<sup>7</sup>. Они испытывали смешанное чувство благоговения и нелепости: «Люди были сильно удивлены худобой Канта; все как один признавались, что никогда не видели столь истощенного тела»<sup>8</sup>. Под звон церковных колоколов и при свете факелов тело Канта перевезли из дома в кафедральный собор Кёнигсберга, готические своды и шпили которого словно служили напоминанием о тщательно продуманных и сложно выстроенных произведениях философа.

В своем трактате «О разложении основ» Эмиль Чоран пишет: «Я отвернулся от философии в тот момент, когда понял, что неспособен обнаружить у Канта ни малейшей человеческой слабости, ни единой подлинной интонации печали; как у Канта, так и у других философов»<sup>9</sup>. Действительно, для многих имя Иммануила Канта является синонимом определенного типа тщательно проработанной философии, ставящей своей целью построение единой системы, примером которой является «Критика чистого разума», впервые опубликованная в 1781 году. Действительно, влияние Канта на всю последующую «критическую» философию столь велико, что в хрестоматиях по истории философии часто принято разделение на докантовскую философию и философию после Канта. Значительность философии Канта, однако,

уравновешивается ее общепризнанной трудностью. Чтение только оглавления с его обескураживающей и запутанной последовательностью пунктов, подпунктов и под-подпунктов уже само по себе является нелегкой задачей. Тем не менее, если в чем кантовская философия и достигла успеха, так это в возрождении философского оптимизма вполне в духе идеалов Просвещения, связанных с развитием секулярного знания и «взросления» человечества. Читая труды Канта с их терпеливо и скрупулезно выделенными разделами и подразделами, начинаешь ощущать философию как всеобъемлющее, подводящее всему итог занятие. Философия, согласно Канту, знает все – даже то, что она не знает.

Тот факт, что Кант страдал от депрессии, может показаться неожиданным, особенно если принимать во внимание амбициозность его произведений и увлеченность, с которой он устремлялся к разнородным сферам познания (его лекционные курсы охватывают практически все – от философской логики и антропологии до химии и предположений о конце света). Но в 1798 году, говоря в одном из писем об «искусстве продления человеческой жизни», Кант рассказывает о своей борьбе с депрессией. Эти строки являются редкостью для Канта – и потому что носят слишком личный характер, и потому что являются признанием собственной слабости. В привычной для себя манере Кант сначала определяет депрессию как «слабость, которая заставляет малодушно подчиняться своим болезненным ощущениям как таковым даже без какого-либо определенного объекта (следовательно, не пытаясь даже преодолеть их с помощью разума)»<sup>10</sup>. Мысль без предмета – тревожная вещь в кантовской философии, она может привести к бесконечной череде бесцельных мыслей, лишенных всякого основания и подобных умозрительным спорам того времени о бытии Бога, происхождении Вселенной или существовании души. Разум используется безосновательно или по меньшей мере без надежного основания. Для Канта главный вопрос не только в приоритетном по отношению к вере или воображению использовании разума, но и в инструментальном применении разума, – разума овладевающего собой, в том числе и собственными ограничениями. И это столь же верно для повседневной жизни, сколь и для философии: «...прямая противоположность способности духа преодолевать свои болезненные ощущения... трусливое ожидание тех бед, которые могут обрушиться на

человека, и полная неспособность противостоять им, когда они действительно приходят»<sup>11</sup>.

Когда целостность разума находится под угрозой, наступает черед философии. Или философа. Далее Кант делает странное признание: «Из-за плоской и узкой груди, затрудняющей работу сердца и легких, я был предрасположен к ипохондрии, которая в юности граничила с отвращением к жизни»<sup>12</sup>.

В других работах у Канта также содержатся намеки на его депрессию. В «Критике способности суждения», например, он допускает, что «мизантропия» является предпочтительным чувством и даже обладает характеристиками возвышенного: «Фальшивость, неблагодарность, несправедливость, ребячество в целях, которые мы сами считаем серьезными и великими... все это настолько противоречит идее о том, чем люди могли бы быть, если бы они хотели, и настолько противно страстному желанию видеть их лучшими, что для того, чтобы их не ненавидеть – а любить их нельзя, – отрешение от всех житейских радостей кажется лишь небольшой жертвой»<sup>13</sup>.

Но Кант не отступает перед этой «патологией» мышления. Панацеей от нее становится философия. Кант различает «философствование» и «философию», хотя и то, и то играет терапевтическую роль в способности духа к самообладанию. Согласно Канту, «философствование служит средством, с помощью которого можно, не будучи по существу философом, в ряде случаев отстранять неприятные ощущения и вместе с тем вызывать возбуждение, привносящее интерес в нашу духовную жизнь»<sup>14</sup>. «Философия» находится на совершенно другом уровне: «...что же касается философии с присущим ей интересом к конечной цели разума в ее целостности (а эта цель есть абсолютное единство), то она, напротив, сама преисполнена тем чувством силы, которое может в известной степени компенсировать физическую слабость преклонного возраста разумным отношением к ценности жизни»<sup>15</sup>.

С критической дистанции философского самообладания все это звучит прекрасно. Но все усложняется, когда Кант начинает размышлять о депрессии (в том же самом очерке он также рассуждает о скуке, диете и сне). Кант не принимает во внимание то, что разум может быть связан с депрессией, а не быть к ней в оппозиции. Что если депрессия – результат неудачной попытки разума достичь самообладания – вовсе не поражение, а закономерный результат? Что если чело-

веческий разум работает «слишком хорошо» и приводит нас к выводам, оборачивающимся анафемой существованию человечества? То, что мы получаем, – это подкрепляющий антропоцентричное высокомерие философского начинания «холодный рационализм», показывающий нам анонимный, безликий мир, глухой к нашим надеждам и стремлениям. В некоторых из работ вместо своей глубокой преданности делу философии и целям Просвещения Кант дает возможность прозвучать голосу этого холодного рационализма. В статье об лейбницевском оптимизме он ставит под вопрос логическое обоснование всеведущего Бога, который в одно и то же время благоволит человечеству и позволяет людям убивать друг друга<sup>16</sup>. А в статье «Конец всего сущего» Кант ставит под вопрос не только власть человечества над миром, но также и наше допущение о том, что наступит конец света вообще: «Почему вообще люди ждут конца света? И почему, если таковой предстоит, он обязательно должен быть для большинства человеческого рода ужасным?»<sup>17</sup>

Из этих и других замечаний Канта вытекает, что разум и «разумное отношением к ценности жизни» могут иметь свой собственный интерес, а самообладание духа может не совпадать с самообладанием нас, как человеческих существ (или в действительности как биологического вида в целом). Философский разум, взятый в таком аспекте, не только делает философию невозможной (как можно иметь философию без философов?), но и непрактичной (каким может быть употребление этого «депрессивного разума?»). Ссылки Канта на депрессию являются острым осознанием того, что мышление является человеческим только по случайности. Следующее поколение философов извлечет из этого вывод: мышление мыслит нас (*thought thinks us*), а не наоборот.

Легенда гласит, что последним словом Канта на смертном одре было «довольно» (*Genug*)<sup>18</sup>. Кёнигсбергский старец, философ-перипатетик, изрек слово, которое было и последним вздохом, и последним словом депрессивного разума<sup>19</sup>.

\*\*\*

**Насмешка Ницше.** Самым наглядным показателем человеческой культуры является навязчивость, с которой люди пытаются изобразить соб-

ственную планету. Когда благодаря Копернику Земля была лишена центрального положения во Вселенной, это было с лихвой компенсировано многочисленными образами Земли, которые создавали и художники, и ученые. Земля была и во многих случаях по-прежнему остается центром мира. В этом смысле первые телевизионные изображения Земли, без всякого сомнения, могут рассматриваться как крайнее выражение солипсизма. Его оборотной стороной выступают широко представленные в фильмах, благодаря компьютерной графике, истощенные бедствиями и заполненные зомби апокалиптические ландшафты. Мы настолько заиклены на Земле, то есть на самих себе, что предпочитаем пусть разрушенную, но Землю, чем ее полное отсутствие.

Космонавты, впервые увидев Землю с орбиты, часто испытывают «эффект обзора» (*overview effect*), подразумевающий, что вид Земли из космоса приводит к изменению сознания – к осознанию того, что мы, человеческие существа, неотделимы от планеты, на которой живем. Источник этого – ощущение чуда и единения: границы государств стираются и на поверхности планеты проступают необычные сверкающие паттерны из цветных пятен, клочьев тумана и скопищ огней (представляющих собой не что иное, как города, смог и электрическое освещение). Благодаря цифровым технологиям эффект обзора теперь может быть доступен и в повседневной жизни.

Однако, вызывая к планетарному сознанию, эффект обзора открывает и нечто совершенно иное – безразличие планеты по отношению к нашим постоянным попыткам наделить ее каким-нибудь смыслом. Именно в этом контексте вспоминается часто цитируемый фрагмент Ницше из эссе «Об истине и лжи во неморальном смысле»:

В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блесках бесчисленных солнечных систем, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это было самое высокомерное и лживое мгновение «мировой истории»: но все же лишь одно мгновение. После этого природа еще немножко подышала, затем звезда застыла – и разумные животные должны были умереть<sup>20</sup>.

Здесь Ницше предлагает нам другой подход к «эффекту обзора». В его версии мы никогда не составляли одно целое с планетой, и планета вовсе не требует от нас ума и технической изобретательности для ее

спасения от нас же самих. Соблазнительно представить самого Ницше в качестве астронавта, который выходит в космос, созерцает оттуда Землю и наглядно видит контраст между безразличной сверкающей планетой и столь же безразличными постоянно чем-то занятыми разумными животными на ее поверхности. Но слабое здоровье, вне всяких сомнений, не позволило бы Ницше пройти отбор в отряд астронавтов. И ему пришлось бы довольствоваться лишь писательством.

Однако ницшевская способность подрывать основы человеческого нужна в наши дни как никогда прежде. С одной стороны, мы, живущие на поверхности Земли, не можем закрывать глаза на последствия изменения климата, в особенности сейчас, когда нас преследуют бедствия, в истоках которых уже не просматривается различие между природным и техногенным. С другой стороны, идет постоянный процесс рекуперации планеты для нас как человеческих существ. Можем ли мы «спасти» планету – это один вопрос, нуждается ли планета в спасении – совсем другой.

Ницше заложил эту дилемму в заглавии своей третьей опубликованной книги «Человеческое, слишком человеческое», – книги, содержащей все оттенки ницшевского многоголосия: сарказм, энтузиазм, наивность, злобность, задумчивость, радость<sup>21</sup>. Например, во втором томе «Человеческого, слишком человеческого» Ницше предлагает еще один, сопровождающийся сардонической усмешкой вариант эффекта обзора:

Если бы в мире были существа поумнее человека, то они хотя бы могли насладиться юмором, заключенным в том, что человек считает себя конечным пунктом всего мироздания, а человечество по-настоящему довольствуется лишь мыслью о своей космической миссии... Этот заскучавший бессмертный [Бог] щекочет свое животное-любимчика болью, чтобы потешить себя его трагически-гордыми жестами и толкованиями своих страданий и вообще умственной изобретательностью самого тщеславного из созданий – будучи изобретателем этого изобретателя... Наше уникальное место в мире! Ах, это дело в высшей степени невероятное. Астрономы, которым иногда в действительности становится доступным поле зрения далеко за пределами Земли, дают понять, что капля жизни в мире ничего не значит в общем существовании чудовищного океана становления и гибели... Может быть, муравьи в лесу так же охотно воображают себе, будто они – цель и замысел леса, как это делаем мы, почти невольно связывая в своей фантазии конец человечества с гибелью всей земли...<sup>22</sup>



Ницше язвительно замечает, что человеческое мышление в своем дерзком стремлении затмить собой весь мир доходит до такой степени философского солипсизма, что даже – в буквальном смысле слова – не-человеческое начинает в чем-то походить на человека. Ницше подытоживает свое рассуждение следующими словами: «Даже самый хладнокровный астроном может представить себе Землю без жизни только в качестве сияющего и парящего в пространстве могильного холма для человечества»<sup>23</sup>.

Ницшевское выражение *Menschliches, Allzumenschliches* имеет несколько значений. Прежде всего, оно вызывает чувство разочарования: «слишком человеческое» как недостаточно человеческое, как провал попытки соответствовать стандартам, критериям и ценностям, которые мы связываем с человеческим бытием. И это, как неоднократно повторяет Ницше в своей книге, само по себе становится главным признаком человека. Но это выражение несет в себе и куда более критическое ощущение безуспешности всех попыток бросить вызов основным и привычным способам нашего мышления и жизни, включая вопрос о тех самых критериях и ценностях, которые отделяют человеческое от не-человеческого.

В то же самое время выпады Ницше против человечности сводятся на нет одним лишь его нежеланием отказаться от термина «человеческое», не говоря уже о представлении романтического трансцендентного царства «по ту сторону» человека, самого являющегося вершиной человеческого мышления. Ницше настаивает на понятии «человеческого, слишком человеческого», даже когда выступает против него. Человеческие существа являются слишком человеческими не только потому, что неспособны соответствовать тому, что понимаетсЯ под «человеческим», но и потому, что существуют только лишь по-человечески и тем способом, который отрицает и божественное *fiat* [да свершится! – лат.] науки, и естественную историю богоизбранных народов. Это собственно ницшевский трагикомический вид гуманизма: в человеке нет ничего особенного.

Когда Ницше начал писать «Человеческое, слишком человеческое» в 1876 году, в его жизни происходили большие перемены. Тридцатидвухлетний филолог был вынужден оставить преподавательскую кафедру в университете Базеля из-за серьезных проблем со здоровьем: расстройства пищеварения, воспаления суставов, мигреней, сопрово-

ждавшихся тошнотой и рвотой, а также быстро ухудшавшегося зрения. Он отделился от Вагнера и круга его почитателей и выбрал стезю странствующего ученого. Решив перебраться в страну с более благоприятным климатом, он переехал в Сорренто, где написал основную часть первого тома «Человеческого, слишком человеческого». В 1878 году книга, включавшая около 600 афоризмов, была издана с подзаголовком «Книга для свободных умов». Из тысячи напечатанных экземпляров было продано только 120. Оставшиеся были затем заново переплетены со вторым томом для издания 1886 года<sup>24</sup>. В следующем году будут напечатаны еще 400 афоризмов под заголовком «Смешанные мнения и изречения», а еще через год – новые 350 афоризмов озаглавленные «Странник и его тень». В «Ессе homo», написанной спустя двенадцать лет после выхода «Человеческого, слишком человеческого», Ницше охарактеризовал эту книгу как «памятник кризису» и как «самый высший род выздоровления».

Изменение образа жизни отразилось на манере письма. Будучи в Сорренто, Ницше начинает писать в краткой, афористичной манере, типичной для его лучших произведений. Но афоризмы Ницше не подпадают под единый шаблон, малая форма находит свое выражение различными способами: от мини-эссе в духе Монтеня до чеканных максим, напоминающих стиль Ларошфуко. Мы также видим диалоги, притчи, поэзию, даже анекдоты. «Человеческое, слишком человеческое» отражает эксперименты Ницше не только со стилем, но и с чтением. В поезде по пути в Сорренто, согласно одной из историй, Ницше читает «Мысли и максимы» Ларошфуко. Однако и сам Ницше дает пытливому читателю множество подсказок: вдобавок к ученым трудам о греческой трагедии и филологии, Ницше читает Шамфора, Лихтенберга, Монтеня, Паскаля, Вовенарга, Вольтера (именно ему он посвятил первое издание «Человеческого, слишком человеческого») и, разумеется, Шопенгауэра, неизбывного «наставника» Ницше и образцового сочинителя мизантропических афоризмов.

«Человеческое, слишком человеческое» является мастер-классом по фрагментарному письму, экзегезой добродетелей «незавершенной мысли» – столь же провидческой сегодня, в эпоху «эффекта обзора», сколь и во времена самого Ницше с их дарвинизмом, индустриальной революцией и спиритуализмом. Не случайно, что такие эксперименты с «незавершенной мыслью» берут в качестве предмета про-

блему человека. Словосочетание «человеческое, слишком человеческое» в первую очередь обозначает начало маршрута, который проходит через все сочинения Ницше и продолжается в переоткрытии его трудов философами и мыслителями XX-го века. «Эффект обзора» открывает «сияющий и парящий могильный холм человечества».

Если бы Ницше писал в наши дни, он мог бы очень хорошо рассмотреть флору и фауну современной философии (постгуманистической, трансгуманистической, ингуманистической и т. д.) как разновидность многочисленных попыток вернуть человека и гуманизм через черный ход, через окно или даже через люк... Но Ницше сам не был застрахован от этих попыток. На каждое мизантропическое высказывание находится высказывание с практически экстатической, почти обескураживающей силой утверждения (*affirmation*); на каждый порыв к новому начинанию, находится соразмерный ему импульс отказаться от этого. Запись в дневнике Ницше, сделанная осенью 1878 года, гласит: «Роман. Сборник поэзии. История. Филология». Запись лета 1879-го, сделанная возможно во время обострения болезни: «Я нуждаюсь в гомункуле». Еще одна запись, датированная осенью 1879, гласит: «Я мечтаю о продолжительном сне». В своих записных книжках Ницше ставит свои записи в кавычки, но не указывает, кто говорит эти слова.

\*\*\*

**Ужас философии.** Когда Декарт натывается на своего демона, он обнаруживает мысль, которая способна подорвать весь его философский проект. Возникает дилемма. Если Декарт будет считать демона реальным, он сохранит верность своему методу радикального сомнения, но тогда его проект оказывается напрасным, поскольку не существует никакого основания для мышления и не может быть никакого достоверного знания. Если Декарт отвергнет демона – либо перестав обращать на него внимание, либо утаив его, – он сможет продолжить развивать свою философию, но ценой отказа от исходного импульса, с которого его философствование началось. Тем самым философия становится разновидностью паясничания, пустого времяпрепровождения. В любом случае высока вероятность того, что философия неминуемо обнаружит собственную тщетность, а тот, кто ей занимается, никогда не будет уверен в том, что его усилия не напрасны.

Это и есть та суть (*сгущ*) «ужаса философии», которую мы усматриваем в демоне Декарта, депрессии Канта и схватке Ницше с безразличным космосом. Проще говоря, это мысль, которая в процессе мышления подрывает себя. Мышление, которое на краю бездны спотыкается о себя. Этот момент, когда философы спотыкаются (Декарт), или не могут увернуться (Кант), или смело идут навстречу (Ницше), и есть то, что подрывает их работу как философов. Будучи философами, они не могут запросто свернуть с дороги и обратиться к поэзии или математике. Они продолжают работу философии, испытывая постоянно мрачный безликий взгляд этого ужаса философии.

Я не собираюсь отказываться от философии, но утверждаю, что именно это делает ее интересной, в особенности если философию «неправильно» прочитывают (*mis-reads*) в таком стиле. И если бы речь шла о методе, то он состоял бы в том, чтобы прочитать философские труды как если бы они были сочинениями в жанре ужасов. Разумеется, это не значит, что мы должны не обращать внимание на различия между, скажем, прозой По или Лавкрафта и аналитическим языком Платона или Канта. Но в то же время мы знаем, что многие философы использовали писательские приемы (самый яркий пример – это диалоги Платона, а кроме этого, жанр биографии у Августина и жанр притчи у Кьеркегора). И мы знаем, что многие классические произведения в жанре ужасов, начиная с По и Лавкрафта и заканчивая «новыми странными»\*, вызваны к жизни философскими идеями и широко используют приемы логических рассуждений в ходе повествования. Можно представить Декарта, этого некроманта по случаю, заключающим сомнительный контракт с демонами; или Канта, парящим [подобно призраку] над угрожающей бездной готического омуты; или Ницше, упивающимся в эпоху *fin-de-siècle* [конца века – *фр.*] вымиранием видов и сопутствующим истощением вампирического мышления.

\* Англ. *The New Weird* – литературный жанр, сформировавшийся в 1990 годы и получивший развитие в серии книг, вышедших в свет в 2001–2005 годы. Создавая произведения на стыке фэнтези, литературы сверхъестественного ужаса и научной фантастики, «новые странные» деконструируют жанровые клише. Наиболее яркие представители: Чайна Мьевиль, Джефф Вандермеер, Томас Лиготти, Кистен Бишоп, Стеф Свейнстон и др. (Звездочкой обозначены примечания и комментарии переводчика и/или редактора, тогда как цифрой-номером – примечания автора и библиографические ссылки в конце книги; если цифровая сноска при этом имеет нижнее подчеркивание, то примечание содержит информацию, отличную от чисто библиографической.)

Главное положение данной книги состоит в том, что гораздо интереснее рассматривать философию не как героическую попытку объяснить все на свете, а как столкновение с мыслью, которая подрывает само мышление, – как философию тщетности. Разумеется, в прочтении философских сочинений как произведений в жанре ужасов содержится доля шутки и подобно всем другим методам его не следует воспринимать слишком серьезно. Но в последующих главах основное внимание будет сосредоточено на тех моментах, когда философия обнаруживает мысль, которая подрывает ее как философию, когда философ сталкивается с мыслью, которую невозможно помыслить.

По общему мнению заголовок этой серии книг – «Ужас философии» – звучит несколько причудливо. С одной стороны, это похоже на шутку. Любой, кто, будучи студентом, был вынужден читать Канта (или еще хуже – Гегеля), несомненно, чувствовал определенный ужас от философии. Один только объем «Критики чистого разума» сам по себе пугает, не говоря уже о сотнях страниц изобилующих философским жаргоном с их разделами и подразделами, высмеивающими «простой язык» и «здравый смысл». Философия в наши дни даже гордится тем, что способна внушить этот интеллектуальный ужас своему читателю: она слишком серьезна, чтобы ее можно было воспринять с легкостью, слишком весома, чтобы стать предметом шутки, она преисполнена значимости, бесстрастности и власти. И это происходит не только в полутемных аудиториях академической философии; наши публичные интеллектуалы и поп-философы также прибегают к этому средству, надевая маску всезнайки и гуру самосовершенствования, уполномоченного высказываться по любому поводу и обязывая нас заученно кивать в знак глубокомысленного согласия. Моя читательская реакция в этом случае схожа с реакцией зрителя фильма ужасов категории B – отшатнуться в ужасе.

Но если словосочетание «ужас философии» и звучит как шутка, то это потому, что оно является перевертышем словосочетания «философия ужаса», указывая тем самым на наше основное представление о самой философии<sup>25</sup>. «Философия ужаса» подразумевает связь между философией и ее предметом. А именно, что философия либо объяснит свой предмет (хотя он сам по себе сбивает с толку), либо раскроет его смысл (хотя он сам по себе лишен значения), либо сделает его ясным, четким и прозрачным (хотя он сам по себе является смутным и

скрытым). Такой подход применим к любой формуле типа «философия Х», где Х – это предмет философии, и этот предмет лежит вне философии и поэтому может быть проанализирован и разложен на составляющие его части. Сегодня в нашем распоряжении имеется не только философия религии, философия природы, философия математики, политическая и моральная философия, но также и философия познания, философии техники – даже философия... философии (то есть метафилософия).

Возникает вопрос. Всегда ли предмет философии отделен от нее? Что произойдет, если это разделение исчезнет? Действительно ли философия способна объяснить все на свете? Является ли философской специализацией ее всеобщность? И если философия не может объяснить все на свете, как мы можем узнать это и с помощью каких слов мы сможем это выразить? В какой момент философия тщетности становится неотделима от тщетности философии?

Три тома этой серии рассматривают эти вопросы под различными углами, используя различные формы, заимствованные из истории философии. Первый том – «В пыли этой планеты» – вводит основные темы, особенно в отношении пределов человека и идеи «мира-без-нас». Настоящий том – «Звездно-спекулятивный труп» – нацелен, как я уже сказал, на прочтение философских сочинений как произведений в жанре ужаса, тогда как третий том – «Щупальца длиннее ночи», – наоборот, нацелен на то, чтобы прочесть произведения в жанре ужасов, как если бы они были философскими сочинениями.

## Часть II

# МОЛИТВЫ О ТЬМЕ

**Б**оязнь темноты. Думаю, почти каждый испытывал «боязнь темноты». Иногда мы пугаемся чего-то неведомого, что скрывается в темноте, иногда мы страшимся самой темноты. Будучи детьми, мы испытывали это чувство, даже находясь в собственном доме, где все досконально знакомо. Темный коридор или открытая дверь в чулан заставляли нас зажечь весь свет и совершить еще какие-нибудь ритуальные действия, чтобы отпугнуть того, кого Лавкрафт назвал однажды «шепчущим во тьме». Вне всякого сомнения, жанр ужасов щедро окутан тьмой, начиная с первых образцов готического романа и кладбищенской поэзии\* и заканчивая самыми недавними фильмами, комиксами и видеоиграми. Мы не знаем, кто обитает в этой тьме, и источник страха лишь наше неведение. Короче говоря, наш страх темноты столь же неясен, как и сама тьма.

В повседневном употреблении слово «тьма» имеет целый ряд связанных между собой, но различных коннотаций. С научной точки зрения слово тьма описывает оптические свойства или физику света. В моральном или теологическом смысле коннотация выстраивается по линии добро против зла, светлые силы против тёмных сил (когда кто-нибудь переходит на извечную сторону тьмы). С этим тесно связана эпистемологическая коннотация по линии знание против неведения, просвещенный субъект против тёмного дикаря, коперниканский переход из тёмных веков в эпоху Просвещения.

\* Кладбищенская поэзия – разновидность медитативной лирики, зародившаяся в XVII веке в эпоху сентиментализма. Стихотворения посвящены размышлениям о бренности земного существования, навеянным созерцанием кладбища. Отсюда и название направления.



Однако все эти коннотации указывают на исходную философскую диадку, а именно различие между присутствием и отсутствием, бытием и небытием. Тьма – это сразу и нечто негативное, и нечто наличествующее само по себе, то есть нечто позитивное. С философской точки зрения тьма существует, но ее существование всегда разреженное, состоящее из ночных теней и мрачных облаков. Тьма «есть» и в то же время «не есть», и в определенном смысле это «не есть» и «есть» тьма. Проще говоря, понятие тьмы позволяет нам помыслить основополагающую философскую дилемму: ничто, которое есть нечто.

Наша задача в этой главе такова: проследить двойственный аспект тьмы, которая «есть» и которая «не есть». Для этого мы сойдем с широкой и прямой дороги философии и свернем на смежную территорию мистицизма – домодерного и постмодерного. Здесь я вынужден попросить читателя запастись терпением. Для многих из нас термин «мистицизм» слишком перегружен значениями современной культуры: религиозные культы, увлечения в стиле Нью Эйдж, астрологические прогнозы, наркотические галлюцинации и туры в Индию в поисках смысла жизни. Этот термин слишком широк, чтобы иметь какое-то определенное значение. Вдобавок, даже если свести его к определенной исторической и религиозной традиции, скажем к суфийской мистической поэзии или традиции Сото в дзен-буддизме\*, в результате мы обнаружим настоящий ящик Пандоры, наполненный разнообразными сектами, школами и традиционными практиками. Чем больше пытаешься найти конкретный «мистицизм», тем более абстрактным и расплывчатым он становится.

В первом томе этой серии – «В пыли этой планеты» – я пытался применять компаративистский подход, сопоставляя, например, философию Канта и Шопенгауэра с такими буддистскими философами модерна, как Кейдзи Ниситани. Но этот прием лишь затрагивает поверхностный слой всех хитросплетений, которые связаны с компаративистским подходом. В настоящей книге мы используем другой подход, заключающийся в том, чтобы выявить традицию, которая определяла бы себя как «мистическую» и в то же время – как традицию средневекового христианского мистицизма. Название одного из трактатов («Мистическая теология»), написанного предположительно в

\* Сото – одна из наиболее влиятельных японских школ дзен-буддизма. Основана в первой половине XIII века буддийским проповедником Догэном.

конце V – начале VI века, учреждает традицию, которая осмысляет божественное в терминах тьмы, сумрака, бездны и облаков. Последующие теологи и мистики ссылаются на этот текст – и друг на друга, – развивая и далее, вплоть до сегодняшнего дня, эту генеалогию тьмы. Важно отметить, что хотя эти мыслители никогда не ставят под вопрос свою веру, их тексты и их идеи находятся в сложных отношениях с «официальным» ортодоксальным христианством. В некоторых случаях, как, например, с Майстером Экхартом, идеи приводят к обвинениям в ереси, тогда как в других случаях, как с Батаем, их мистический характер основывается на радикальном атеизме.

Совершенно очевидно, что нет необходимости быть «мистиком» или религиозным человеком для того, чтобы оценить то, как эти тексты обращаются к философской проблематике тьмы (которая «есть» и «не есть»). Разумеется, эти тексты следует понимать в контексте христианства, в особенности средневекового христианства, но не стоит думать, что этот контекст полностью определяет их содержание. Наше собственное прочтение – или, скорее, «неправильное» прочтение (*mis-reading*) – этих мистических текстов будет чутью «нерелигиозным» (*irreligious*). Мы сконцентрируемся на тех моментах, когда тьма используется для определения понятия божественного, – понятия крайне двусмысленного, противоречивого, радикально не-человеческого и удивительно созвучного с двусмысленным, противоречивым и не-человеческим образом тьмы, который используется в жанре ужасов. Как оказывается, боязнь темноты может иметь в своей сердцевине мистический импульс.

\*\*\*

*Гробница небес.* Наш исходный пункт, от которого мы начнем двигаться в обратном направлении, – работы французского мыслителя Жоржа Батая. Начиная с момента, когда он подростком поступил в католическую школу (которую впоследствии бросил), его [последующих] экспериментов с тайным обществом Ацефал и до последних трудов о религиозном искусстве, можно проследить то, как темы мистицизма, тьмы и отрицания проходят практически через все его сочинения. В особенности это характерно для периода 40-х годов, когда в опустошенном войной Париже Батай начинает работать над тем, что должно было стать его *opus magnum* [главным трудом – лат.], – «Сум-

мой атеологии» (*La somme athéologique*). Учитывая неприятие Батаем любой системы, этот проект был обречен остаться незавершенным. Опубликованные части включают в себя книги «Внутренний опыт» (1943–1954), «Виновный» (1944) и «О Ницше» (1945). По своему содержанию они эклектичны и разнородны: в дополнение к философским рассуждениям в них содержится поэзия, дневниковые записи, автобиографические заметки и художественная проза. Жан-Люк Нанси называет их «антижанровыми» (*anti-generic*) текстами в том смысле, что они сопротивляются любой категоризации. Но я считаю, что своей формой и содержанием они тесно связаны с мистической традицией, которая прослеживается в западном мышлении вплоть до пятого столетия и для которой мотив «тьмы» является центральным.

Но Батай не просто возвращается к старым формам мистического мышления ради того, чтобы оживить религиозную веру либо восславить чудеса пронизанной наукой модерности. Понятие тьмы у Батая обозначает не просто неведение, или недостаток знаний, а слепое пятно знания, – слепое пятно, которое присутствует во *всем* нашем знании, тот абсолютный предел, который скрывается за каждым частным пределом.

Батай неоднократно обращается к языку тьмы для того, чтобы описать крайние состояния опыта, которые схожи с духовными кризисами в мистицизме:

Но как забыть хоть на миг о своем неведении, о том, что я блуждаю по подвальным коридорам? Весь этот мир, вся планета и звездное небо – для меня лишь могила (где я то ли задыхаюсь, то ли рыдаю, то ли превращаюсь в какое-то непостижимое солнечное светило). Столь темную ночь не озарит никакая война<sup>26</sup>.

В этом и подобных пассажах видно, что даже опыт не в состоянии засвидетельствовать тот предел, которого достиг Батай, – даже небеса для него становятся гробницей, поглощающей все в загадочной бездне непостижимости и невозможности. Не только язык оказывается неспособен адекватно описать этот опыт, но сам опыт не в состоянии ограничиться человеческими рамками. Границы человеческого становятся как будто расплывчатыми и неясными, в одно и то же время ограничиваясь размерами гробницы и приобретая планетарный и даже космический размах.

Я намереваюсь проследить этот мотив тьмы в нескольких мистических текстах. Эти тексты образуют в рамках более общей мистической традиции особое направление, которое мы могли бы назвать «мистицизмом тьмы». Мой выбор в данном случае весьма ограничен, и я никоим образом не претендую здесь на всеохватывающий обзор. Каждый текст выдвигает на передний план понятие *отрицания*, которое определенным образом связано с мотивом *тьмы*.. хотя тьма не всегда имеет негативное значение для каждого из рассматриваемых мной мыслителей. И, развивая идеи Батая, одним из ведущих вопросов для меня здесь является вопрос, возможен ли в наше время мистицизм без Бога, негативный мистицизм или в действительности нечеловеческий мистицизм...

\*\*\*

**Божественная тьма (Дионисий Ареопагит).** Наш следующий остановочный пункт – автор, о котором практически ничего не известно, – Дионисий Ареопагит, чей краткий влиятельный трактат «О мистическом богословии» был написан примерно в начале VI века. Этот текст, занимающий всего пять страниц, наложил отпечаток на всю западную мистическую традицию. Он был переведен на латынь в начале IX века и к XIII веку стал учебным пособием по богословию в парижском университете. Практически все мыслители-мистики ссылались на Дионисия, хотя единственное, в чем можно быть уверенным, так это в том, что он был совсем не тем, за кого себя выдавал.

С самых первых строк Дионисий вводит понятие тьмы [или сумрака] которое характеризуется двойственностью. Он часто использует словосочетания типа «пресветлый сумрак», чтобы описать встречу с божественным:

Неудержимым и абсолютным из себя и из всего иступлением, все оставший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы<sup>27</sup>.

В этой сложной и загадочной фразе автор, повторяясь, спрашивает, как мы можем узнать «сияние божественной тьмы» (*θείου σκότους ἀκτῖνα*). Дионисий выдвигает понятие тьмы, которое не является ни прива-

тивным, ни оппозициональным. Кроме того, этот прием – описание божественного в терминах тьмы – ставит Дионисия особняком по отношению к другим мистическим мыслителям той эпохи, которые чаще всего описывали встречу с божественным в более привычных терминах света, озарения или сияния.

С двойственным понятием тьмы связано понятие отрицания. В трактате «О мистическом богословии» Дионисий выделяет два пути мистического познания: путь утверждения, или *via affirmativa*, и путь отрицания, или *via negativa*. В первом случае божественное знание достигается посредством последовательных утверждений. Например, если отдельные человеческие поступки описываются как «благие», то божественные – как само благо или благо в себе. Второй подход, наоборот, достигает божественного через последовательное отрицание, когда божественное описывается как нетварное и существующее вне времени. Для Дионисия именно второй путь, или *via negativa*, наиболее плодотворен и основан на его глубокой метафизической убежденности в том, что понятие божественного абсолютно недоступно. Как он пишет, «подобает, между тем, Ей как всеобщей Причине приписывать все качества сущего и еще более подобает их отрицать, поскольку Она превышает всего суща»<sup>28</sup>.

Итак, Дионисий выдвигает понятие тьмы, которое характеризуется двойственностью (будучи одновременно и отсутствием, и присутствием), и вместе с тем понятие отрицания, которое предполагает «отрицание утверждений». Если мы объединим эти два понятия, то получим диалектику тьмы, которая проходит согласно трактату «О мистическом богословии» через несколько ступеней. Примером может служить отрывок, ставший пробным камнем для [всех последующих] мистических текстов, в котором Дионисий разбирает восхождение Моисея на Синай. Дионисий начинает с описания исходного мистического опыта Моисея: «...услышал многогласные трубы и увидел светы многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи». Затем на вершине горы характер опыта меняется:

...Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в сумрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в

наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая<sup>29</sup>.

Посредством последовательно отбрасывания свойств, через отрицание утверждений Дионисий выдвигает понятие тьмы, которое сначала выступает как антиэмпирическое (отличное от того, что видимо и ощущаемо), затем – как антиидеалистическое (отличное от того, что может быть концептуализировано и осмыслено), а в конце достигает той степени, которую он может описать лишь как «неведение».

У Дионисия мы видим диалектику тьмы, которая подразумевает переход от привативного [или «относительного»] понятия тьмы – через оппозиционное – к суперлативному [или «превосходящему»]\*. И в этом последнем типе тьмы – тьмы, пребывающей, по словам Дионисия, за пределами лишения (*privation*) и противопоставления (*opposition*), – мы видим тьму как нечто суперлативное, или «божественную тьму». Это подводит нас к пределу не только языка, но и самой мысли:

Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются. Так что и ныне, входя в сущий выше ума сумрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение<sup>30</sup>.

В своем классическом исследовании о Дионисии Владимир Лосский пишет: «...апофатический путь или мистическое богословие... имеет объектом Бога абсолютно непознаваемого»<sup>31</sup>.

Но тот факт, что Дионисий в своих рассуждениях дошел до точки молчания, где ничего уже невозможно сказать, не привел к тому, что мистический дискурс умолк. Напротив, произошло противоположное.

\* Английское прилагательное «superlative» (от лат. *superlatives* – превосходный, превосходящий) используется автором для описания такого динамического отношения между двумя порядками реальности (например, божественным и тварным, жизнью и живым), когда «превосходящий» порядок не просто трансцендентен (будучи «там», вовне) по отношению к производному порядку, любые «относительные» определения которого он преодолевает, но манифестирует свою избыточность, пребывая в этом производном порядке и динамизируя его. Другими словами, суперлативное настолько превосходит го, что превосходится, что именно поэтому оно уже и «внутри» него. Тем самым абсолютная трансцендентность суперлативного (именно в силу своей абсолютности) предполагает его минимальную имманентность. Более подробно об этом см.: например: *Thacker E. After Life*. Chicago: University of Chicago Press, 2010. pp. 28–29, 34–35.

Майстер Экхарт будет использовать тезис Дионисия о том, что ничего больше нельзя сказать, в буквальном смысле: «ничто» или «ничтожность» – это и есть единственная вещь, о которой следует говорить, когда речь идет о божественном.

\*\*\*

**Тёмный Бог (Майстер Экхарт).** Владевший как схоластической латынью, так и простонародным немецким, сочинявший как академические трактаты, так и доходчивые проповеди, обвинявшийся в ереси и нареченный многими учеными западным буддистом Экхарт символизирует расцвет мистической мысли в Германии конца XIII – начала XIV века.

Понятие тьмы у Экхарта столь же сложное, как и у Дионисия. В своих проповедях Экхарт часто рассуждает о различии между Богом и Божеством. Если Бог – это божественное, как оно является нам как человеческим существам, то Божество – это часть Бога, которая не явлена нам, и, следовательно, мы никогда не можем познать ее или пережить в опыте. Экхарт использует мотивы света и тьмы в общепринятом смысле, как, например, в этом отрывке: «Если Богу суждено воссиять прямо в тебе, твой естественный свет не поможет в достижении этого. Напротив, он должен обратиться в чистое ничто и полностью угаснуть, и только *тогда* Бог сможет воссиять в тебе своим собственным светом...»<sup>32</sup>

Необходимо отметить, что Бог Экхарта – это Бог философов, не имеющий антропоморфных черт, Бог абстрактный, мета-физический. Если божественное знание есть свет, то чувственное знание может лишь затемнять и погружать во тьму. Но эта чувственная тьма открывает путь к другой, мистической тьме, где человеческое «я» опустошается и отрицается. Согласно Экхарту, только став ничем возможно достичь познания божественного света. Как он замечает, «лучшее, что ты можешь сделать, это погрузиться во тьму и неведение». Парадоксально, но необходимо стать абсолютной тьмой, чтобы затем превратиться в свет:

Поистине, ни тварные умения, ни твоя мудрость, ни твое знание не помогут тебе познать Бога в его божественности. Чтобы постичь Бога, следуя

Богу, твое знание должно стать чистым неведением, забвением тебя самого и всего творения<sup>33</sup>.

Проблема в том, что, поскольку божественное – это текучая и неразрывная континуальность, а не двуликий Янус, оно, согласно Экхарту, не может быть разделено на части каким-либо способом. Тем самым Бог не может быть частично видимым, а частично невидимым; напротив, Бог является проявлением божественного для нас и это проявление излучается или эманурует из Божества как своего первоисточника. В этой скорее неоплатонической трактовке Бог возникает из Божества. Но тогда получается, что Бог оказывается сотворенным из Божества, что не только противоречит самому определению божественного, но и подводит его под аристотелевскую версию проблемы «перводвигателя».

Как бы то ни было, Экхарту важно подчеркнуть эти два измерения божественного, где одна сторона – это излияние явленности, а другая – примордиальная тьма и сокрытость. Экхарт пытается разрешить эту проблему следующим загадочным утверждением:

(Последняя цель) бытия – это тьма и неизведанность сокровенного Божества, (в) Котором светит свет, но «тьма не объяла его»<sup>34</sup> [свет].

Фрагмент трудный для понимания, если не сказать сбивающий с толку. Это характерно для Экхарта, который пользуется многозначностью термина «тьма». В первой части фразы, тьма используется для описания Божества, которое «темно», потому что «сокровенно» и недоступно для человека. Все, что мы имеем от этого недостижимого Божества, это его сокрытость, и таким образом мы получаем остаточный доступ к этой недоступности, остаточное знание нашей неспособности его познать: «тьма и неизведанность...»

Но равнозначна ли эта тьма мистическому познанию? Ведет ли тьма к тому, что Дионисий называет «неведением»? С одной стороны, да, поскольку эта тьма описана Экхартом как последняя цель всякого бытия; таким образом, кульминационный момент бытия – это тьма, или таинственное знание того, что никогда не может быть познано.

С другой стороны, во второй части фразы Экхарт добавляет, что это сокровенное «темное» Божество также излучает свет, который озаряет человека – того самого, который может познать лишь невозмож-



ность познания. Здесь присутствует некий разрыв мистической связи, поскольку Божество излучает свет, а человек воспринимает лишь тьму. Здесь «тьма» уже не мистическое неведение, описанное Дионисием, а провал познания, будь оно мистическим или каким-либо другим: «тьма не объяла его» [свет].

Понятие тьмы у Экхарта, как представляется, носит примирительный характер. Неспособные в полной мере объять [или постичь] божественный свет сам по себе, мы, люди, буквально слиплись с этой неспособностью. Действительно, мы обречены на такую неспособность: тёмное знание, которое следует ареопагитической традиции неведения, – это знание человеком абсолютного предела всякого человеческого знания.

\*\*\*

**Во тьме и с тьмой (Анджела из Фолиньо).** Следующая остановка на нашем маршруте – это Анджела из Фолиньо, женщина-мистик XIII века, чей главный труд *Memoriale*<sup>\*</sup> был записан под диктовку ее духовником – францисканским монахом, известным под именем «брат Арнальдо». Наряду с Мехтильдой Магдебургской, Хадевейх Антверпенской и Маргаритой Поретанской<sup>\*\*</sup>, Анджела является одной из центральных женских фигур в истории христианского мистицизма<sup>35</sup>. Значительную часть своей жизни она провела в знатной и зажиточной среде. Родилась в итальянском городке Фолиньо, недалеко Асси-зи, рано вышла замуж, родила нескольких детей и занималась домохозяйством. В возрасте 37 лет у нее происходит сильный внутренний кризис. В поисках душевного успокоения она обращается к францисканскому монаху и проходит длительный период покаяния. Умная, пылкая, независимая, она дает обет изменить свою жизнь, отказывается от своих владений, пренебрегает своим социальным положением и оставляет семейную жизнь. В конце концов, она раздает все, что

\* В русском переводе см.: Откровения блаженной Анджелы / пер. с лат. и итал. Л. П. Карсавина и А. П. Печковского // История субъективности: Средневековая Европа. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2009. 565 с.

\*\* Мехтильда Магдебургская, Маргарита Поретанская, Хадевейх Антверпенская – мистические писательницы XIII века, принадлежавшие к полумонашеским общинам бегинок в Германии, Франции и Фландрии соответственно.

принадлежит ей, буквально обнажая себя перед распятым телом Христа. Она неустанно молится, оплакивая Христа и умерщвляя собственную плоть. Совершая паломничество в Ассизи с братом Арнальдо, осенью 1291 года она переживает видения, в результате которых божественное настолько переполняет ее, что когда видения проходят, она пронзительно вскрикивает и падает без сил; по ее собственным словам, ее сочленения разъяты, ее плоть оторвана от тела; она непрерывно кричит, моля о смерти. Арнальдо потрясен увиденным: сперва он сбит с толку, затем приходит в замешательство. Действительно ли у Анджелы были божественные видения или она одержима злым духом? Арнальдо просит Анджелу рассказать ему все, что случилось, и в течение следующих нескольких лет, с 1292 по 1296 год, все еще пребывающий в растерянности монах делает записи с ее слов, сопровождая их собственными комментариями. Итоговый текст «Memoriale» содержит описание мистического путешествия, которое состоит из двенадцати основных и семи дополнительных шагов. Оно начинается с момента обращения Анджелы к вере и заканчивается захватывающим обсуждением опыта божественного в терминах тьмы<sup>36</sup>.

Понимание Анджелой божественной тьмы, несмотря на некоторое сходство с Дионисием и Экхартом, содержит существенные отличия. Ее видения носят более интенсивный и более чувственный характер, они содержат экстатическую радость, которая часто сопровождается образами бренности, телесного увядания и смерти. Ее видения акцентируют материальный аспект мистицизма в образах, которые представляются современному читателю болезненными (*morbid*) и готичными. В одном из видений пребывающую в молитве Анджелу Христос подзывает к кресту, чтобы та могла испить кровь из его ран: «...я приложила уста и пила Его кровь, истекающую из бока Его... И с этих пор начала я чувствовать великое утешение...»<sup>37</sup> В другом видении, также наступившем во время молитвы, Анджела в буквальном смысле вошла в открытые раны на теле распятого Христа: «...кажется душе, что входит она в бок Христов. И ту радость, которую приемлет она там, и то озарение – передать невозможно»<sup>38</sup>. В еще одном видении Анджела обнаруживает себя в гробнице с Христом, заключенная в своего рода некрофилические объятия: «Она [Анджела] сказала, что сначала поцеловала Христа в грудь и увидела, что он лежит мертвый с закрытыми глазами, затем она поцеловала его в губы и изо рта его

изошел восхитительный аромат... Ее радость была безгранична и не-описуема»<sup>39</sup>.

На первый взгляд гротескные, эти образы являются составной частью обширной иконографии, изображающей тело Христово во время Страстей [Христовых]. Современные исследователи обнаружили в «Memoriale» многочисленные аллюзии: от Данте до «Песни песней». Рассуждения Анджелы о божественной тьме также проникнуты этим материалистическим чувственным мистицизмом. У Анджелы есть фрагменты, где она говорит о «тьме» в привативном смысле, связывая это с человеческой конечностью, желанием и искушением. Например, в «Шестом дополнительном шаге» Анджела описывает всевозможные сомнения и испытания в ее вере как «эта ужаснейшая тьма»:

Иногда нахожусь я в ужаснейшей тьме, вызванной демонами, где не на что мне надеяться... Когда нахожусь я в этой тьме, я думаю, что лучше быть сожженной заживо, нежели претерпевать такие страдания. И тогда я взываю к Богу, моля послать мне любую смерть<sup>40</sup>.

Важно отметить, что тьма, которую описывает Анджела, не сводится к искушению, пороку и прегрешению. То есть это не только нравственная тьма, которая связана с «порочными» действиями и грязными помыслами. Анджела подразумевает, что это также является неотъемлемой частью бытия смертного существа, существования в теле, которое «пребывает в такой боли и так устало от жизни, что готово сдаться». Это – метафизическая тьма, страдание трупной фактичности тела, тела так легко и беспрепятственно сведенного к простой материи. Тьма, от которой может избавить только смерть.

Это приводит Анджелу, в заключительном «Седьмом дополнительном шаге», к объяснению еще одного вида тьмы. Теперь тьма не носит привативного характера, то есть не является ни лишением, ни отсутствием чего-либо. В духе традиции Дионисия тьма здесь равнозначна неантропологическому понятию божественного. Анджела так описывает смещение перспективы в этом поворотном пункте:

И после этого увидела я Его во тьме; а потому во тьме, что Он – наибольшее благо, коего невозможно ни помыслить, ни уразуметь... И во благе том действеннейшем, что видится во тьме, ныне вся надежда моя собрана и верна<sup>41</sup>.

Настроение Анджелы заметно изменяется: она становится более уверенной в себе, более убежденной в своей вере. И все же она говорит о чем-то загадочном, о том, что находится на границе языка и мышления. Это не тьма разлагающегося трупа, того, что сводится к ничто, а скорее божественная тьма, то, что является «ничто» поскольку немногое превышает все возможное.

Важно, что Анджела, описывая это состояние, указывает на то, что божественное является «темным» не только потому, что превосходит человеческое понимание, но потому, что подчеркивает ничтожность человека. В божественной тьме человек попадает в божественную бездну забвения, где человеческое бытие самоуничтожается в беспредметной и экстатической радости: «Когда я нахожусь в этой тьме, не вспоминаю я, находясь в ней, ни о человечестве Христа, ни о Богочеловеке, ни о чем-либо обладающем образом, и, однако, все тогда вижу и ничего не вижу»<sup>42</sup>.

\*\*\*

**Темное созерцание («Облако неведения»).** Хотя об авторе «Облака неведения», написанного в XIV веке на среднеанглийском языке, практически ничего неизвестно, этот текст остается самым значительным представителем английской традиции тёмного мистицизма. Как утверждают медиевисты, «Облако неведения» было написано как путеводитель для души, правда, неясно, кто был его адресатом, – монахи или миряне. Бесспорно одно: автор трактата всецело сосредоточен на вопросах аскезы и созерцания (*contemplation*) и находится под сильным влиянием богословов-мистиков, таких как Дионисий Ареопагит. В «Облаке неведения» содержатся цитаты из «Мистического богословия» и присутствует множество параллелей с такими комментаторами Дионисия, как Иоанн Скотт Эриугена, Фома Галл и богословы аббатства Сен-Виктор.

«Облако неведения» в первую очередь имеет практическую направленность. Через весь трактат красной нитью проходит идея аскетизма в его изначальном смысле духовного упражнения, охватывающего все – от чтения Писания, техники молитвы и до телесной дисциплины и предостережений новичку от «неподобающе показного поведения». Но это также и очень выразительный текст, пробуждаю-

щий абстрактные трудноуловимые образы смутности, сумрака и, разумеется, тьмы. «Облако неведения» является примером того, что ученые называют «аффективной ареопагитической традицией», смесью поэтических и богословских размышлений о божественном как о недостижимом, непостижимом, чуждом человеку. В своих окончательных выводах «Облако неведения» ратует за духовные упражнения, состоящие в последовательном избавлении от собственного «я», чтобы приготовиться к встрече с безличным и бесформенным «облаком» божественного.

В центре «Облака неведения» находится различие между двумя видами «облаков»: «облаком забвения» и «облаком неведения». Оба являются предпосылками для духовной жизни и оба подразумевают медиацию [или посредничество]: одно между «я» и миром, другое – между «я» и Богом:

Если ты когда-нибудь достигнешь этого облака и будешь жить и трудиться в нем согласно моим указаниям, [то] так же, как над тобой – между тобой и твоим Богом – есть облако неведения, таким же образом и под собой – между тобой и всеми тварными созданиями – ты должен установить облако забвения<sup>43</sup>.

Здесь мы видим два вида отрицания, приводящих к двум типам тьмы. Поскольку послушник порывает свою связь с миром через отказ и самоотречение, он воздвигает облако забвения. Он может быть в мире, но не принадлежать ему. В свою очередь, это ведет послушника к божественному, но он сталкивается с ним как с пределом: «Когда ты впервые начинаешь делать [духовные упражнения], ты обнаруживаешь лишь тьму, разновидность облака неведения; ты не можешь сказать, что это такое, за исключением того, что ты испытываешь страстное желание дотянуться до Бога»<sup>44</sup>. Отрекшись от мира, послушник оказывается в подвешенном состоянии, лимбе, брошенным плыть по течению без всяких ориентиров. Важно то, что тут нет выхода, где можно было бы найти новую почву под ногами; лимб бесконечен. Именно этот лимб, эту тьму, «Облако неведения» называет божественным:

Если я и называю это состояние (*exercise*) тьмой или облаком, не думай, что оно состоит из пара, клубящегося в воздухе, или что эта тьма такая же как и та, в которую погружается твой дом ночью... Когда я говорю «тьма», я

имею в виду недостаток знания, точно так же как то, что ты не знаешь или забыл, кажется тебе тёмным и туманным, потому что ты не можешь увидеть это своим духовным взором...<sup>45</sup>

Поднимая вопросы, уже встречавшиеся у Дионисия Ареопагита, «Облако неведения» сводит воедино два вида тьмы: тьму человеческого знания («тьма» как недостаток [*privation*], как граница между тем, что известно, и неизвестным) и тьму Бога («тьма» как суперлативное, как то, что находится за пределом возможностей человеческого разума).

Многое из этого сходно с Дионисием и его комментаторами. Новый поворот, который делает «Облако неведения», – это установление связи между понятием тьмы (и как предела мышления, и как указателя на то, что всегда находится вне мышления) и созерцанием. Латинский термин «contemplation» имеет богатую историю в средневековом мистицизме и «Облако неведения» часто к нему обращается. Но если «Облако неведения» никогда не утверждает, что божественное может быть полностью познано, то оно же никогда не помещает его в невыразимое трансцендентное молчание. Напротив, в одном поразительном пассаже из этого трактата «созерцанием» называется та загадочная мысль, которая также является и пределом мышления:

А теперь ты спросишь: «Как могу я думать о нем самом по себе и что он такое?» И я на это отвечу лишь: «Я не знаю». Поскольку своим вопросом ты помещаешь меня в ту самую тьму, в то самое облако неведения, где я бы хотел, чтобы оказался и ты... Следовательно, мое желание заключается в том, чтобы оставить все, о чем я могу мыслить, и избрать в качестве предмета любви то, что я не могу помыслить<sup>46</sup>.

Я люблю то, что не могу помыслить. Возможно, это лучшая формулировка побудительной причины для философии в этих религиозных и мистических текстах. Мышление задается вопросами, развивается и приходит к точке, где мысль не может дальше продолжаться, не отрицая саму себя. Я люблю то, что не могу помыслить. Возможно, это также и точная формулировка «ужаса философии».

\*\*\*

**Темная ночь (Иоанн Креста).** Стремление дойти до самых пределов человеческого находит свое наиболее яркое выражение в личности

Иоанна Креста, испанского монаха-кармелита и мистика, жившего в XVI веке. Его совместная деятельность с Терезой Авильской и последующее тюремное заключение дали богатую пищу для агиографии.

Иоанн Креста широко известен своей поэмой «Темная ночь души» и комментариями к ней. Подобно Дионисию Ареопагиту Иоанн Креста мыслит божественное в терминах тьмы и отрицания, приходя к мистическому неведению божественного в его недостижимости. Подобно Экхарту Иоанн сосредоточен на процессах затемнения и опустошения человеческого субъекта в попытке постичь божественное. Но Иоанн также выдвигает на первый план опыт и в особенности *пределы* опыта. Все это происходит благодаря стройной (*streamlined*) типологии, которая различает два типа тьмы:

Эта Ночь, которую мы называем созерцанием, порождает в людях духовных два вида тьмы или очищений... Итак, первая Ночь есть чувственное очищение, и в ней душа очищается согласно чувству, которое приспосабливается к духу; а вторая есть Ночь или очищение духовное, в коей очищается и обнажается духовная часть души, приспосабливаясь и приуготовляясь к любовному единению с Богом<sup>47</sup>.

Здесь Иоанн превращает типологию Экхарта в разновидность докартезианского дуализма плоти и духа, одновременно и метафизического, и эротического. И плоть, и дух необходимо подвергнуть отрицанию, чтобы понять третий тип тьмы, который Иоанн никогда напрямую не называет и не обсуждает. Повторим еще раз, у Экхарта ничтожение чувственного и духовного указывает на антиэмпирическую и антиидеалистическую линию в концепции тьмы. Тьма чувств является предлогом для тьмы души, но даже эта последняя отрицается – говоря языком Иоанна, «очищается» или «опустошается», – подводя к пределу, который и Дионисий, и Экхарт описывают как божественную тьму.

Пренебрежение (*derelection*), отказ (*abandonment*), уничижение (*abjection*) – такова основная повестка сочинений Иоанна. Он пишет: «...эта Ночь со своей сухостью и пустотой – средство познать Бога и себя самого...»<sup>48</sup> Но здесь мы рискуем столкнуться с непониманием, если будем читать это как утверждение прямого человеческого опыта божественного. Для Иоанна мистический опыт не служит подпоркой для упрочения [положения] человеческого субъекта. Верно совершенно

противоположное: мистический опыт – это то, что никак не может быть пережито в опыте, это *невозможность* опыта. Этот момент становится яснее, когда Иоанн намекает на третий тип тьмы, который лежит за пределами тьмы чувств и души:

...чем более Божественные вещи ясны и явны сами по себе, тем более они естественным образом темны и сокрыты для души... Поэтому, когда Божественный свет созерцания захватывает душу, которая еще не просвещена полностью, он порождает в ней духовную тьму, потому что не только превосходит ее, но также лишает естественного познания и помрачает его действие. Посему святой Дионисий и другие мистические богословы называли это внутреннее созерцание *лучом тьмы*...<sup>49</sup>

Воспользовавшись принадлежащим Дионисию Ареопагиту термином «божественная тьма», Иоанн описывает процесс, в ходе которого и чувства, и душа отступают на задний план, теряют свое значение и в итоге полностью опустошаются. Вместо опыта тьмы Иоанн описывает скорее темноту опыта.

\*\*\*

**Избыток тьмы (Жорж Батай).** Обращение Иоанна Креста к тёмной ночи и невозможности ее опыта возвращает нас к работам Батая. Как я уже упоминал, увлечение Батая мистицизмом, не покидавшее его в течение всей жизни, находило свое выражение в самых разных формах: в литературном и научном творчестве, участии в коллективных ритуалах, в занятиях йогой и медитацией. Мы также знаем, что Батай длительное время работал библиотекарем в Национальной библиотеке в Париже, где специализировался на средневековых рукописях и нумизматике. Батай также пользовался возможностями, которые предоставляла ему должность, для собственных исследований. Благодаря библиомании издателей, последний том полного собрания сочинений Батая содержит каталог почти всех книг, которые он запрашивал в библиотеке. Мы видим, что во время работы над «Суммой атеологии» Батай среди прочих других читает Дионисия, Экхарта, Анджелу из Фолиньо, Иоанна Креста, Терезу Авильскую. Их влияние без труда можно обнаружить на страницах «Внутреннего опыта»:

Я читаю у Дионисия Ареопагита: «...богovidные умы – по прекращении всяческой умственной деятельности происходит соединение обожаемых



умов со сверхбожественным светом – воспевают это самым подходящим образом путем отрицания всего сущего...» Так бывает, когда действует опыт, а не предпосылка (тогда в глазах того, кто смотрит, свет является «лучом тьмы»; он может даже сказать, как говаривал Экхарт, что «Бог есть ничто»). Однако позитивная теология – основанная на откровении Писания – не может согласиться с этим негативным опытом... Я же считаю восприятие Бога... лишь остановкой в том движении, что влечет к более тёмному восприятию *неведомого*, того присутствия, которое ничем не отличается от отсутствия<sup>50</sup>.

Мистические сочинения Батая не следует расценивать ни как пересказы прежних мистиков, ни как свидетельство экзистенциального кризиса современного ему человека; для Батая этот тип тьмы охватывает диапазон от исходных форм «базового материализма» и неорганической материи до планетарных и даже космических циклов производства, накопления и траты. Значит, мистицизм тьмы должен быть помещен в контекст батаевской оригинальной версии политической экономии – не-человеческой «всеобщей экономии», основанной на избытке и трате. *Так же как божественная тьма избыточна для отдельного человека, точно так же божественная тьма избыточна и для мира – по крайней мере, для мира, который мы как человеческие существа создали для себя и которому придали свой собственный образ.* Божественная тьма является именно тем негативным движением, которое пересекает «я» и мир, человеческое и не-человеческое, но не посредством благодатной, виталистической жизненной силы, а путем опустошения и затемнения. Практически в духе Лавкрафта Батай отмечает, что «если смотреть дальше наших ближайших целей, то своими делами оно [человечество] способствует бесполезному и бесконечному самоосуществлению вселенной»<sup>51</sup>.

Любопытно отметить, что Батай часто описывает эту планетарную и космическую тьму в своей поэзии. Поэзия для него – это вовсе не романтическое самовыражение погруженного в думы субъекта; он даже назвал одну из своих книг «Ненависть к поэзии». Напротив, поэзия для Батая связана с ее античными корнями: *poiesis* – анонимное, безличное производство или творение. В качестве примера приведу фрагмент из поэмы Батая «Архангельское» (*L'Archangélique*):

я – мертвец  
слепец  
бесплотная тень

реками в море  
 во мне шум и свет  
 исчезают совсем без следа  
 я – отец  
 и гробница  
 небес  
 избыток тьмы –  
 вспышка звезды  
 холод гробницы – кость  
 смерть бросает игральную кость  
 и небеса славят  
 ночь, которая наступает во мне<sup>52</sup>

Будучи далека от барочной пурпурной прозы сюрреалистов\*, поэзия Батая демонстрирует минимализм схожий со стилем Иоанна Креста. Понятие тьмы у Батая доводит до предела противоречия, обнаруженные у Дионисия Ареопагита. Поэтическое «Я» растворено в планетарном климатологическом веществе, а анонимный базовый материализм мира пропитывает все и неотделим от «Я». Но это не *love-in* хиппи<sup>\*\*</sup>. Для Батая, как и для Дионисия Ареопагита, Экхарта, Иоанна Креста, все дороги *via negativa* ведут во тьму, к абсолютному пределу человеческой способности познавать себя и мир, пределу, который Батай называет «избытком тьмы».

Здесь пути Батая и упомянутых мистических мыслителей расходятся. После того, как Ницше провозгласил смерть Бога, может показаться, что больше не может быть никакого мистицизма. Находясь под сильным влиянием Ницше, Батай оспаривает это, обращаясь к мистицизму без Бога, к мистицизму, который отрицает Бога и в котором нет места человеку. Мистицизм Батая – это не возрожденный гуманизм, вовсе нет. В тёмном мистицизме Батая не остается ни человеческого, ни божественного, одна лишь тьма. Переход от ранних мистиков к Батаю схож с переходом от ужаса перед чем-то во тьме к ужасу

\* В литературоведении пурпурной прозой называют вычурный, витиеватый текст, привлекающий внимание своей экстравагантностью.

\*\* *Love-in* (разг. «сборище хиппи») – термин, предложенный в конце 1960-х годов американским комиком Питером Бергманом для обозначения массовых и растянутых во времени собраний хиппи, нередко имевших протестный характер и связанных со свободной любовью, употреблением психоделических веществ и т. д.

перед тьмой самой по себе. Как указывает Батай в одной из своих последних работ: «То, что я неожиданно увидел, что заставило меня страдать и в то же самое время избавило меня от этих страданий, – тождество этих полных противоположностей, божественного экстаза и крайнего ужаса»<sup>53</sup>.

Если, согласно Батаю, тьма связана с мистицизмом, тогда это должна быть тьма, которая парадоксальным образом не может быть мыслима как таковая. Эта тьма – не лишение или противопоставление, а то, что лежит на горизонте самого человека:

Вероятно, нечто подобное бывает со зрением, которое благодаря расширению зрачка обостряется в темноте. Темнота здесь – не отсутствие света (или шума), а поглощенность тем, что вовне<sup>54</sup>.

«Внешнее»\*, о котором говорит Батай, это не какое-то утопическое иное место и не трансцендентный опыт потустороннего, то есть тьма, которая «вовне», находится не «выше» и не «по ту сторону». Это коэкстенсивный предел, совпадающий с пределами самого человека. Поэтому я считаю незавершенный проект Батая заслуживающим внимания. Он не пытается выйти за границы человека, как бы мы это ни называли – постгуманизмом или трансгуманизмом. Он также не пытается «подорвать» человека, прибегая к терминологии объектов, актантов или техник. Он, возможно, ближе к призыву Ницше «преодолеть» человека, хотя даже это для Батая звучит слишком оптимистично, слишком мессиански. Я бы предположил, что обращаясь к традиции мистицизма тьмы, тексты Батая нацелены на то, чтобы затемнить человека, «раз-делать» (*un-do*) человека, парадоксальным образом раскрыв мрак и ничтожность в самой его сердцевине; они нацелены на продвижение не к обновленному знанию о человеке, а к чему-то, что мы можем назвать неведением человека, или, точнее, неведением нечеловеческого. Мистицизм Батая, следовательно, это мисти-

\* Английское слово «outside», использовавшееся, в частности, для передачи французского «dehors» в английском переводе «Внутреннего опыта» Ж. Батая (*Bataille G. Inner Experience / trans. Leslie Anne Boldt. Albany: SUNY Press, 1988*), в русском переводе книги Батая (Внутренний опыт / пер. с фр. С. Л. Фокина. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997) передается как «вовне», «извне», «снаружи» и т. д. Здесь и далее «outside» будет переводиться преимущественно либо как «внешнее», либо как «вовне» или «вне».

цизм пределов человеческого, и божественная тьма является чем-то вроде мистицизма нечеловеческого.

\*\*\*

**Экзегеза божественной тьмы.** Теперь мы можем остановиться и подвести итог пройденного пути. Размышляя о тьме (которая «есть» и «не есть»), мы видим мыслителей-мистиков, соединяющих логику (в особенности логику отрицания) с поэтикой (поэтикой тьмы, сумрака, бездны и т. п.). У Дионисия Ареопагита логика *via negativa* связана с понятием божественной тьмы (*θείου σκοτούς ἀκτῖνα*). У Майстера Экхарта логика отрицания отрицаний (*negation negations*) связана с тьмой (*finsternis*) самого Божества, что находит отражение и в отрицании телесности у Анджелы из Фолиньо, и в акценте на парадоксальном созерцании, которое невозможно помыслить, в «Облаке неведения». У Иоанна Креста отрицание любого возможного опыта (включая и опыт тьмы) связано с его главным поэтическим мотивом тёмной ночи (*la noche oscura*). Наконец, у Батая логика избытка и траты ведет к тому, что мы обозначили как избыток тьмы (*l'excès des ténèbres*).

Что можно извлечь из этой традиции мистицизма тьмы? Даже если каждый из этих мыслителей использует различные термины, я полагаю, что в этой мистической традиции существует три основных вида тьмы: диалектическая тьма, суперлативная тьма и то, что я называю божественной тьмой.

Первый вид – диалектическая тьма – включает в себя понятие тьмы, которое неотделимо от противоположного термина, каким бы он ни был. Следовательно, диалектическая тьма структурируется вокруг диады тёмный/светлый, которая обнаруживает свои лики в эпистемологической диаде знание/неведение, метафизической диаде присутствие/отсутствие, теологической диаде дар/лишение. Диалектическая тьма всегда подразумевает тьму вкупе с ее противоположностью, и в этом смысле тьма всегда является подчиненной тому, что противостоит тьме или наступает вслед за тьмой. В случае с диалектической тьмой движение идет от отрицающего к утверждающему опыту божественного, от отсутствия какого-либо опыта вообще к полноценному опыту. Однако в то же самое время этот утверждающий опыт приобретается за счет скрытого отрицания: «видение» (*vi-*

sio), которое также является и слепотой, экстаз (*ecstasis*), или пребывание вне себя, который смещает субъекта, и восхищение (*raptus*), в котором вырванное «я» оказывается в на пороге инаковости. Необходимо отметить, что рекуперативная мощь диалектической тьмы такова, что она содержится во всех попытках осмыслить понятие тьмы – даже в тех, которые призывают выйти за пределы противопоставлений. Диалектическая тьма является одновременно и основанием, и препятствием для любого понятия тьмы.

Способ распоряжения этими границами претерпевает небольшие изменения, когда мы переходим к другому виду тьмы – суперлативной тьме. Суперлативная она именно потому, что находится по ту сторону диалектической противоположности тёмного и светлого. Парадоксальным образом суперлативная тьма превосходит все попытки познать божественное напрямую и посредством утверждений. Следовательно, суперлативная тьма характеризуется свойственной для философии приверженностью к суперлативной трансценденции. Суперлативная тьма чужда всякого эмпиризма, будучи по ту сторону любого опыта светлого и тёмного. Она также чужда и идеализма, поскольку находится по ту сторону любого понятия светлого и тёмного. Остаются противоречивые суперлативные понятия «света по ту сторону света», «сверкающей тьмы» или «луча божественной тьмы». С суперлативной тьмой происходит движение от опыта утверждения божественного к опыту превосхождения, от простого утверждения к утверждению по ту сторону любых утверждений. Притязая на выход за пределы опыта и мышления, суперлативная тьма становится прибежищем для антигуманизма (по ту сторону тварного опыта, по ту сторону мышления), приводя к «суперлативной тьме» или фактически к катафатической тьме. Мы должны отметить, что с суперлативной тьмой мы оказывается у определенного предела не только языка, но и самого мышления. И мотив тьмы служит обозначением этого предела. Это тот горизонт, который преследует любое понятие тьмы, любую возможность помыслить невозможное.

Такая игра между возможным и невозможным подводит нас в итоге к третьему виду тьмы, который мы и назвали божественной тьмой. Божественная тьма ставит под вопрос метафизическую приверженность суперлативной тьме, и в действительности это означает, что под вопрос ставится ее верность закону достаточного основания. Лю-

бопытная деталь в отношении суперлативной тьмы: хотя она и допускает минимальное подчинение закону достаточного основания, это не предполагает, что мы как человеческие существа можем иметь знание об этом основании. Вполне возможно, что все существующее, имеет основание для своего существования, но способны ли мы познать это основание – совсем другой вопрос. Таким образом, суперлативная тьма представляет собой ослабленную версию закона достаточного основания.

Возможно, нам следует назвать это *законом достаточной божественности*. Закон достаточной божественности состоит из двух утверждений: утверждения о бытии, гласящем, что нечто существует, даже если это нечто может быть неизвестно нам (и, следовательно, является «ничто» для нас как человеческих существ), и утверждения о логике, гласящем, что то-что-существует само по себе упорядочено, а значит познаваемо (хотя, возможно, и непознаваемо для нас как человеческих существ). Суперлативная тьма по-прежнему полагается на предел человеческого как гарантию трансцендентного бытия и логики божественного, то есть на внечеловеческое. Предел человеческого знания становится чем-то вроде черного хода для познания предела человеческого, превращаясь в итоге в разновидность утешительного знания, которое обнаруживается во многих мистических текстах.

В свою очередь, божественная тьма учла бы это и также вывела из этого предел. Таким образом, в рамках мистицизма тьмы необходимо различать два вида пределов. Во-первых, предел человеческого познания. Тьма оказывается пределом для постижения человеком того, что лежит по ту сторону человеческого – но что, будучи по ту сторону человеческого, по-прежнему остается наделенным бытием, порядком и смыслом. Это, в свою очередь, приводит к производному знанию об этом неведении. Здесь тьма указывает на утешительную возможность постичь непостижимость того, что остается вне человеческого.

Во-вторых, существует предел того, что не может быть познано нами, так сказать, предел предела. Наряду с пределом человеческого познания по-прежнему существует допущение о чем-то внешнем, что просто является пределом для нас как человеческих существ. Предел предела – это не ограничение и не граница, а «затемнение» закона достаточной божественности. Он предполагает, что вовне ничего нет, что это ничто-вовне совершенно недостижимо. Это уже не приводит

утешительному ведению неведения, которое в действительности есть знание чего-то, что не может быть познано. Напротив, это негативное знание того, что нечего знать. *Имеется ничто и оно не может быть познано.*

Мы проследили мотив тьмы в мистических текстах и то, каким образом понятие тьмы зачастую оказывается сложным, обманчивым и загадочным. Все наши примеры связаны с традицией негативной теологии, или *via negativa* Дионисия Ареопагита. Во всех на передний план выдвигается понятие отрицания, которое отчасти связано с мотивом тьмы, хотя для каждого из наших мыслителей тьма не всегда негативна. И во всех примерах предел достигается в понятии божественного, которое мы «неправильно» прочитываем в терминах ужаса философии как пределы человеческого, как недостовверное знание этих пределов, как столкновение человека чем-то исключительно *нечеловеческим*. Подобная тьма никоим образом не является ответом и в еще меньшей степени решением тех проблем, с которыми мы сталкиваемся сегодня: изменения климата, постгуманизма и того, что Батай называл однажды «переполненной планетой». В известном смысле постижение такого типа тьмы обречено на провал, коллапсируя внутри собственных пределов.

И возможно величайшим уроком из всего этого является то, что постоянно утверждает Экхарт, – что тьма в своей непознаваемости не только неотделима от нас, но в действительности она находится также и внутри нас. Это не тёмное «там» (*out there*) мира иного, а «внешнее» (если использовать термин Батая), которое коэкстенсивно человеку как его абсолютный предел. Оно простирается от низшего к высшему, от человеческого к нечеловеческому. Это чувство, которому предается Батай, когда говорит о тьме как форме невозможного:

...передо мной тупик. В нем исчерпывает себя всякая возможность, возможное скрывается, в нем свирепствует невозможное. Посмотреть в глаза невозможному – в его выпученные, вездесущие глаза, – оказаться с ним лицом к лицу и не видеть ничего возможного – вот, на мой взгляд, опыт божественного...<sup>55</sup>

\*\*\*

**Ночь Бланшо.** Хотя понятие тьмы может быть разобрано и проанализировано разными способами, в его сердцевине лежит двойствен-

ность: тьма как отсутствие и тьма как присутствие отсутствия. Эта двойственность характеризует многие мистические тексты, посвященные тьме: от Дионисия Ареопагита и Майстера Экхарта до недавних авторов, таких как Жорж Батай и Морис Бланшо.

Короткий текст Бланшо «Внешнее, ночь», написанный в 1955 году, дает сжатое изложение двойного аспекта тьмы на характерном для Бланшо лирико-философском языке: «В ночи все исчезает. Такова первая ночь. Тут подступают отсутствие, безмолвие, покой, ночь... тут завершается и свершается слово – в безмолвной глубине, ручающейся за него как за свой смысл»<sup>56</sup>. Эта ночь неразрывно связана с днем – «это еще и созидание дня», ночной сон, противостоящий дневным трудам, полуночный сон, противостоящий полуденной яви, забвение противостоящее непрерывному производству смыслов. В этой ночи поэты блуждают среди окутанных тьмой могил, готические персонажи путаются лунные видения с реальностью и весь бестиарий невероятных существ внезапно оказывается возможным. Эта лирическая ночь упоминается Эдуардом Юнгом в «Ночных мыслях»<sup>\*</sup>, Шарлем Бодлером в элегии «Печаль луны», Новалисом в «Гимнах к ночи»: «Долу обращаю взор, к святилищу загадочной неизъяснимой Ночи. Вселенная вдали – затеряна в могильной бездне – пустынный, необитаемый предел. Струны сердца дрогнули в глубоком томлении. Росой бы мне выпасть, чтобы пепел впитал меня»<sup>57</sup>.

Эта первая ночь неразрывна – и вместе с тем отделена – с еще одной ночью, которую Бланшо называет просто «другой ночью». В первой ночи все исчезло. «Но когда все исчезает в ночи, возникает „все исчезло“. Это *другая* ночь»<sup>58</sup>. Тогда как первая ночь – это ночь дихотомий (ночь/день, сумерки/заря, тьма/свет), другая ночь более строга, она – лишь констатация отсутствия, исчезновения, отрицания. «Ночь есть пришествие „все исчезло“»<sup>59</sup>. Эта другая ночь есть ночь фантомов, призраков, привидений, духов, галлюцинаций и видений. Но Бланшо отмечает, что «странность проистекает не только от чего-то невидимого, которое являет себя взору под покровом мрака и по его зову». Все эти грезы, иллюзии и привидения представляют собой лишь феномен, который служит хрупкой, тонкой вуалью чего-то нефеноменального, отсутствия, которое в то же самое время присутст-

\* Эдуард Юнг (иногда Эдвард Янг, 1683–1765) – английский поэт-масон, стоявший у истоков кладбищенской поэзии эпохи сентиментализма.



вует. Ночь – это явление отсутствия явлений. «Невидимое тогда становится тем, что мы непрестанно видим, непрестанным, которое показывает себя». Самая сжатая формулировка Бланшо: «В ночи является самоявление ночи».

Дихотомия двух видов ночи присутствует не только в философских работах Бланшо, но также и в его художественных произведениях. Короткая новелла «Темный Фома» представляет собой пространную медитацию об этой «другой ночи», как она то ли постепенно просачивается в главного героя, то ли возникает у него изнутри. С точки зрения философии Бланшо пытается помыслить «ночь» не как простую противоположность дня: понятие ночи не должно иметь лишь привативный характер. Аналогичный пример в истории западного мистицизма мы находим у Дионисия Ареопагита, когда он утверждает, что имеется некая разновидность «тьмы» по ту сторону противостоящей свету привативной тьмы.

Вопрос о том, преуспел ли Бланшо-писатель в этом направлении, остается открытым. Более важный вопрос, который поднимается в его коротком эссе, – это вопрос, где находится философия, на стороне дня или на стороне ночи. И если на стороне ночи, то, какая это ночь: романтическая, лирическая или «другая ночь»? Поскольку философия занята построением понятий, аргументов и систем знания, она относится к «дневной» деятельности. И все же в каждой философии находятся элементы, которые ее подрывают: противоречие, парадокс, непоследовательность, смутность, отсутствие направления или цели. Бланшо полностью отдает себе отчет в различных тактических приемах, которые «дневная» философская мысль использует для осознания ночных элементов, удерживая их отдельно от дневных философских трудов. Как отмечает Бланшо, есть классическая тактика, связанная с греческой философией, которая заключается в сохранении баланса и умеренности: ночь как предел, который не должно преступать. Есть тактика Просвещения, когда ночь по определению есть то, что дневной труд царства философии должен растворить и рассеять, свет разума, врывающийся во тьму невежества. Наконец, есть модерна тактика, когда дневная философия нацелена не на рассеяние, а на поглощение и сублимацию ночи, чтобы использовать ее [как топливо] в неустанно работающем моторе прогрессистского диалектического разума, восходящего все выше и выше в своем производстве знания.

И все же Бланшо сохраняет преданность «другой ночи». Он не говорит, что она полностью вне языка и мышления, но он и не дает ей никакой конкретности, никакого положительного определения. Загадочная новелла Бланшо «Темный Фома» запечатлевает эту «другую ночь» в детализированных, но все же неясных и смутных описаниях угрюмых внутренних состояний главного героя. Самое безобидное из них – это когда возвращающийся в сумерках домой Фома открывает целую вселенную неожиданных ночных аффектов:

Ночь оказалась еще темнее и тягостнее, чем он мог ожидать. Тьма затопила все, не оставив никаких надежд пройти через ее тени, и однако же в отношении, сокровенность которого не могла не волновать, достигалась ее реальность. Прежде всего он заметил, что все еще способен пользоваться своим телом, в частности, глазами; дело не в том, что он что-то видел, просто то, на что он смотрел, со временем связывало его с ночной громадой, которую он смутно воспринимал как самого себя и в которой омывался. <...> ...но для него все было так, будто страх овладел им сразу же, и он со стыдом поднял голову, принимая взлелеянную им идею: снаружи находилось нечто, напоминающее его собственную мысль, к чему он мог прикоснуться своим взглядом или рукой. Отвратительные бредни. Вскоре ночь стала казаться ему еще более темной, более ужасной, чем любая другая ночь, словно она и в самом деле выступила из раны мысли, которая уже больше себя не мыслила.... Это была сама ночь <sup>60</sup>.

Другая ночь находится «вовне» только потому, что само ее понимание (как «другой ночи») происходит в привычном свете дневной философии. Мы все дневные философы, особенно те из нас, включая и Бланшо, кто очарован ночью. «Полагают, что ее [другую ночь] слышат и улавливают только днем. Днем она – тайна, которую можно нарушить; смутное, которое дожидается снятия покрова. Только день может испытать страсть к ночи»<sup>61</sup>. Таким образом, размышления Бланшо о тщетности философии, о бесплодности попыток осмыслить эту другую ночь, подсказывают маршрут, – но это маршрут тщетности. «Надо жить среди дня и работать ради дня. Да, надо. Но работать ради дня значит находить, в конце концов, ночь – и тогда это значит превращать ночь в дневное творчество, превращать ее в труд, в обиталище»<sup>62</sup>.

Этот маршрут – особенный, поскольку нацелен не на философское овладение своим предметом, а наоборот – на несущественное, невозможное, тщетное. Почувствовать это способен каждый, кто обратится

к таким авторам как Дионисий Ареопагит, Анджела из Фолиньо и Иоанн Креста. Философский поиск ночи, который предпринимает Бланшо, является одновременно и чем-то невозможным, и реальным маршрутом. Такой поиск характеризует также и современные поэтические размышления на подобные темы, как, например, изданный под псевдонимом текст «Песни с Черной Луны», автором которого указан некий Расу-Юн Тутэнь. Используя язык мистицизма тьмы, этот текст обозначает поворот в сторону [признания] тщетности мышления, в то же время обращаясь к ночи Бланшо:

В вечной ночи  
каждый из нас сжег целый лес,  
чтобы лучше видеть.

Тучи скорбных воронов  
медленно поднимаются ввысь,  
незаметно сметая звезды<sup>63</sup>.

Еще один вышедший под псевдонимом сборник «Песни для падших духом», подписанный Псевдо-Леопарди, излагает это столь же определено:

Прекрати воображать о моей умпостигаемости, брось пытаться  
Покинуть тьму, долгая беспросветная мелодия  
Ночи, укрывающей труп этого мира от взглядов<sup>64</sup>.

Если другая ночь и имеет какую-то ценность для Бланшо, то не потому, что она указывает на некое другое, лучшее место, выше или вонне избитой дихотомии день/ночь, а потому, что другая ночь всегда является тем, осмысление чего обречено на провал. Философия, очарованная таким способом мышления, достигает своей кульминации в собственном молчании: «Предошущающий приближение *другой* ночи, предошущает, что он приближается к сердцу ночи, существенной ночи, которой он домогается. И несомненно, „в это мгновение“ он предается несущественному и утрачивает всяческую на это возможность»<sup>65</sup>.

\*\*\*

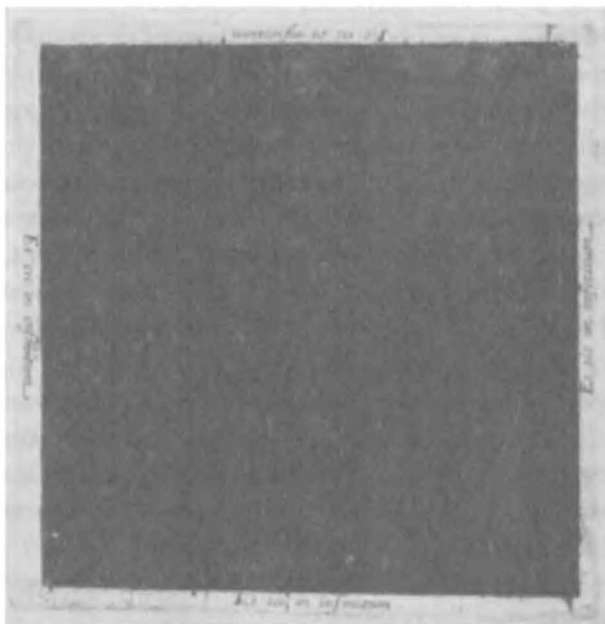
**Черная Вселенная.** Некоторое время назад я готовился к семинару, который планировал посвятить теме «Медиа и магия». Меня интересовало, как бытовало понятие магии в эпоху Ренессанса, в особенности

в так называемой оккультной философии у мыслителей типа Марсилио Фичино, Джордано Бруно, Генриха Корнелиуса Агриппы и Роберта Фладда. Когда я читал о Фладде, я обнаружил потрясающее изображение, которое находится в его главном многотомной труде с громоздким названием: «Метафизическая, физическая и техническая история двух миров – великого и малого», претендующем на создание синкретической теории-всего-на-свете. Фладд опубликовал свой труд между 1617 и 1621 годами. Каждый том богато иллюстрирован схемами, таблицами и картинками. Изображение, которое бросилось мне в глаза, было очень простым. В разделе, где обсуждается происхождение Вселенной, Фладд был вынужден строить предположения о том, что существовало до Вселенной. Он описывает это как пустую ничтожность, разновидность «до-Вселенной» или «не-Вселенной», и иллюстрирует с помощью черного квадрата. Это изображение поразило меня, поскольку сильно отличалось от других использованных Фладдом изображений – тщательно разработанных, изысканно украшенных, сложных схем, которые учитывают все возможные движения планет или ума. Черный квадрат порастил меня еще и потому, что на ум немедленно пришли примеры из модернистского искусства, самый известный – «Черный квадрат на белом фоне» Казимира Малевича, написанный в 1915 году. Поскольку студентом я изучал литературу, то вспомнил и загадочную «черную страницу» из романа «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» Лоренса Стерна, написанного в 1759-1767 годах. Черный квадрат Фладда, вне всякого сомнения, представлял собой тайну. Но не только Фладд, по-видимому, осознавал границы представления, сделав на каждой стороне черного квадрата надпись «*Et sic in infinitum*» – «И так далее до бесконечности...».

Если не принимать во внимание контекст, я нахожу это изображение по-прежнему исключительно современным благодаря его простоте и строгости. Словно интуиция подсказала Фладду, что только представление в форме самоотрицания способно подразумевать предшествующую всему сущему ничтожность, всякому творению – нетварность. И поэтому мы имеем «цвет», который в действительности цветом не является, – цвет, который отрицает или поглощает все цвета. И поэтому мы имеем квадрат, который в действительности не является квадратом, – [черный] ящик указывающий на безграничность. Чтобы это изображение сработало в контексте космологии Фладда,



зритель не должен видеть черный квадрат. Зритель должен воспринимать квадратную форму как бесформенность, а черноту – ни как наполненность, ни как пустота. Это простое маленькое изображение требует от зрителя большого труда, возможно столько же, сколько требуют для своего понимания другие, гораздо более сложные схемы, используемые Фладдом. Для такого систематического мыслителя, как Фладд, стремившегося к достижению синтетического результата, это было должно быть нелегкий шаг. В конце концов, «Метафизическая, физическая и техническая история...» является ни чем иным как всеохватывающим трудом, намеревающимся объять и учесть абсолютно все – и даже ничто.



Черный квадрат Роберта Фладда, иллюстрирующий  
ничтожность, предшествующую Вселенной (1617)

В том, что Фладд решил поступить именно так, нет ничего удивительного. Его синкретическая философия соединяет элементы неоплатонизма, герметизма и христианской каббалы с примесью алхимии, теории музыки, ренессансной механики и розенкрейцерства. Изучавший медицину Фладд рано испытал на себе влияние трудов

Парацельса и был воодушевлен идеей Бога-алхимика, соединяющего различные вещества, чтобы получить в итоге смесь, являющуюся нашей Вселенной. С одной стороны, Фладд описывает состояние до творения как «мглу и тьму той бесформенной неведомой области», где «нечистая, тёмная и плотная часть бездонной субстанции» внезапно преобразается благодаря божественному свету<sup>66</sup>. Черный квадрат сменяется серией изображений – словно в замедленном действии, – где на первый план изливается божественное «Да будет свет!». Затем наступает черед неоплатонической теме божественного как главного источника света, создающего макрокосм и микрокосм, небо и землю и все сущее в мире.

Интерес к большей части последующего изложения у меня пропал, невзирая на присущий ему систематизм и внимание к деталям. Но вид черного квадрата заворожил меня из-за содержащегося в нем противоречия. Изображение, чтобы быть увиденным, отрицает само себя. Не-Вселенная присутствует лишь в своем отсутствии. Бескрайняя бездна, выступающая в своей бесконечно суровой простоте. Слова бессильны передать это, поскольку каждая не-Вселенная в таком случае [это и] не-философия, которая также должна сама себя отрицать.

\*\*\*

**Темный, Черный.** Здесь мы должны вспомнить, что черный – это не просто тёмный, а именно черный. Если тьма подразумевает укрытие, намеренное затемнение, обфускацию, можем ли мы сказать, что чернота – это вычеркивание, аннулирование существующего? Если тьма одновременно и «есть», и «не есть», можно ли то же сказать и о черноте?

В своем анализе распятия Никола Масчиандаро показывает нам момент, когда тьма становится чернотой. Отправным пунктом является момент неуверенности, смятения и страдания, когда распятый на кресте Христос кричит: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46). Евангелия описывают этот промежуток времени как период наступления глубокой, даже вселенской тьмы: «От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого» (Мф. 27:45), «Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло солнце» (Лк. 23:44–45)<sup>67</sup>. Согласно общепри-

нятому прочтению данного фрагмента вопль горестного сомнения, который издает Христос, это не крик отдельного человека, а аллегорическое изображение каждого человека. В этой бреші между страдающим человеком и безразличным космосом кое-что проявляется. А именно появляется разлом, разрыв в самой сердцевине существования. Появляется «тьма», появляется то, что невозможно увидеть и что ощущается как неизъяснимая тоска. Масчиандаро пишет: «Возникает странное место, где единственный способ рассмотреть, где ты находишься, – это увидеть, что ты безнадежно потерялся»<sup>68</sup>. Масчиандаро называет эту загадочную брешь «печалью» (*sorrow*).

Именно в свете этой «бреші», этой «печали», Масчиандаро предлагает еще более радикальное прочтение «тьмы распятия». По ту сторону страданий Христа на кресте, по ту сторону аллегорических страданий всех людей перед лицом безразличного к ним мира, существует печаль. Но это не простая эмоция, которую переживает человеческий индивид. Для Масчиандаро подлинный урок тьмы распятия в том, что печаль в определенном роде находится вне человеческого бытия: «...это образ плачущего космоса, образ слез, заключенных в самой сердцевине его создания»<sup>69</sup>. Именно здесь тьма становится чернотой. Поскольку «сама Вселенная – сущность, которая содержит в себе собственное существование, и наоборот, – является... тёмным царством меланхолии, то есть печали, чей гумор\* соответствует *черной земле*»<sup>70</sup>.

В философском или, точнее, мистическом смысле черный это не столько цвет, сколько устранение любой связи между собой и миром, приводящее к образованию бреші, которая являет себя как таковая. Возникающая печаль – это не просто безнадежная печаль конечного, обладающего эмоциями человеческого существа, а нечто безличное и гибельное в самом существовании. «Здесь и находится различие между чернотой и тьмой, – отмечает Масчиандаро. – Тьма свойственна черноте, но чернота не является тьмой. Сумрак, ничтожность, пустота выглядят черными и чернота *предшествует* сумраку, ничтожности и пустоте...»<sup>71</sup> Если согласно такой формулировке тьма всегда существу-

\* Согласно античным представлениям в теле человека текут четыре основные жидкости (гуморы), каждой из которой соответствует природная стихия и темперамент: кровь – воздух/сангвиник, слизь – вода/флегматик, желтая желчь – огонь/холерик, черная желчь – земля/меланхолик. Нарушение баланса между этими жидкостями в организме приводит к болезням.



ет в определенной зависимости от света, выступая его градацией, затемнением или помрачением, то чернота это то, что предшествует и свету, и тьме. Франсуа Ларюэль кратко выражает это в одном из своих ранних экспериментальных текстов «О черной Вселенной»: «Черный предшествует отсутствию света, является ли это отсутствие сумраком, поглощающим свет, либо оно есть ничтожность света или его положительная противоположность»<sup>72</sup>. Масчиандаро продолжает эту мысль: «Верно то, что в отсутствии света мы видим черный [цвет]. Но чернота не является этим отсутствием. Чернота обладает своим собственным присутствием, а не присутствием отсутствия света»<sup>73</sup>. Цвет и космос переплетаются в этой черноте, нечто, что ни существует, ни не существует, чье «есть» суть в точности его «не есть».

\*\*\*

**Ничего не видно.** Цвет и космос также переплетаются в черном квадрате Фладда. И использование черного [цвета] в его космологии показательно с точки зрения того, что теория цвета эпохи модерна говорит о черном. С одной стороны, черный не рассматривается как цвет в общепринятом понимании этого термина. Черные объекты – те, которые не отражают свет в видимой части спектра; таким образом, теория цвета определяет черный как «нехроматический» или «ахроматический». Следующая тонкость состоит в том, что понятие черного как состояния без света является в основном теоретическим утверждением или, по крайней мере, тем, что должно быть удостоверено без возможности увидеть. Но уже здесь имеется определенная двойственность, поскольку либо черный обозначает «цвет», который не отражает света (и если так, почему его называют цветом?), либо черный обозначает «цвет», который получается при полном отсутствии света. Без света нет цвета, а без цвета есть только черный – и все же черный не цвет. Но это не совсем точно, поскольку черный является цветом не только в том смысле, что мы обычно называем тот или иной объект «черным», а в том смысле, что черный содержит в себе все цвета – цвет, который поглощает все цвета в бесцветности черного, – так сказать, черная дыра цвета. Мы видим черный, но что в действительности мы видим, когда мы видим черный, – свет или отсутствие света? И если последнее, то, как это возможно – видеть отсутствие света?

Поскольку черный как цвет обладает богатой и разнообразной историей [истолкования] его символических значений, чтобы ответить на поставленные выше вопросы, необходимо обратиться к современной научной теории цвета. Когда Гёте опубликовал свое «Учение о цвете» в 1810 году, подобные головоломки в большинстве своем оставались эстетикой без внимания и не обсуждались в рамках оптики как науки. Но Гёте, будучи эрудитом, не довольствовался написанием трактата по эстетике. «Теория цвета» является столь же наукой о цвете, сколь и эстетикой; Гёте стремился достичь синтеза обеих дисциплин. Его главный вклад состоял в различении «видимого» и «оптического» спектров. Это сделало возможным появление оптики как науки, которая отлична от эстетики, хотя пересекается с ней<sup>74</sup>. Гёте видел свою задачу в том, чтобы рассмотреть цвет как физиологический феномен, чтобы «ничего не искать за пределами феномена» видения цвета посредством глазного аппарата. Для Гёте любая теория цвета должна начинаться с физиологического акта видения цвета.

Рассмотрение черного цвета представляет для Гёте определенные трудности. В первых главах его трактата «черный» часто заменяется «темным» и «тенью», когда все три термина обозначают физиологическое состояние, когда глаз лишен света: «Когда мы стоим с открытыми глазами в совершенно тёмном помещении, мы ощущаем некоторый недостаток. Орган предоставлен самому себе, сам в себе замыкается, ему не хватает того стимулирующего удовлетворяющего соприкосновения, которым он связывается с внешним миром, приобретая цельность»<sup>75</sup>. Черный определяется в привативных терминах, в терминах отсутствия света, подобно космическому черному квадрату у Фладда. Вдобавок Гёте (так же как и Фладд) наделяет черный моральным смыслом, поскольку свет, который делает зрение возможным, является не просто физиологической стимуляцией, а квазибожественным даром. Когда далее Гёте кратко обсуждает черный в своем трактате, он рассматривает в основном процессы горения и окисления, которые приводят к появлению черноты на дереве и металле. Как ни странно, Гёте не поднимает проблему черного как цвета, предпочитая анализ химического процесса почернения, и в этом он уподобляется ренессансному алхимику.

Гётевское «Учение о цвете» оказало непосредственное воздействие на философию и науку о цвете. Среди тех, кого оно затронуло, был

Артур Шопенгауэр, который был знаком с Гёте и несколько раз обсуждал с ним теорию цвета. Хотя Шопенгауэр не отталкивается от гётевского различения видимого и оптического, он пытается укоренить теорию цвета скорее в философии, чем в науке. Работа Шопенгауэра «О зрении и цвете» была опубликована в 1816 году, всего через три года после завершения докторской диссертации. Эта небольшая книга не может похвастаться ни систематичностью «Мира как воли и представления», ни афористическим пессимизмом его более поздних работ. Что она делает, так это вбивает кол в гётевское учение о цвете. Шопенгауэр утверждает, что Гёте фактически не дает теорию цвета; прежде всего потому, что он нигде не рассматривает, что есть цвет: то, что цвет существует, является исходным допущением трактата Гёте.

Более того, Шопенгауэр упрекает Гёте еще в одном допущении, – что восприятие цвета с необходимостью связано с самим цветом, как если бы он был сам по себе физической вещью. Будучи последовательным кантианцем, Шопенгауэр стремился понять цвет как когнитивный процесс, который начинается с ощущения света и завершается представлением цвета. Шопенгауэр был еще более точен в определении «интенсивной деятельности ретины» в качестве главного аппарата для восприятия цвета. Хитрость состояла в том, чтобы понять, что именно оставляет отпечаток на сетине: является ли цвет чем-то неопределенным (как, например, свет) или это всего лишь побочный продукт физиологии зрения?<sup>26</sup> Где находится цвет? Одно дело сказать, что мы воспринимаем свет, который стимулирует нашу сетину, совсем другое – показать, как цвет с необходимостью является продуктом этой деятельности. В теории восприятия Шопенгауэра наличие учения о цвете не столь очевидно, и тем не менее Шопенгауэр допускает, что некая смутная сущность именуемая «цветом» может быть идентифицирована, классифицирована, измерена и даже приведена в согласие с повседневной жизнью.

Как и у Гёте, проблемой для Шопенгауэра является черный, который он рассматривает как неотделимый от белого. Черный и белый оказываются странными сущностями в трактате Шопенгауэра. С одной стороны, они выступают как усиление или ослабление (*privation*) света, что во многом соответствует взглядам Гёте: «Воздействие света и белизны, а вследствие этого и деятельность ретины, возбуждаемая им, допускает известную постепенность, в силу которой между све-

том и мраком, так же как между белым и черным цветами, существуют бесчисленные ступени...»<sup>77</sup> Но, с другой стороны, черный и белый функционируют больше как логические необходимости, формируя абсолютные полюса в восприятии цвета, то есть черный и белый никогда в действительности не видимы, однако они определяют восприятие цвета<sup>78</sup>. Далее в трактате присутствует третье, более натуралистическое объяснение, имеющее дело исключительно с черным (но не с белым): черный является простым физиологическим состоянием «бездеятельности ретины»<sup>79</sup>. Глаз без взгляда – или без видения.

После всего сказанного и сделанного поставленный Шопенгауэром вопрос оказывается интереснее даваемого им ответа. Соблазнительно провести связь между шопенгауэровской теорией цвета и его пессимистической философией. Главная неопределенность трактата «О зрении и цвете» связана с черным. Является ли черный тем, что можно увидеть, как любой другой цвет? Или черный – это просто имя для обозначения некоего элемента в структуре зрения, который обуславливает восприятие цвета, но который никогда не может быть увиден сам по себе? Возможно, существует черный, который можно увидеть – градиентный черный, – так же как и черный, который невидим, – черный бездеятельности ретины. Здесь мы снова возвращаемся к парадоксу черного квадрата Фладда: черный, который может быть видим только ценой прекращения быть черным (где черный становится «темным» или «тенью»). Возможно, – и здесь мы должны быть признательны тексту Шопенгауэра – существует *ретиальный пессимизм*, который неявно лежит в основе учения о цвете, будучи заключенным в понятие черного как лишения (Гёте), черного как бездеятельности ретины (Шопенгауэр), черного как того, что предшествует самому появлению света (Фладд). Ретиальный пессимизм – это не просто провал восприятия феноменов, физиологии ретины или оптической науки. Не является он и убежденностью в том, что все видимое нами оказывается худшим из того, что можно было увидеть. Обе версии выглядят интригующе. Но ретиальный пессимизм представляет собой нечто большее, и это связано с необычным статусом черного, одновременно присутствующего и отсутствующего, являющегося сразу и полнотой, и пустотой, поглощением всего света и полным отсутствием света. Черный оказывается одновременно основой для всех цветов и – в своем отсутствии или пустоте – тем, что подрывает субстанциальность всех

цветов. Если пойти по этому пути, то ретинальный пессимизм [говорит] не просто о не-цвете, которым является черный, а о восприятии цвета самого по себе. В конечном счете он заключается в подозрении, что все цвета являются черным, что вся деятельность ретины является ее бездеятельностью. Ретинальный пессимизм: ничего не видно (и вы видите это).

\*\*\*

**Черный на черном.** Вопрос в том, что может видеть подобный ретинальный пессимизм, если это не физиологическое состояние слепоты или метафорическое состояние «внутреннего видения»? Неудивительно, что художники думали об этом, и существует целая история черной живописи в модернистском искусстве<sup>80</sup>. Для меня самым выдающимся примером является Эд Рейнхардт, написавший в 1960-х годах несколько полотен, которые на первый взгляд кажутся матово-черными и выполненными в духе Малевича. Но, если присмотреться, то, что казалось черным, оказывается вовсе не черным. Напротив, становятся видна игра тонких оттенков темно-лилового, фиолетового, пурпурного и серого. На поверхности однообразно черного холста обнаруживается сетка или серия квадратов, каждый немного другого цвета. Изображение изменяется, если смотреть на него продолжительное время. «Черный» в буквальном смысле исчезает по мере того, как на него смотрят, и появляются цвета и формы. Картины Рейнхардта представляют собой визуальные аналоги космологии Фладда.

Но модернистская черная живопись в определенном смысле слишком предсказуема, чтобы служить отправной точкой. Черная живопись всегда выставляет черный цвет напоказ как то, что должно быть увидено зрителем. Мое собственное очарование черным в живописи происходит не от абстрактного экспрессионизма, а из более далекой эпохи – бесконечный, глухой черный фон у Веласкеса в «Продавце воды из Севильи» (1618–1622), черные облака которые скрывают «Похищение Прозерпины» (1631) у Рембрандта, почти сюрреалистическая плоскость в картине «Христос на кресте» (1627) Сурбарана. Выдающимся живописцем черного для меня является Караваджо. По сути, я начал ценить модернистскую черную живопись, увидев «Распятие святого Петра» (1601), «Святого Матфея и ангела» (1602) и «Давида с головой Голиафа» (1605, 1609–1610). Но одна картина постоянно притягивает мой взор – это «Святой Иероним» (ок. 1606). На этих полотнах

Караваджо доводит до предела технику кьяроскуро, но он не первый, кто к ней прибегает\*. Однако [у меня] появляется ощущение, что Караваджо уделяет столько же внимания написанию черного фона, сколько и освещенным фигурам на переднем плане. Чернота у Караваджо двусмысленна. В одной части холста черный фон плоский и глухой. В другой – он объемный и уходящий в бесконечную глубину. В третьей части – это плотное черное облако, миазматически обволакивающее фигуры на переднем плане. Переключка между окруженной тонким нимбом головой святого и черепом, лежащим на раскрытой книге, усиливается одним видом черноты – черными тенями, скрадывающими и обрисовывающими контуры. Но и за черепом и за головой находится космическое пространство, одновременно плоское и бесконечное. В странной оптической иллюзии кажется, что эта космическая чернота заполняет щели между книгами, пространство под столом, складки ткани и запястья св. Иеронима. Для меня это и есть «черная живопись»: черный выступает как фон, который всегда готов затмить передний план, нет основания для различия между фигурой и фоном; присутствие отсутствия, ретинальный пессимизм.



Караваджо. «Святой Иероним пишет» (ок. 1606)

Черная живопись – в духе абстрактного экспрессионизма – имеет длинную историю в искусстве модернизма. Обзор современного ис-

\* Кьяроскуро (итал. *chiaroscuro* – светотень) – техника в живописи, при которой изображение создается градациями света и тени.

куства позволяет утверждать, что черный всегда остается черным в каком-либо виде или форме. Но, что мне открылось интересного в сегодняшних черных произведениях искусства, так это способ, с помощью которого они соединяют абстрактный экспрессионизм с Караваджо и его современниками, работавшими в манере тенебризма\*. В качестве примера можно взять серию Теренса Ханнума «Вуали» (*Veils*, 2012), которая состоит из изображений растрепанных волос на черном фоне, – так сказать, патлатый Святой Иероним.



Ханнум Т. Работа из серии "Вуали" (2012)

Пряди волос не только напоминают черные рисунки абстрактного экспрессионизма, но они дают такое ощущение плоской глубины, которое присутствует у Караваджо, у которого мы видим фигуры тонущие в черноте. Черный – это не только плоский фон, но и фон, кото-

\* Тенебризм (итал. *tenebre* – тень) – манера живописи, характеризующаяся контрастной светотенью с преобладанием темных тонов.

рый погружает фигуру переднего плана в бескрайнюю бездну, снизу, сверху, сзади – повсюду.

Дальнейшую игру различия между передним планом и задним фоном демонстрируют рисунки Йохана Гроенбоера, на которых светящиеся геометрические формы располагаются на затемненном черном фоне. В несколько ином ключе выполнена серия черных рисунков Джульет Джейкобсон, на которых плотный толстый слой графита нанесен на бумагу с помощью пульверизатора. Она отражает другой аспект [теории] Фладда и оккультных философов – их убежденность в материальной, химической и алхимической связи между микрокосмом и макрокосмом. Следует отметить, что каждый из этих современных художников создает свои черные произведения искусства посредством простых материальных физических процессов, которые одновременно являются процессами отрицания: размазывания и пачкания, растирания и стирания таких материалов, как графит или уголь, в порошок и пыль. Процесс соответствует результату: демонстрация ничто, раскрытие черного не столько как цвета, сколько как «ничего-не-видно».

Именно этот переход – от черного как цвета, который вы видите, к черному как к не-цвету, который вы не видите, к черному как к «ничего-не-видно» (и вы видите это), – в сконцентрированной форме заложен Фладдом в его непритязательном черном квадрате. Для Фладда черный был цветом несуществования, предсуществования, цветом Вселенной до ее возможного возникновения. В современной философии эта идея прошла полный круг. В коротком и туманном тексте, озаглавленном «О черной Вселенной» французский мыслитель Франсуа Ларюэль развивает идею черного как космологического начала. Не будучи ни эстетикой цвета, ни метафорой для знания и неведения, черный у Ларюэля неотделим от самих условий мышления и его пределов. Отдельно от «Мира», который мы создали по своему собственному, слишком человеческому образу, и в стороне от «Земли», которая терпима к нашему обитанию на ее поверхности, существует «Вселенная» – безразличная, непрозрачная, черная: «Предшествующая свету чернота является субстанцией Вселенной, которая покинула Мир до того, как в Мир стал Миром»<sup>81</sup>.

Согласно такому сценарию люди исследуют Землю и производят Мир, но ни то, ни другое не дает вразумительного ответа на тот поиск



впотьмах, который конституирует или бытие, или здесь-бытие (*being-there*), или становление-тем-либо-этим, или событие, или еще что-нибудь подобное. Человеческое бытие «получает ответ лишь от Вселенной, черной и немой»<sup>82</sup>. И тем не менее именно этот загадочный ответ наводит нас на мысль, что черная Вселенная, чернота не-Вселенной Фладда, является чем-то «там» – природой реальности, материалом Вселенной, консенсуальной галлюцинацией, – чем-то, что я могу видеть, чувствовать, осязать, а именно цветом. Ларюэль пишет: «Феноменальная чернота полностью заполняет сущность человека. Благодаря ей самые древние звезды палеокосмоса вкупе с самыми старыми камнями археоземли являются человеку как бытие вне Мира...»<sup>83</sup> Космический черный квадрат Фладда, его не-Вселенная, не предшествует Вселенной во времени, но и не является надвигающейся катастрофой; это то, что находится прямо здесь. Но вы не можете это увидеть. (И вы видите это.)

Черный – это цвет чернил, нефти, воронов, траура и космоса. Черный это не просто один из цветов наряду с другими, это не элемент или вещество среди других. Черный погружает все вещи в отсутствие, делает явным смутное, стирает нюансы светотени. Я предоставляю последнее слово алхимику иного рода, Йоджи Ямамото, который предлагает еще одну версию черного: «...прежде всего, черный говорит следующее: я не трогаю тебя – и меня не трогай».

## Часть III

## МОЛИТВЫ О НИЧТО

**Н**оггог васи<sup>7</sup>. Одно время западной философии не давала покоя идея небытия. Известные нам ранние греческие философы сильно разнились в своих идеях о природе реальности, утверждая, что все состоит либо из воды (Фалес), либо из воздуха (Анаксимен), либо из огня (Гераклит), либо из мельчайших движущихся атомов (Демокрит). Другие предлагали более умозрительные понятия, утверждая, что в основе сущего лежит всеобщий ум (*пous* Анаксагора), принцип беспредельности (*apeiron* Анаксимандра), числа (Пифагор), единое (Парменид).

Какими бы разными ни были эти философские концепции, все они едины в своей приверженности идее, что нечто *есть*. Задача философа, таким образом, заключается в том, чтобы определить, что есть это нечто, или, точнее, чем является это «есть». В одно и то же время допускается, что нечто есть, и что это нечто и есть все, что есть. Есть нечто, а кроме того – ничто. Это очень важное допущение, поскольку каждому основополагающему утверждению о том, что «есть», автоматически противостоит утверждение о чем-то еще, что «не есть». Когда Гераклит говорит, что все в реальности состоит из «огня» (находящегося в постоянном движении и постоянно изменяющегося), он неявно утверждает, что существует нечто, что есть «не-огонь» (то есть статичное, неизменное и неподвижное). Более того, философ, выдвигая такие аргументы о природе реальности, должен допустить, что, прежде всего, имеется нечто, о чем можно выдвигать аргументы. Но вполне может оказаться, что наши чувства обманывают нас, или что

\* Боязнь пустоты – лат. В изобразительном искусстве это выражение означает тенденцию к избыточному заполнению первоначально пустого пространства деталями.

мы находится под властью привычки думать только определенным образом, или что мы не можем – или не хотим – допустить мысль, что имеется ничто. В этом смысле неважно, какова природа реальности: будь она водой, огнем, воздухом или умом, все эти теории должны исходить из того, что нечто «есть».

Следовательно, главный вопрос, который в том или ином виде завладел западной метафизикой: почему есть нечто, а не ничто? Ставки в этом вопросе высоки. Аристотель рано это понял, вот почему его подход состоит не в том, чтобы предложить еще одну «теорию всего», а сделать шаг назад и подвергнуть этот вопрос тщательному анализу<sup>84</sup>. Он приступает к решению проблемы, выделяя три вопроса, которые занимают метафизическую спекуляцию. Первый: «есть» («is») ли нечто? Второй: если существует нечто, можем ли мы его познать? И третий: если мы можем познать это нечто, как мы можем четко выразить это в языке? Все эти вопросы проистекают из вопроса, почему существует скорее нечто, чем ничто. Без этого исходного утверждения, без этого основания, все остальное рассыпается. Но тогда как может существовать ничто, как мы можем сказать, что ничто «есть»?

Аристотель осторожен в своем анализе. Обобщив различные взгляды на то, что называется «пустота» (*void*) или «вакуум», он обнаруживает, что во многих случаях пустота определяется как пустое (*empty*) пространство. Здесь возникает двусмысленность, поскольку философы пытаются определить ничто как нечто: пустота – это не само вместилище, а ничто, которое «есть» в этом вместилище, что лучше всего демонстрируется от противного – с помощью вытесняемого пространства (например, когда вода вливается в пустой сосуд). Согласно такому взгляду, отрицающему существование пустоты (*«plenist» view*), пустота есть лишь то, что еще-не-заполнено, или не-Х, где Х обозначает существующее, актуальное тело, а пустота всего лишь интервал или отношение между телами, промежуточное пространство. Отсюда широко известное утверждение, которое часто приписывают Аристотелю, что природа не терпит пустоты. В этих и других взглядах, которые рассматривает Аристотель, кажется, что пустота всегда ускользает от мысли, будучи в один и тот же момент тем, что существует и что по определению не может существовать, одновременно «есть» и «не есть». Аристотель делает вывод, «что если пустота существует, то будет происходить обратное тому, посредством чего признающие пустоту обосновывают ее существование»<sup>85</sup>.

Анализ Аристотеля полезен тем, что различает два аспекта идеи небытия: (1) метафизический аспект, когда небытие мыслится как пустое или полное, сущность или отношение, и (2) логический аспект, когда имеют дело с вопросом о том, что означает утверждение, что небытие «есть». В данном случае мы будем рассматривать термины небытие, ничто и ничтожность как синонимы. Но очень скоро мы увидим, что они приобретут различные значения. Повторюсь, что для Аристотеля как и для других философов ставки в таких размышлениях очень высоки. На вопрос «Почему скорее есть нечто, а не ничто?» вполне возможно получить ответ: «Есть ничто». И если «есть ничто», тогда все усилия философии оказываются не просто тщетными, но и абсурдными. Именно здесь вступает в игру «ужас философии». Это мысль о том, что философия не может мыслить без того, чтобы не подрывать саму себя. Сказать «есть ничто» означает призвать к молчанию или, по крайней мере, признать философский дискурс абсурдным. Это предел мысли и в особенности гуманистическому стремлению осмыслять все, что можно (включая... ничто). Если допустить, что ответ «есть ничто» не станет препятствием для философии, – во всяком случае, если у философии появится новая задача, состоящая в том, чтобы обосновать со всеми сопутствующими противоречиями, что «есть ничто», – тогда этот ответ подталкивает нас к тому, чтобы усомниться в некоторых фундаментальных предпосылках как философского проекта [в целом], так и философского мышления.

Наш путь будет достаточно эклектичным, но в то же время и системным. Рассмотрев вопрос «почему существует скорее нечто, а не ничто» в современной философии, мы разберем понятие ничто (*nicht*) в трудах Майстера Экхарта, который предложил многостороннее понятие ничто, вмещающее в себя и собственные противоречия, а затем обратимся к японским философам, представителям Киотской школы, и их разработкам понятия *śūnyatā* (шуньята), или «пустотность».

\*\*\*

**Ничто и ничтожность\*** (Хайдеггер, Сартр, Бадью). Одно из прозрений Хайдеггера в «Бытии и времени» заключается в том, что вопрос о бы-

\* Исходный заголовок «Nothing and Nothingness» отсылает к переводам на английский язык немецкого существительного «das Nichts» у Хайдеггера в «Бытии и времени» (*Sein und Zeit*) как «nothing» и французского «le néant» у Сартра в

тии самом по себе может быть выделен (но не отделён) из вопроса о том или ином конкретном бытии, или сущем (*entity*). Как он пишет, «спрошенное подлежащего разработке вопроса есть бытие, то, что определяет сущее как сущее, то, в виду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято. Бытие сущего само не „есть“ сущее»<sup>86</sup>. Для любой философии, которая нацелена на исследование бытия как такового, это «онтологическое различие» между Бытием и сущим является исходным шагом. Можно задаться вопросом о бытии того или иного конкретного сущего, но это будет по-прежнему вопрос о сущем (*beings*), нежели о Бытии. Используемое Хайдеггером выражение-ско-роговорка «Бытие сущего»<sup>\*</sup> заключает в себе это различие. Бытие – это не просто сущее среди прочего сущего, а то, что является общим для всего сущего. Это означает, что Бытие может быть изучено, но лишь косвенно, через сущее, и именно бытие, характерное для человеческого сущего, по мнению Хайдеггера, представляет собой наиболее выгодный наблюдательный пункт. Согласно Хайдеггеру, человеческое сущее уникально потому, что это сущее, для которого Бытие является проблемой, особый вид сущего, «заброшенный» в данность этого мира, но нацеленный на всеобщее бытие; этот вид сущего Хайдеггер удачно называет *Dasein* (буквально, «здесь-бытие»).

В подобном виде исследования вопрошание о Бытии также означает и вопрошание о том, что не есть Бытие; говорят, что есть Бытие, а кроме того – ничто. Это масштабное всеобъемлющее исследование

«Бытии и ничто» (*L'Être et le Néant*) как «nothingness». В русских переводах этих книг – «Бытие и время» и «Бытие и ничто» – оба эти термина передаются одним словом – «ничто». В данном тексте, чтобы сохранить это различие, важное для логики автора, «nothing» будет передавать как «ничто», а «nothingness» по возможности как «ничто́йность».

\* Для передачи немецкого выражения «das Sein des Seienden», традиционно переводимого на русский язык как «бытие сущего», автор прибегает к варианту перевода – «the Being of beings», – который фигурирует, в частности, в англоязычном сборнике статей Хайдеггера «Основные работы» (*Heidegger M. Basic Writings* New York: HarperCollins, 1977). Это можно сравнить с другим вариантом перевода того же выражения – «the Being of entities», – который используется в английском издании «Бытия и времени» Хайдеггера (*Heidegger M. Being and Time*. New York: HarperCollins, 1962), также цитируемом автором. Поэтому здесь и далее английские термины «being» и «beings», а также «entity» и «entities» в тех случаях, когда под ними подразумевается используемый Хайдеггером термин «das Seiende», равно как и производные от него, будут переводиться одинаково, согласно устоявшейся в русском языке практике перевода, как «сущее».

не только претендует на всеохватность, но также и утверждает, что в силу его всеобщности, здесь больше нечего рассматривать. Подобное рассмотрение было бы тщетно. Перефразируя Хайдеггера, Бытие сущего само не есть отдельное сущее. Это равносильно утверждению, что Бытие в буквальном смысле есть «ничто». Хайдеггер обращается к этому в своей лекции «Что такое метафизика?», где сама постановка вопроса обнаруживает ошарашивающие головоломки:

Попытаемся все же задать вопрос о Ничто. Что такое Ничто? Уже первый подступ к этому вопросу обнаруживает что-то непривычное. Задавая такой вопрос, мы заранее представляем Ничто как нечто, которое тем или иным образом «есть» – словно некое сущее. Но ведь как раз от сущего Ничто абсолютно отлично. Наш вопрос о Ничто – что и как оно, Ничто, есть – искажает предмет вопроса до его противоположности. Вопрос сам себя лишает собственного предмета<sup>87</sup>.

Как замечает Хайдеггер, этот вопрос невозможно поставить без того, чтобы немедленно не впасть в противоречие. Бытие как то, что является основанием и общим для всего сущего, не есть отдельное сущее, и тем самым оно есть небытие. Именно это противоречие заставляет Хайдеггера выделить два вида «ничто»: первый – ничто как противоположное сущему, его отрицание, и второй – ничто тождественное Бытию (поскольку Бытие не есть отдельное сущее). Прежде чем произвести это разделение, Хайдеггер кратко разбирает понятие ничто в древнегреческой и средневековой философии:

Беглый исторический обзор представляет ничто как анти-понятие бытия, то есть как его отрицание. Но если ничто и становится предметом рассмотрения, тогда... оно пробуждает впервые точную формулировку метафизического вопроса, касающегося Бытия сущего. Ничто не остается неопределенной противоположностью сущего, а раскрывает себя как принадлежащее к Бытию сущего<sup>88</sup>.

Для Хайдеггера «ничто» именует это парадоксальное качество Бытия, как всюду и нигде, как общее всему сущему, но нигде не данное само по себе. Итогом всего этого является момент, когда человек постигает это «ничто» перед лицом своей смертности. В столкновении с «неопределенностью смерти» человек обнаруживает себя выдвинутым в бездну и на мгновение видит Бытие сущего как «ничто». Бытие, при-

сущее человеку, есть «выдвинутость в ничто». Это экзистенциальное состояние Хайдеггера обозначает знаменитым понятием *Angst* (тревога, страх, ужас): «Неопределенность смерти исходно разомкнута в ужасе... Ничто, перед которым ставит ужас, обнажает ничтожность, определяющую присутствие (*Dasein*) в его основе, которая сама есть брошенность в смерть»<sup>89</sup>.

Как ни драматически это звучит, но это противостояние с ничто является для Хайдеггера [свидетельством] и высоты, и глубины человеческого бытия. В анализе повседневных настроений, таких как скука и тревога, Хайдеггер показывает, что мы склонны избегать «ничто» ради погружения в чисто аффирмативный мир наших индивидуализированного сущего. Это является отправной точкой для Ж.-П. Сартра в первой части его книги «Бытие и ничто» (*Being and Nothingness*). Сартр начинает ситуации сущего – в особенности человеческого сущего, – отчужденного от собственного бытия; выражаясь словами Хайдеггера, мы есть сущее, отпавшее от Бытия. Однако Сартр гораздо сильнее озабочен связью человеческого бытия с бытием в себе. Именно в этой взаимосвязи возникает то, что Сартр называет «ничтоностью» (*nothingness, le néant*). Согласно Сартру, когда человеческое бытие задается вопросом о бытии как таковом, ничтоность открывает себя различными способами: как неопределенность со стороны вопрошающего, как неопределенность со стороны того, о чем вопрошается, а также в случае отсутствия смысла самого вопрошания. «Именно постоянная возможность небытия вне нас и в нас обуславливает наши вопросы о бытии»<sup>90</sup>. Человеческое бытие пытается разрешить все эти неопределенности зафиксировав свой предмет исследования: «Бытие есть *это* и вне этого – ничто»<sup>91</sup>.

Согласно Сартру, «ничтоность» есть момент, когда «вне этого – ничто» вновь проникает в озабоченность бытием. Сартр приводит пример из повседневной жизни: встречу в кафе. Скажем, я собираюсь в *Joe Coffee*, чтобы встретиться с Премой\*. Я захожу в кафе, ожидая ее

\* В оригинальном примере Сартра речь идет об отсутствии в кафе Пьера, который у Юджина Такера оказывается заменен Премой. Вероятно, имеется в виду Према Мёрти – американская художница, работающая в междисциплинарных жанрах искусства (инсталляция, звуковая скульптура, видеоарт, графика и т. д.). Одна из основателей арт-проекта «Фейкшоп» (*Fake-shop*), занимавшегося иммерсивными он- и офлайн перформансами. Проект существовал с 1997 по 2000 год. Наряду с Премой Мёрти в него входили художник Джеф Гомперц и сам Юджин Такер.



увидеть, но ее там нет. Я окидываю взглядом помещение, сидящих и стоящих людей, столы со стульями, прилавок с татуированным бариста. Я слышу звон чашек для эспрессо, шум кофемолки, негромко играющую музыку. Но все это лишь фон для Премы, которую я надеялся застать здесь и которой здесь нет. Я мог бы переключить внимание на то, что находится в этом кафе на переднем плане (не слишком ли много места они заняли со своим ноутбуком? те двое студентов разговаривают слишком громко, я мог бы купить кофе в зернах, раз уж я здесь и – о! – здесь Доминик, привет...). Но это не стирает основного различия между фоном (*Joe Coffee*) и отсутствующим передним планом (Премой). Следуя терминологии Сартра, я осуществил «ничтожение» (*nihilate*) кафе как фона для того, чтобы освободить передний план с Премой, которой тут нет. Открывается своего рода бездна, присутствие отсутствия. Возникновение Премы как ничтожности на фоне ничтожимого кафе. Как пишет Сартр, «то, что дано интуиции, и есть мигание ничтожности, это – ничтожность фона, ничтожение которого вызывает форму, требует ее появления»<sup>92</sup>.

Это означает, что сартровское понятие ничтожности почти противоположно хайдеггеровскому. Для Хайдеггера «ничто» соответствует Бытию, которое само не есть сущее среди прочего сущего и обладает философским приоритетом перед тем или иным сущим. У Сартра, напротив, пример с кафе показывает, что сначала всегда есть бытие, которое затем оказывается «не здесь», – всегда сначала «есть» и уже потом «нет». «Это значит, что бытие предшествует ничтожности и ее обосновывает. Под этим необходимо понимать не только то, что бытие обладает перед ничтоностью логическим первенством, но еще то, что именно из бытия ничтожность конкретно извлекает свою действительность»<sup>93</sup>. Этот вывод является ключевым для Сартра, поскольку он позволит выдвинуть понятие «свободы», основывающееся на ослаблении связки между интенцией и действием, между ожиданием кого-либо и не нахождением его здесь. Это послужит основой для его знаменитого утверждения «существование предшествует сущности».

Несмотря на все свои различия, Хайдеггер и Сартр бьются над загадкой, которую ничто/ничтожность представляет для философии, – загадкой, которая требует от философии охватить одной мыслью «есть» и «не есть» ничто/ничтожности. Хайдеггер скрывает ничто за языком Бытия и сущего, где «ничто» не противостоит Бытию, а пол-

ностью соразмерно ему. Сартр подобным образом скрывает ничтожность, но за иным языком, – языком столкновения между сущими и разрыва, который может случиться, когда ожидаемое столкновение не происходит. Можем ли мы сказать, что для Хайдеггера «ничто» – это отсутствующее присутствие, а для Сартра «ничтожность» – это присутствующее отсутствие? Возможно, но это будет слишком большим упрощением.

Ален Бадью вносит в эту дискуссию еще одну деталь. Задействуя элементы математической теории множеств, Бадью использует термин «пустота» для обозначения соединения «есть» и «не есть», над которым бились Хайдеггер и Сартр. Терминология Бадью носит узкоспециализированный характер, но в крайне упрощенном виде мы можем сказать, что для Бадью пустота схватывает и хайдеггеровскую связь между ничто и Бытием, и сартровскую концепцию ничтожности, противостоящей фону, составленному из единичных сущих. Если перевести теорию множеств на язык систем классификации, – ящиков (или «множеств»), в которые мы помещаем различные вещи (или «элементы»), – то пустота (или «пустое множество») является множеством, которое не имеет элементов (ящик, в котором ничего нет). И тем не менее она по-прежнему может обозначаться как пустое множество (двойной скобкой {} или символом  $\emptyset$ ). Таким образом пустое множество обозначает и свое присутствие, свою «нечтовость» (*somethingness*), как множества, и свое отсутствие, свою «ничтожность», как множество без элементов. Но обозначая себя таким способом – как множество без элементов, множество [содержащее только] ничто, – пустое множество присоединяет «нечтовость» к своему содержимому (которое есть ничто). Такие логические виражи позволяют Бадью как философу предложить некую философию, основанную не на присутствии и «нечтоности» (традиция Хайдеггера и Сартра), а на пустоте: «Речь здесь идет об именах – „ничто“ или „пустота“, – потому что бытие, обозначенное этими именами, не является ни локальным, ни глобальным. Название, которое я выбрал, – пустота, – точно указывает на то, что ничто не представлено, никакого термина, а также на то, что обозначение этого ничто оказывается „пусто“ ...»<sup>94</sup>

«Бытие и время», «Бытие и ничто», «Бытие и событие» – внушительные философские тома, написанные часто тёмным, непонятным языком. Но и они преподносят сюрпризы, неожиданные даже для са-

мих авторов. Несмотря на разницу в подходах, и Хайдеггер, и Сартр, и Бадью начинают с самого главного философского вопроса: «Почему скорее есть нечто, а не ничто?» Но в итоге они обращаются к иному вопросу: «Что делать с ничто?» Происходит это на двух уровнях, которые давным-давно обозначил Аристотель: что такое «ничто», в утверждении «есть *ничто*», и что такое утверждение «есть», когда говорится «есть *ничто*»?

Вся философия, которая еще со времен античности, казалось бы, только и озабочена решением проблемы бытия, обнаружила такую же, только тщательно скрываемую озабоченность небытием, ничто, ничтойностью, пустотой. Возможно, Сартр не далек от истины, когда говорит, что «ничтойность преследует бытие»<sup>95</sup>.

\*\*\*

*Бог есть ничто (Майстер Экхарт)*. Из всего этого можно было бы развернуть целую генеалогию ничто/ничтойности в философии эпохи модерна, подмечая, как прозрения Хайдеггера, Сартра и Бадью прокладывают себе путь в современных дискуссиях, которые ведут между собой представители спекулятивной философии. Но эти современные дискуссии вовсе не являются чем-то новым. В действительности они часто повторяют [идеи] философов домодерной эпохи. Поэтому мы можем сделать шаг назад и рассмотреть вопрос «Почему есть скорее нечто, а не ничто?» в ином свете.

В этой главе мы изучим ту роль, которую играет ничто/ничтойность в трудах Майстера Экхарта – философа, теолога и еретика, – который детально продумал возникающие в связи с ничто/ничтойностью философские проблемы. Важно то, как в своих проповедях Экхарт использует язык отрицания и ничтойности в зависимости от того, что он описывает: Бога, творение или загадочное «потустороннее» (*beyond*), которое он часто называет «Божество» (*Gottheit*). Во всех случаях Экхарт прибегает неантропоморфному и неантропоцентричному понятию ничто/ничтойности, которое в то же самое время неотделимо от человеческого бытия. Хотя использование Экхартом терминов ничто, ничтойность и пустотность напрашивается на сравнение с Кьеркегором, Ницше и дзен-буддизмом, при помещении в контекст мистической медиации они получают специфическое значение и смысл<sup>96</sup>.

Проповеди Экхарта, – в соответствии с теологической традицией, в которой он был воспитан, – начинаются с выделения отдельных фрагментов Писания, которые он затем подробно комментирует, отталкиваясь в развитии своей мысли от отдельной фразы или даже одного слова. Важно постоянно помнить об этом, читая Экхарта. Наше внимание будет сосредоточено на проповеди № 19, в которой, основываясь на фрагменте из Деяний апостолов 9:8, Экхарт строит свои рассуждения об отношении между божественным и «ничто». Текст фрагмента [из рассказа об обращении Савла/Павла] следующий: «Савл же восстал от земли с открытыми глазами и ничего не видел»<sup>\*</sup>. Этот короткий загадочный фрагмент кажется, на первый взгляд, совершенно недвусмысленным. Между тем он описывает мистический опыт, который состоит из трех частей: субъекта (Павла) в его соотнесенности с самим собой, акта «видения», или опосредования (*mediating*) между Павлом и божественным, и того, что Павел видит, или того, что опосредуется для Павла и что в настоящем фрагменте загадочно называется «ничто». По форме мы имеем здесь нечто совершенно обыденное: человеческий субъект соотнесен с неким объектом посредством взгляда, зрения и представления. Но в мистическом контексте речь идет не о медиации двух сходных сущностей (то есть пребывающих во времени, конечных, телесных и существующих), а о медиации двух качественно отличных сущностей. По этой причине Экхарт сосредоточивает свое внимание на этом ускользающем объекте, который опосредуется, – на парадоксально видимом «ничто».

Отсюда Экхарт выводит четыре значения слова «ничто» (*niht*):

Первое таково: когда он восстал от земли, то открытыми глазами видел ничто, и это ничто было Богом, ибо, узрев Бога, он именует это «Ничто». Вот другое значение: когда он восстал, то не видел ничего, за исключением Бога. Третье: во всех вещах он ничего, кроме Бога, не видел. Четвертое же: когда он узрев Бога, то увидел все вещи как (сплошное) ничто<sup>97</sup>.

Далее Экхарт разрабатывает эти различные смыслы термина «ничто». Первое из них Экхарт резюмирует следующим образом: «Он видел ни-

\* Фрагмент цитируется по его переводу в русском издании «Проповедей» Экхарта, так как в русском синодальном переводе этого фрагмента: «Савл встал с земли и с открытыми глазами никого не видел», «ничто» заменено на «никто». Ср.: в версии Вульгаты «*Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculus nihil videbat*» и в английском переводе: «*Paul rose from the ground and with open eyes saw nothing*».

что; оно было Богом. Бог есть ничто, и Бог есть нечто. Что – нечто, то также – ничто»<sup>98</sup>. Первый смысл наиболее разработан в той части, которая относится к философскому понятию Бога как «Ничто», при этом ничто в то же самое время не является просто негативным или привативным. Понятие божественного с точки зрения «ничто» имеет мало общего с любым онтологическим (или онтическим) понятием ничто, когда ничто мыслится в категориях бытия и небытия или бытия и становления. Проще говоря, экхартовское понятие божественного ничто есть не-философское понятие, которое не имеет «ничего» (*nothing*) общего с онтологическими категориями бытия и небытия, как и с их атрибутами или модусами, будь они привативными, субтрактивными или деструктивными. В такой формулировке божественное – это ничто, которое лишено негативности.

Действительно, первое определение Экхарта содержит в себе несколько вариаций, развивающих эту идею. В первой вариации Экхарт постулирует: «Он видел ничто; оно было Богом». Здесь мы имеем утверждение божественного единства, которое охватывает все, включая и ничто, и которое само не сводимо ни к нечто, ни к ничто. Плодотворность Бога такова, что он объемлет и то, что не имеет субстанции, и то, из чего ничего не проистекает. Это не мистический опыт в смысле обладания опытом или обретения чего-то субстанциального, что бы преобразило кого-то. Напротив, речь идет о самоотречении (*self-abnegation*) или «отрешенности» (*release*) субъекта, через которые обнаруживается ничто, и оно «подобно обретению Бога».

Это, в свою очередь, приводит к необходимости мыслить божественное вне связи с онтологическими категориями бытия и небытия: Бог по ту сторону Бытия, Божество по ту сторону Бога. Далее, в другой вариации Экхарт отмечает: «Бог есть ничто, и Бог есть нечто». Это, по сути, повтор выдвинутой Дионисием Ареопагитом концепции безымянного Бога, Бога без атрибутов и свойств, Бога, для которого ни одно имя не будет пригодно. В своих других проповедях Экхарт часто описывает этого Бога-по-ту-сторону-Бытия как «Единое».

А это уже приводит к пределу самого философского мышления, поскольку требует, чтобы божественное – Ничто, являющееся Богом, Бог-по-ту-сторону-Бытия, – мыслилось с точки зрения противоречия. Так, в еще одной вариации Экхарт утверждает: «Что – нечто, то также – ничто». Здесь он допускает и обратное высказывание «что – ничто, то также – нечто», и предполагает, что даже это нечто (а именно: нечто

ничто) обусловлено другим ничто (или Ничто – с большой буквы), то есть Божеством. Все вместе эти вариации сводятся к утверждению, что «Бог есть Ничто», составляющему первый смысл термина «ничто».

Продолжая, Экхарт резюмирует второе значение «ничто»: «Он (Павел) видел Бога, в Котором все творения суть ничто»<sup>99</sup>. Если первое значение «ничто» связано с божественным в себе, то здесь Экхарт описывает ничто в связи с отношением Бога и творений. Существует теологическая традиция, рассматривающая творения как «ничто» по сравнению с Богом в том смысле, что тварная жизнь временна и конечна, ограничена смертью. Это морально-теологическое понятие тварного ничто. Но Экхарт вкладывает в это понятие гораздо более широкий смысл, когда описывает творения как ничто. Если в первом значении Бог есть ничто, то здесь именно творения есть ничто. Но ничто творений может пониматься в нескольких смыслах.

Экхарт использует язык представления и прибегает к дихотомии между субъектом и объектом, образом и вещью. Если отношение между любыми двумя творениями в мире рассматривается в рамках отношений субъекта и объекта, видящего и видимого, познающего и познаваемого, то понимание творений в Боге означает понимание отношения между любыми двумя творениями как опосредующей формы связи между творением и Богом. От нормативной схемы тварной медиации – *творение А → творение В* – мы переходим к схеме божественной медиации: *творение А → [творение В] → Бог*. Такова пантеистическая, точнее панентеистическая, концепция Экхарта\*. Поскольку Бог [пребывает] «во» всех творениях, всякое творение соотносится с Богом через другое творение. Это, в свою очередь, ведет к следующей стадии, когда можно смотреть фактически «сквозь» творения, стирая тварную медиацию или, как говорит Экхарт, не видя «ничего, кроме Бога».

Прибегая к третьему смыслу термина «ничто», Экхарт отмечает, что «когда он не видел, то узрел Бога. Свет, коим является Бог, истекает наружу и затмевает всяческий свет. ...видел он Бога и более ничего»<sup>100\*\*</sup>. Здесь Экхарт совершает переход от отношения между творе-

\* В отличие от пантеизма (от греч. *pán* – все, *theós* – бог), философского учения отождествляющего бога и мир, панентеизм (от греч. *pán en theō*, «всё в боге») – это философское учение, согласно которому мир существует в боге, но бог не растворяется в мире.

\*\* Английский перевод фрагмента из «Проповедей» Экхарта «[s]eeing nothing, he saw God. The light that is God flows out and darkens every light... the Nothing was God»

ниями и Богом к отношению творений к Богу. Используя мистический мотив тьмы и света, Экхарт, следуя апофатической традиции Дионисия Ареопагита, описывает суперлативную форму тьмы, или ничто, которая находится по ту сторону дихотомии свет/тьма и нечто/ничто. Здесь происходит переход от оптического зрения к мистическому видению, от метафизики бытия к не-метафизике ничто, или «Единого».

Четвертое и последнее значение «ничто» Экхарт резюмирует следующим образом: «Он ничего не видел, он созерцал божественное Ничто»<sup>101</sup>. Здесь Экхарт предполагает, что божественное Ничто, не будучи ни оптическим зрением, ни репрезентативным мышлением, ни метафизической субстанцией, должно в итоге остаться неопределенным и неразличимым. «Слепота», о которой говорит Экхарт, является и отворачиванием от мира (от рассмотрения мира как субстанциального), и опустошением или «ничто-жением» самого себя. Слепота является здесь смутностью, тотальной неопределенностью или безотносительностью земного и божественного, творения и Бога. Но это не нигилизм, поскольку такое отворачивание и самоопустошение в конечном итоге указывают на вездесущность и имманентность божественного Ничто... во всем. Экхарт часто возвращается к этому состоянию слепого ничто, к этому жесту «видения ничто» с «открытыми глазами».

\*\*\*

**Четыре определения Ничто.** В своем комментарии и истолковании «ничто» Экхарт поднимает одну из центральных проблем средневековой философии – природу отношения между человеческим и божественным. Поскольку божественное описывается в радикально нечеловеческих терминах (неантропоморфное, абстрактное, недостижимое и «темное»), оно само по себе не есть некая вещь среди других вещей, сущее среди множества других сущих; божественное есть, строго говоря, «ничто».

Дилемма в следующем: как человеческое бытие – конечное, актуальное, дискретное и телесное – может вообще иметь отношение с

дословно может быть передан на русский как «ничего не видя [или даже: видя ничто], он видел Бога. Свет, коим является Бог, истекает наружу и затмевает всяческий свет... Ничто было Богом».

божественным, которое в принципе характеризуется как ни с чем не соотносимое. В таком случае либо божественное должно каким-то образом «очеловечиться», ограничив себя до некоей антропоморфной сущности, с которой можно вступить в контакт (это тема Христа как Богочеловека), либо человеческое бытие должно быть избавлено от своих пределов и ограничений, чтобы соответствовать божественному «ничто» (это тема мистического экстаза, самоотречения мистика перед Богом). Получается, что связь человека с божественным возможна лишь ценой самоотрицания (человек становится больше самого себя, божественное становится меньше самого себя), которое делает саму эту связь излишней.

Однако Экхарт в нескольких своих проповедях напоминает, что божественное не просто находится «там», но и пронизывает человеческое бытие «здесь». Парадоксальным образом не-человеческое божество оказывается внутри человека, выступая его «основой». Здесь снова возникает дилемма: либо божественное имманентным образом присутствует «в» человеке, будучи равным ему (в этом случае нет никакого отношения, поскольку существует непрерывность), либо божественное остается абсолютно недоступным в своем «ничто», а человек в лучшем случае лишь способен постичь эту непостижимость<sup>102</sup>.

Эта дилемма достигает наибольшей остроты в мистицизме, вращаясь вокруг вопроса, как определить «ничто», и именно в этом контексте Экхарт разбирает и анализирует свои различные определения «ничто».

Первое определение: ничто конечных творений. Творения суть «ничто» в том смысле, что они сотворены в определенный момент времени и сотворены временными. В качестве феноменов творения существуют в мире как поток и течение, как процесс возникновения и уничтожения (если воспользоваться терминологией Аристотеля). В данном случае ничто, как мы уже заметили, является морально-теологическим понятием, обесцениванием жизни и бытия, «уходом от тварности», на котором настаивает ортодоксальная теология. Ничто в этом смысле имеет *привативное значение*.

Второе определение: ничто тварного бытия. Творения созданы для того, чтобы они были (как пишет Экхарт, «Он сотворил все вещи, чтобы они могли быть»). Таким образом, небытие предшествует творению и является его философским основанием. Творения суть «ничто»



поскольку их основание находится в исходном, предшествовавшем их существованию небытию. Ничто в этом смысле имеет *субтрактивное значение*.

**Третье определение:** ничто Бога. Бог есть то, что находится вне времени, пространства и модальности. Бог есть «ничто», поскольку не является отдельным сущим среди других сущих. Но Бог в этом контексте есть Бытие всего сущего, суперлативное бытие, чья особенная обуславливающая форма бытия слабо связана с обусловленным статусом сотворенного сущего. Ничто в этом смысле имеет значение суперлативности.

**Четвертое определение:** ничто Божества. Апофатика Экхарта часто приводит его к тому, что одного Бога недостаточно. «По ту сторону» Бога находится Божество, не имеющее ни атрибутов, ни качеств, ни имен. Важно, что у Экхарта метафизика бытия не затрагивает Божество. Экхарт часто описывает Божество как «Единое». Божество как Единое никак не связано с Бытием или Небытием. В одной из проповедей Экхарт утверждает: «Бог – это все, и это Единое»<sup>103</sup>. Повсюду он повторяет, что Божество – это «не-Бог, не-дух, не-личность, не-образ; Божество – это абсолютно чистое и прозрачное Единое, лишенное любой двойственности»<sup>104</sup>. Здесь мы можем предложить «еретическое» прочтение Экхарта. В этом окончательном смысле ничто, ничто конечных творений (первое определение), является лишь предлогом для фактического тождества или неразличимости ничто тварного бытия (второе определение) и пустого Бога (третье определение). Все это включается в экхартовское понятие о ничто, взятое в этом окончательном смысле. Ничто настоящего, ничто всего, что есть. Ничто здесь *аннулирует*.

Традиционные версии христианского мистицизма приводят к дилемме, или развилке между двумя видами божественной медиации: либо с божественным нет никакого отношения, либо отношение есть, но божественное выступает как ничто. У Экхарта мы видим, что это ложная дилемма, но, чтобы прийти к этому, необходимо отбросить некоторые основные принципы философского и теологического мышления. В нашем еретическом прочтении Экхарта божественная медиация не связана с необходимостью достижения положительного результата. Напротив, она является коллапсом негативного и позитивного, субтрактивного и суперлативного в странную негативную им-

манентность, – имманентность ничто, которую Экхарт обозначает как Божество. Божество: *ничто повсюду*. Более того, для Экхарта такая медиация ведет не к отчаянию, а к «радости».

Но Экхарта также поджидают и трудности. Любой внимательный читатель вынужден признать, что рассуждения Экхарта о Боге как ничто, имманентном Божестве и бесплодной пустыне нечеловеческого всегда сопровождаются столь же сильной приверженностью [идее] Троицы, кеносису (то есть самоумалению [Бога]), Христа и личностно-ориентированного мистицизма Отца, Сына и Человека<sup>105</sup>. Проще говоря, «философский» Экхарт всегда соотносится с Экхартом «теологическим». Оба они находятся в сложной взаимосвязи и эта сборка (*assemblage*) создает «мистического» Экхарта. Экхарт одновременно и ставит пределы человеку, и утверждает глубокую приверженность человеку, – но человеку, пребывающему в «отрешенности» (*«letting-be»*)\*, человеку «живущему без всяких „почему“».

Это напряжение выражается в различных употреблении Экхартом термина «ничто». С одной стороны, ничто тварной жизни, бессубстанциональность того, что преходяще и временно, – ничто слишком-человеческого в его тварной конечности. С другой стороны, ничто Божества, ничто, которое в своей суперлативности охватывает все, включая и саму дихотомию нечто/ничто, бытие/небытие. Это ничто одновременно и трансцендентно, и имманентно, оно является и апофатической недостижимостью божественного и самим основанием всего, что есть, поскольку оно есть. Это разрешается в некоем роде двойного ничтожения, которое уже не является простым отрицанием. Бернад Макгинн суммирует это следующим образом:

Сказать, что у Экхарта творения есть ничто, означает, что бытие, которым они обладают, [не является их собственным, а] лишь предоставлено им. Находясь посредине двух форм ничтожности – ничто (*nihil*), которое, по сути, является Богом, и ничто, которое указывает на ущербность творений, – мистический путь Экхарта будет предложением душе отказаться от ничтожности тварного «я», чтобы стать божественным Ничто, которое также есть и все<sup>106</sup>.

\* *Letting-be*, или *letting be*, – это английский перевод понятия Майстера Экхарта «Gelassenheit», предполагающего особый род отрешения – как от себя самого, так и от мира, – ради божественного. Означает «спокойствие», «умиротворенность», «позволение вещам идти своим чередом». Здесь и далее будет переводиться как «отрешенность».

Обозначив четыре значения термина «ничто» у Экхарта, мы смогли свести их к двум: к основополагающему разделению между ничто творений (человека, тварной медиации) и ничто Бога (нечеловеческого, божественной медиации). Но даже это разделение в конечном итоге рушится у Экхарта. Ничто творений немедленно приводит к ничто Божества, нивелируя это разделение в том, что Экхарт описывает как ничто того, что есть, ничто «отрешенности». Итак, хотя наше «сильное прочтение» (*strong reading*) Экхарта приводит к полной неразличимости и парадоксальной имманентности ничто, мы должны также отметить, что даже в своих самых еретических утверждениях, Экхарт по-прежнему сохраняет основополагающее разделение между двумя видами ничто.

\*\*\*

**Логика божественного.** Принадлежа к традиции негативной теологии, Экхарт рассматривает мистицизм как разновидность медиации. Но эта медиация у Экхарта часто неустойчива и изменчива, – как будто божественное описывается в неоплатоническом духе как плодотворное, щедрое, само себя переполняющее<sup>107</sup>. В эти моменты медиация становится настолько полной, настолько совершенной, настолько избыточной, что парадоксальным образом отрицает саму себя и все средние термины.

В других случаях медиация натывается на границу, где то, что опосредуется (*mediated*) описывается как смутное, неясное и непостижимое. Эта «тьма» возникает не из-за приватии, или нехватки, а в силу своей инаковости по отношению к человеку. «Божественная тьма» ни привативна, ни оппозиционна, а скорее суперлативна, она указывает на предел мысли и человеческого. Та минимальная доступность, которая существует, может описываться лишь в терминах отрицания. Отсюда у Экхарта [берутся] понятия «немой пустыни» и Божества как «ничто». Такой нечеловеческий апофатический предел, по крайней мере у Экхарта, это не просто еще одно «там», но то, что полностью имманентно всему, что есть. Единственная возможность установить отношение с ним – это не иметь отношения вообще, то есть, по сути, отказаться от любых возможных форм соотнесенности. Ничто Божества, в терминах Экхарта, – это «отрицание отрицания», неразличи-

мость трансцендентного и имманентного, парадоксальная имманентность «ничто». Следовательно, медиация, не переставая быть медиацией, становится настолько «пустой», настолько наполненной отрицанием, что полностью устраняется и становится антимедиацией.

Согласно Экхарту, [основным] условием мистицизма является потеря себя в божественном или, точнее, самоопустошение и самоотречение, что соответствует пустотности или ничтожности, Божества. Экхарт доводит до предела общий для мистических текстов мотив о мистическом союзе как растворении всех различий, включая и различие между собой и Богом, тварным и божественным, человеческим и нечеловеческим. У Экхарта происходит скорее обожение человека, нежели очеловечивание Бога. Для Экхарта мистицизм – это движение от полноты Бога к ничто Божества.

Но мы должны помнить, что для Экхарта такое опосредование – это подлинная божественная медиация, то есть посредничество не между двумя точками в общей для них реальности, а посредничество между двумя «реальностями», земной и божественной, естественной и сверхъестественной, познанной и неведомой. Но здесь есть несколько подводных камней: условие «другой» реальности, которая опосредуется, должно оставаться пределом (иногда непостижимым, иногда недостижимым, иногда и тем и другим) и, как у Экхарта, эта «другая», опосредуемая реальность должна находиться не «там», не над или по ту сторону и ни в каком-нибудь еще месте, куда нужно добираться или с которым нужно устанавливать контакт.

В проповедях Экхарта содержится последовательное – и парадоксальное – утверждение божественного как недоступного (образы пустыни, опустошения себя и ничто Божества). Экхарт устанавливает минимальную форму медиации, которую можно увидеть в различении между двумя основными видами ничто (ничто творения и ничто Божества). Для Экхарта божественная медиация тяготеет к логике и/и: в совпадении ничто Божества и [ничто] творений имеется и опосредование ничто, и ничто, являющееся опосредованием. Всякое опосредование является поводом для невозможности опосредования, которая порой становится неотделима от чистой непосредственности.

Короче говоря, для Экхарта божественная ничтожность является такой формой отношения, которая ставит под вопрос соотносительность саму по себе. Божественная медиация особенно неустойчива и шатка, все-

гда тяготеет или к невозможности отношения, или к чистому отношению, чистой непосредственности, – либо порой к неразличимости между ними. Мистицизм – это такая форма медиации, которая выдвигает предположение, что в действительности нет опосредования как такового, нет постоянной устойчивой связи, которую мы можем с какой либо степенью уверенности назвать «медиацией». Выражаясь в духе современной теории коммуникации, не существует постоянных отправителей или получателей [сигнала], нет устойчивых каналов и нет референциальных сообщений (а следовательно, и шума)\*. «Медиация» [в] божественной медиации – это просто перевалочный пункт на пути либо к полноте медиации (и тем самым ее отрицание), либо к пустоте медиации (и тем самым ее утверждение как уже осуществленной). Для мистических мыслителей, подобных Экхарту, медиация всегда является проваливанием, свертыванием и низвержением во тьму Бога или столь же непостижимое сияние божественного самоотречения. Либо мы сталкиваемся с нуминозным, абсолютной непрозрачностью божественного, либо мы охвачены изумительным (*prodigious*) потоком божественного; либо мы сталкиваемся с черной обволакивающей пустотой божественного прерывания, либо мы оказываемся в огне сверкающего блеска божественной непрерывности. Абсолютное различие или абсолютная неразличимость – таковы полюсы божественной ничтожности.

\*\*\*

**Метафизическая корреляция, мистическая корреляция.** Эти аспекты божественной медиации позволяют нам переформатировать мистицизм в контексте философской проблематики модерна. В западной традиции практически каждая философская позиция, каждое философское «решение», каждое утверждение бытия, тождественности или

\* Подразумевается критика шумовой модели коммуникации К. Шеннона – У. Уивера, двух американских математиков, предложивших данную модель в конце 1940-х годов. В частности, в данной модели постулируется наличие имеющих собственные референты сигналов или сообщений, которые при передаче через средства связи подвергаются многочисленным искажениям, что и приводит к появлению и увеличению «шума» в системе. Соответственно, при отсутствии у сообщений референциальности отпадает необходимость в самом понятии «шума».

единственности основывается на минимальной связи между мыслью и миром, собой и другим, субъектом и объектом. В чем же тогда отличие медиации в мистицизме (божественной медиации) от многочисленных образцов медиации, встречающихся в философии? Другими словами, чем божественная медиация отличается от медиации метафизической? Обе заимствуют форму соотнесенности, которая стала общим местом теории коммуникации (А связано с В посредством X). Обе также исходят из априорного разделения, которое затем требует опосредования и приведения к корреляции.

Однако существует один способ отличить их. В традиционной метафизике корреляция между субъектом и объектом устанавливается в пределах заданной реальности (мышление и мир, «я» и другой и т. д.). «Реальность» может быть материальной или идеальной, ноуменальной или феноменальной, видимой или невидимой, но раз она установлена, она остается условием возможности мышления. Назовем это *метафизической корреляцией*. Метафизическая корреляция, допуская ту минимальную медиацию, которая и делает мышление возможным, очерчивает «принцип достаточной философии»<sup>108</sup>.

Однако в случае мистицизма речь не идет о медиации в пределах данной реальности, поскольку корреляция осуществляется между различными порядками реальности и полагается как одностороннее отношение реальности, рассматриваемой с точки зрения человека, к реальности, которая может быть названа только «нечеловеческой». Назовем это *мистической корреляцией*. С точки зрения теологии это отношение может быть между естественным и сверхъестественным, земным и небесным, творением и Творцом и т. д.

Хотя и мистическая, и метафизическая корреляция заимствуют форму медиации, в итоге каждый раз устанавливаются различные способы корреляции между сторонами. В метафизической корреляции мышление всегда обращено к миру; мышление всегда «преследует» свой коррелят, идет по его следам, выискивая его и выявляя, — это всегда «мышление чего-то». В метафизической корреляции мышление — это *охота*. В мистической корреляции, напротив, мышление всегда направлено прочь от мира (а если и обращено к миру, то лишь в той мере, в какой этот мир *являет собой* иной уровень реальности, «там», которое «здесь»). В мистической корреляции мышление всегда ориентировано на то, что понимается как излишек мышления; мыш-

ление всегда связано с собственным отрицанием. В мистической корреляции мышление – это *жертвоприношение*.

Метафизическая корреляция всегда устанавливается после ответа, который она постулировала до начала мышления. Это самоисполняющееся пророчество, жест самолюбования. Она поймала добычу прежде начала охоты. Мистическая корреляция, напротив, никогда не может получить ответ именно потому, что она [устанавливается] после безмыслия (или немыслия). Она может состояться только в случае провала; утверждение возможно только как отрицание. Если метафизическая корреляция носит агонистический характер, то мистическая – ритуальный.

Разумеется, это несколько беглый взгляд. Но если мистицизм является отношением между двумя порядками реальности, двумя [разными] реальностями, а не отношением между двумя сущностями в рамках одной и той же реальности, тогда это означает, что *внутренние* (*intrinsic*) отношения метафизической корреляции (я-мир, человек-человек) замещаются или масштабируются *внешними* (*extrinsic*) отношениями в мистической корреляции (земное и божественное, человеческое-нечеловеческое). Это остается в силе, даже если нечеловеческая реальность рассматривается как полностью имманентная реальности человеческой.

Мистическая корреляция является разновидностью медиации, которая устремляется к пределу. Этот предел является односторонней «перспективой» из человеческой реальности на нечеловеческую реальность, – предел человека на границе с нечем, которое может быть лишь названо нечеловеческим. Он не является ни относительным, ни абсолютным: он абсолютен в своей относительности (то есть абсолютен с человеческой точки зрения). Из чего следует, что мистическая корреляция всегда терпит неудачу. Она – круг, который никогда не замыкается, спираль, которая никогда не делает следующий проворот. Это отношение, которое можно удостоверить лишь «с этой стороны». Это отношение, которое можно удостоверить лишь в пустой безличной непрозрачности «божественного ничто», в безысходной бездне, в «божественной тьме».

С современной точки зрения такие мыслители, как Экхарт, предлагают способ пересмотра проблемы, которая является одновременно и мистической, и метафизической, – проблемы антропоцентризм-

ма мышления. Экхарт показывает нам божественную медиацию как форму связи между человеком и нечеловеческим, демонстрирует ситуацию, когда и самая совершенная медиация и ее полная невозможность становятся одним и тем же.

В связи с современными философскими веяниями два типа божественной ничтожности – чистое отношение и полная непрозрачность – являются всего-навсего домодерными воплощениями философии непрерывности (континентальное направление, ориентирующееся на имманентность, витализм, жизненную силу, феноменологию аффекта) и философии прерывности (аналитическое направление, ориентирующееся на ассамбляжи, объекты, актанты и т. д.) соответственно. Но мы можем уже увидеть в таких мыслителях, как Экхарт, стремление стереть эти различия в понятии Божества как имманентности ничто, божественного как плодотворной негативности («отрицание отрицания») и абсолютной непрозрачности «отрешенности» («что есть, то есть»).

Поскольку мистицизм имеет дело с отношением между двумя уровнями реальности (божественным и земным, сверхъестественным и естественным), его можно рассматривать как случай медиации. В одних случаях божественное настолько превосходит человеческое, что может быть описано лишь как полное ничтожение, или самоотречение. Медиация столь избыточна, что парадоксальным образом уничтожается, превращаясь в ничто. В других случаях нечеловеческое божественное начало находится в таком безразличии и неразличимости по отношению к человеку, что для его описания могут использоваться только негативные термины – ноль, пустота, пропасть или бездна; «ничтожность», в которой все, что сообщается, – это парадоксальная невозможность медиации как таковой. В одном случае мы имеем «полную» ничтожность, непосредственность (*immediacy*), или *иммедиацию*, в другом – «пустую» ничтожность, антимедиацию. Вместе эти термины – медиация, иммедиация и антимедиация – описывают весь спектр мистической корреляции, если ее рассматривать исключительно сквозь призму апофатики.

\*\*\*

*Смерть в дальнем космосе (Киотская школа).* Существует общий для жанра ужасов и научной фантастики сюжет, который ведет свое про-



исхождение от рассказов о морских приключениях и историй о кораблекрушениях. Суть его в том, что человек в полном одиночестве плывет в неизвестном направлении. Начиная с Одиссея и Неистового Роланда через страшные морские истории Эдгара Аллана По, Жюль Верна и Уильяма Хоупа Ходжсона и заканчивая современными научно-фантастическими фильмами и ужастиками, ощущение свободного плавания в дальних пространствах всегда содержит в себе что-то пугающее.

Писатели, работающие в жанрах научной фантастики и ужасов, часто описывают «дрейфующего в космосе» как «затерянного в космосе», то есть как побочный продукт межгалактических приключенческих нарративов. Герой затерян в космосе, пока не наступит следующее приключение, следующее сражение, следующая победа. Однако в более ранних сочинениях, – наиболее выдающимся из которых является научно-фантастический роман «Люмен» Камиля Фламариона, изданный в 1873 году, – свободный дрейф в космосе является не столько кратчайшим путем к очередному приключению, сколько спекулятивной возможностью как таковой. Дрейф в космосе уже сам по себе является историей, так что даже По смог сочинить целые космические диалоги на эту тему, как, например, «Разговор Эйроса и Хармионы», без героев, сюжета и внешних обстоятельств; абстрактные истории ужасов, составленные целиком из метафизических спекуляций\*.

Свободный дрейф в космосе – это не только ужас, но также и размышления. Это, прежде всего, борьба с неизбежностью смерти. Одинокое тело, дрейфующее в дальнем космосе, неизбежно сольется с бездной – и в буквальном, и в метафизическом смысле. Для потерявшегося в море существует, по крайней мере, одна надежная дихотомия, на которую он может ориентироваться: поверхность/смерть, или земля/море. Подобным же образом затерянный в космосе просто перемещается от одной планеты к другой (согласно надежной дихотомии земля/небо), возможно, ориентируясь по звездам. Но мотив свободного дрейфа в космосе лишен всех этих точек отсчета. Нет ни поч-

\* «Разговор Эйроса и Хармионы» (англ. *The Conversation of Erios and Charmion*) – философский рассказ Эдгара Аллана По. Представляет собой философский диалог духов, которые раньше были людьми, а после смерти обрели вечное существование в ином мире.

вы, ни горизонта, ни перспективы – потому что здесь у пространства нет глубины, а есть только черная бездна, одновременно плоская и бесконечная. Будет неточностью сказать, что кто-то находится «в» пустом пространстве. Неточным будет даже выражение, что кто-то находится «в» пустоте.

Мотив брошенного без руля и без ветрил является аллегорией для определенного типа метафизического кризиса, который приходит под именем «ничтожности». Как однажды заметил Паскаль, размышляя об идее бесконечности, «вечная тишина этого бесконечного пространства приводит меня в ужас». Когда философия теряет свое основание (*ground*) – или когда она обнаруживает, что то, что она считала основанием, на самом деле таковым не является, – она сталкивается с выбором. Она может принять утрату основания как факт и затем устремиться в сторону либо мистицизма, либо науки, обратиться к поэзии или фактам. Но также есть и такие философские учения, которые не поддаются этому соблазну и пытаются парадоксальным образом удержаться в отсутствии основания. В западной традиции в качестве примера подобного стиля мышления обычно приводятся такие мыслители, как Паскаль, Кьеркегор и Ницше.

Кроме этого, существует целая традиция восточного мышления, которая занимается данным вопросом, особенно в истории японской философии, где пересечение буддизма и европейских культурных влияний привело к появлению одного из поразительных философских подходов – так называемой Киотской школы<sup>109</sup>. В центре внимания большинства мыслителей Киотской школы находится классическое буддийское понятие «шуньята», которое часто переводится как «ничтожность» или «пустотность». Хотя философы Киотской школы хорошо разбирались в западной философии, разработка ими этого понятия отличается как от его трактовок у Хайдеггера и Сартра, так и от его изначального значения в буддийских сутрах. Современный философ Масао Абэ описывает это различие следующим образом<sup>\*</sup>:

...на Западе такие позитивные начала, как бытие, жизнь и благо, имеют онтологическое преимущество перед негативными началами, такими как не-

\* Масао Абэ (1915–2006) – японский ученый в области сравнительного религиоведения и практикующий буддист. После смерти Д. Судзуки считался главным проповедником дзен буддизма в Европе и Северной Америки.

бытие, смерть и зло. В этом смысле негативные начала всегда воспринимаются как нечто вторичное. В отличие от этого на Востоке, особенно в даосизме и буддизме, негативные начала не вторичны, а соразмерны позитивным началам, можно даже сказать, что они являются первичными и основными... Итак, то окончательное, которое находится по ту сторону противопоставления позитивного и негативного, определяется на Востоке в негативных терминах (терминах отрицания), а на Западе – в позитивных (терминах утверждения)<sup>110</sup>.

Хотя подобные сравнения являются схематичными, они иллюстрируют две вещи, относящиеся к традиции Киотской школы: многие мыслители, связанные с ней, столь же свободно обсуждали западную метафизику, сколь и сложные места в дзен-буддизме. Действительно, многие из них принадлежали к поколению, которое осуществило вольное смешение восточных и западных влияний. Это обстоятельство позволило мыслителям Киотской школы занять уникальное место в исследованиях по философской компаративистике.

Костяк Киотской школы составляют три философа: Китаро Нисида (1870–1945), Хайме Танабе (1885–1962) и Кейдзи Ниситани (1900–1990)<sup>111</sup>. Каждый из них в определенной степени привносит с собой как буддизм Махаяны в целом, так и Сото-дзен в частности. Название «Киотская школа» появилось очень рано, исследователи датируют его появление в газетной статье 1930-х годов, рассказывающей о новых современных японских мыслителях. Затем, вплоть до сегодняшнего дня, этим названием стали определять поколение философов, которые работали и преподавали в Императорском университете Киото и чьи сочинения совмещают западноевропейские идеи с идеями восточного буддизма. Их влияние распространилось и за пределы Японии: Нисида был коллегой и другом Д. Т. Судзуки, который продолжил популяризировать идеи дзен в Америке, а Танабе и Ниситани учились и преподавали за границей.

Наиболее характерная особенность Киотской школы состоит в уникальном соединении буддизма Махаяны и немецкого идеализма. Нисида часто говорит о «чистом опыте», Танабе об «абсолютном опосредствовании»\*, а Ниситани об «абсолютной ничтожности». Понятие

\* Гегелевский термин «*der absoluten Vermittelung*» из «Науки логики», переведенный на английский как «*absolute mediation*», на русский переводится как «абсолютное опосредствование» (пер. Б. Г. Столпнера).

абсолюта бродит по всем их сочинениям, обсуждается ли в них субъективный опыт или физика материального мира. Возникновение такого гибридного философского языка было не случайным. В начале 1920-х годов Танабе получил стипендию на обучение за границей, где сотрудничал с философом-кантианцем Алоизом Рилем, а затем обратился к феноменологии Гуссерля. Рассказывают, что Танабе получил приглашение выступить с докладом на домашней встрече у Гуссерля и тот даже рассчитывал, что Танабе станет проповедником феноменологии на Востоке. Однако подобная перспектива не прельщала японского мыслителя. Постепенно Танабе подружился с молодым Хайдеггером, который преподавал ему немецкую философию и знакомил с сочинениями Гегеля, Фихте и Шеллинга. Подобным образом Ниситани вырос на чтении Достоевского, Шеллинга, Эмерсона и, прежде всего, Ницше, а также восхищался романами Нацумэ Сосеки\*. В конце 1930-х годов Ниситани получил стипендию на обучение за границей у Анри Бергсона. Когда новости о плохом состоянии здоровья основоположника витализма достигли Ниситани, ему был предложена альтернатива: поехать в университет Фрайбурга к Хайдеггеру. Хотя идея заполучить Хайдеггера в качестве замены [Бергсону] забавна, Ниситани серьезно отнесся к представившейся возможности. В течение последовавших двух лет он не только посещал лекции Хайдеггера о Ницше, но и писал диссертацию у Хайдеггера по Ницше и Майстеру Экхарту – вероятно, одно из первых основательных исследований подобного рода. Хотя японская философия гораздо шире Киотской школы, ее традиция продолжается и в наши дни в сочинениях философов Маса Абэ, Синъити Хисамацу и Сидзутеру Уэда.

\*\*\*

**Абсолютная ничтожность (Нисида).** Такие межкультурные пересечения могут послужить впечатляющим, хотя и неоднозначным примером того, какой могла бы быть постнациональная глобальная фило-

\* Нацумэ Кинноске (1867–1916), более известный под псевдонимом Нацумэ Сосэки, – японский писатель, считающийся одним из основоположников современной японской литературы. Наибольшую известность в Японии и за рубежом приобрели его романы «Сердце» (1914), «Ботчан» (1906), «Ваш покорный слуга, кот» (1906).

софия. У философов Киотской школы специфический сплав различных влияний лучше всего виден на примере их важнейшего достижения: понятия ничтожности. Термин «шуньята», переводимый на английский язык как «nothingness» (ничтожность) или «emptiness» (пустотность), несет в себе целый комплекс значений, имеющих и религиозный, и философский подтекст. В традиции буддизма Махаяны шуньята – это безосновное основание всех вещей, начало или сущность (*essence*), которая сама по себе не является ни началом, ни сущностью. Например, один из часто цитируемых источников у мыслителей Киотской школы – индийский логик II–III веков Нагарджуна, в чьем главном труде «Муламадхьямака-карика» («Строфы, основополагающие для учения о срединном пути») шуньята, определяется посредством строгой логики последовательных отрицаний:

Нельзя заявлять: «Есть нечто пустое»,

Или: «Нет ничего пустого»,

Или: «Правильны оба [суждения]», или: «Неправильны оба [суждения]».

Так говорится только с точки зрения понятийного мышления<sup>112</sup>.

Подобная цепочка последовательных отрицаний известна как тетралемма (или на санскрите – *catuṣkoṭi*) и ее можно встретить и в трудах Нагарджуны, и в других текстах традиции Махаяны, например в «Сутре сердца». Тетралемма включает в себя четыре логических операции: утверждение *p*, его отрицание *не-р*, двойное утверждение *и p*, и *не-р* и двойное отрицание *ни p*, *ни не-р*. Применив ее к трудному понятию шуньяты, получаем в результате непонятные загадочные фразы вроде:

Если бы было нечто непустое,

Тогда что-то могло быть названо «пустым».

Но поскольку нет ничего непустого,

То разве может ли быть что-то пустым?<sup>113</sup>

Чтобы не потеряться в многочисленных комментариях к текстам Нагарджуны, мы можем обобщенно сказать, что шуньята – это то, что предшествует всякой двойственности бытия и небытия, находится по ту сторону всех последующих разделений на субъект и объект и удерживается по ту сторону или позади всего, что пребывает в качестве феноменов. Но ничтожность по своей природе является самоотрица-

нием – мыслью, которая бросает вызов основополагающим категориям мышления и в первую очередь знаменитому закону непротиворечия Аристотеля. Такая мысль требует искусной философской техники способной справиться с нюансами противоречия. Такую философию мыслители Киотской школы найдут не только в трудах Нагарджуны, но и у Догена, философа и учителя, основателя Сото-дзен, жившего в XIII веке.

Философы Киотской школы никогда не довольствовались простым добавлением восточных идей, основанных на поэтической свободе интуиции, к западному канону с жестко установленными правилами научного исследования. Напротив, мы видим, что каждый мыслитель Киотской школы сводит воедино несопоставимые философские традиции таким образом, что в конечном итоге под вопросом оказывается сама философия.

Вдохновлявшийся дзен-буддизмом – и как человек, и как ученый – Нисида видел свою задачу в поиске параллелей между восточной и западной философией. Ориентиром ему служил Кант, точнее та преграда, которую кантовская критическая философия воздвигла между я и миром, – преграда, которую по убеждению Нисиды можно было переосмыслить. Выходом для Нисиды стало соединение дзен-буддизма и немецкого идеализма, в особенности сочинений Фихте. В результате появился необычный фихтеанский буддизм:

Одно время я намеревался объяснить всю действительность в терминах чистого опыта... Но по ходу дела я пришел к мысли, что правильно говорить не об индивиде, у которого имеется определенный опыт, а об опыте, у которого имеется определенный индивид, поскольку опыт – это более основополагающее, чем любое последующее деление, которое привносят в него индивиды. Это позволило избежать солипсизма и, признав опыт в качестве активного [начала], согласовать его с трансцендентальной философией Фихте<sup>118</sup>.

Это цитата из самой известной книги Нисиды «Исследование блага». Поиск «единственного, всеохватного, деятельного абсолюта» привел Нисиду к вопросу о категориях «я» и опыта, к тому, как они были сформулированы Кантом и переосмыслены последующими мыслителями, такими как Фихте. Разумеется, проблема, которой с самого начала занялся Нисида, та же, что и та, с которой сталкиваются мис-

тики, когда говорят о мистическом единении с божественным. Она носит не психологический характер, а связана с напряжением, существующим между созерцанием (интуицией) и рефлексией – ключевыми терминами в кантовской (и бергсоновской) философии: «Созерцая, он [субъект] должен воспринимать реальность как непрерывный поток до всякого разделения на субъекты или объекты, а *рефлектируя*, он должен выйти наружу (*outside*) из этого потока реальности, чтобы распознать его»<sup>115</sup>.

Возможно, главное прозрение Нисиды состоит в смене направления: вместо того, чтобы устанавливать непрерывность по ту сторону субъекта и объекта, двигаясь изнутри-наружу, он перестраивает свой метод, двигаясь снаружи-внутри. Этот поворот заметен на микроуровне философского словаря Нисиды, который в ранних текстах широко использует словосочетания типа «чистый опыт», чтобы подчеркнуть анонимный, безличный характер опыта. В «Исследовании блага» и последующих сочинениях Нисида ограничивается словосочетанием «абсолютная ничтожность», которым он подчеркивает эту же самую непрерывность, лежащую в основе любых последующих разделений (не только на субъект и объект, но также и на бытие и небытие). Вместо попыток достижения непрерывности путем становления субъекта объектом – проекта, обреченного на провал, поскольку Абсолют, о котором рассуждает Нисида, не является, строго говоря, объектом, – Нисида обращается к языку отрицания, отчасти заимствуя его из своих теоретических и практических занятий дзен-буддизмом. Практикуя *дзадзен*, не столько «усматривают» ничтожность, сколько позволяют ничтожности, которая пронизывает все вещи, включая «я», проявиться. Таким образом, посредством отрицания Нисида пытается перейти от психологии к онтологии, вторя немецким философам-идеалистам, жившим веком ранее.

Вопрос о том, удастся или нет, этой философии избежать подводных камней субъективизма и солипсизма, остается открытым. Но изменив терминологию и выбрав философию отрицания, мысль Нисиды оказывается перед другой проблемой, отличной от проблемы субъективизма, а именно перед проблемой противоречия. Отношение между противоречием и отрицанием в философии имеет долгую историю. Но, если мы следуем в этом вопросе Аристотелю и Канту, оказывается, что даже противоречие должно подчиняться определенным

правилам, так чтобы оно было интегрировано в философию или встроено в структуру логики. Противоречие должно иметь определенный смысл. Философы Киотской школы поставили под вопрос даже это. Таким образом, «назвать саму реальность *абсолютной ничтойностью* – значит сказать, что вся реальность подчиняется диалектике бытия и небытия, что тождество каждой вещи связано с абсолютной противоречивостью»<sup>116</sup>.

\*\*\*

*К пустотности (Ниситани).* В определенном смысле Ниситани начинает там, где заканчивает Нисида. Находясь под сильным влиянием дзен-буддизма, Ниситани был также вдумчивым читателем таких западных мыслителей, как Экхарт, Ницше и Хайдеггер. Будучи в большей степени, но при этом неоднозначным образом вовлеченным в обсуждение социальных, культурных и политических проблем своего времени, Ниситани выделяет «проблему ничтожности» (*nihility*) и ее влияние на современную ему японскую культуру<sup>117</sup>. Его интерес к понятию «ничтожности» берет свое начало именно здесь. Работая в послевоенное время, Ниситани отмечает, что нигилизм в Японии приобрел несколько иное значение. Тогда как, согласно диагнозу Ницше, европейский нигилизм возникает как итог религиозного кризиса и превознесения научной рациональности, в Японии само основание [предыдущей жизни] просто увядает, без громких слов и без того, что займет его место. Это в определенном смысле идеальный пример нигилизма. Не испытывая ностальгических чувств по поводу угасания традиционной религии, Ниситани замечает, что упадок религии в Японии случился таким образом, что японская культура обрела особый вид нигилизма. Как он пишет, «в прошлом буддизм и конфуцианство давали надежную духовную опору, но сейчас они утратили свою силу, оставив после себя лишь пустоту и вакуум... Самое худшее, что эта пустотность – не пустотность, завоеванная в борьбе, и не ничтожность, оставшаяся от пережитого. Прежде чем мы поняли, что происходит, духовный стержень оказался полностью утрачен»<sup>118</sup>.

В то же самое время Ниситани отмечает, что растущая технологическая рациональность наряду с упадком традиционных религий приводит к тому, что он называет «тенденцией к утрате человеческо-



го». Редуцированное наукой, обработанное технологией, отчужденное в социальных отношениях модерна человеческое бытие, согласно Ниситани, обнаруживает себя везде (в общем) и нигде (в частности). В добавление к этому растущее осознание глобальных проблем, связанных с изменением климата и катастрофами природного и техногенного характера, делает идею религии глубоко проблематичной. Здесь открывается бездна: «Когда в конце всех тех забот, которые заставляют жизнь безостановочно двигаться вперед, открывается этот горизонт, что-то неустраимо возникает перед нами. Это нечто есть бессмысленность, которая подстерегает в конце всех забот, придающих смысл жизни»<sup>119</sup>.

Эту бездну Ниситани называет «ничтожностью» (*nihility*). Ничтожность – это отсутствие любой значимой или необходимой связи между человеком и миром, в который он заброшен. Это «опустошающая» связь превышает масштаб индивидуального человека или человеческих общностей; это опустошенность, которая превосходит личное, становясь в результате тем, что Ниситани называет «безлично личным» или «лично безличным» отношением. Человек, который как само собой разумеющееся считал мир своим домом, внезапно оказывается лишившимся своего места – и в мире, и в своем собственном бытии:

Продолжая оставаться миром, в котором мы живем и с которым мы неразрывно связаны своим собственным существованием, этот мир оказывается миром, где мы неспособны жить по-человечески, где человеческий образ жизни вытеснен за границы общей картины или даже полностью вычеркнут из нее. Мы не можем ни принять этот мир, как он есть, ни покинуть его<sup>120</sup>.

В ничтожности человек застревает между двумя взаимно несовместимыми положениями. Понятно, что мир не является просто «нашим» миром, скроенным по нашему образу, миром-для-нас; но также понятно, что мы как человеческие существа, к счастью или к сожалению, пребываем в этом мире. Есть ли какой-нибудь способ придать смысл этому миру, – который «настолько безразличен к нашему человеческому модусу существования, что готов стереть его со своего лица», – но так, чтобы он был по ту сторону смыслообразующей деятельности? По мнению Ниситани, здесь философский вопрос трансформируется в вопрос религиозный.

Традиционные религии не дают на него ответа, поскольку лишь усложняют проблему, вводя бесстрастных жестоких богов, стоящих на страже установленных законов. С ничтожностью ставки поднимаются гораздо выше: простая замена одного пантеона другим, одной иконы на другую уже не работает. Здесь Ниситани следует за Ницше. Оба указывают на кризис, столь же социальный, культурный и политический, сколь и философский. Оба согласны, что речь не идет о том, чтобы установить нового кумира (технология) взамен старого (религии). И оба сходятся в том, что выход из нигилизма лежит через нигилизм. Но любопытно, что тогда как Ницше склоняется к онтологии утверждения не-человеческой воли, силы и «количества власти». Ниситани делает почти противоположное и выбирает онтологию отрицания, наполненную такими противоречиями, как например: основа пустотности, религия без Бога, этика без самости (*selfhood*). Ничтожность является как интуицией субъекта, так и утверждением о мире – «моментом, когда ничтожность, спрятанная как реальность в основании „я“ и всех вещей, выступает как реальность для „я“ таким образом, что существование „я“ вместе с существованием всех вещей всецело превращается в сомнение»<sup>121</sup>. Само различие между сомневающимся субъектом и поставленным под сомнение миром растворяется, оставляя лишь «Великое сомнение». Ниситани пишет, что философии «необходимо пройти через ничтожность и выйти в совершенно новую область»<sup>122</sup>.

Выяснению того, что это за новая область, посвящено главное сочинение Ниситани «Религия и ничтожность», в центре которого находится классическое буддистское понятие «шуньята» (пустотность, ничтожность). Проблема, по мнению Ниситани, не в том, что не во что верить, и не в том, что наши способы осмысления самих себя и мира ненадежны. Напротив, проблема в самой структуре веры, в самой структуре производства смыслов. Как же в таком случае двигаться дальше? Возможно, проблема бытия – это в некотором роде само бытие. Тогда как западная философия занимается в основном бытием, философия, которую выбирает Ниситани, занята в основном небытием, или ничтоностью; тогда как западная философия сосредоточена на вопросе онтологии и вопросе бытия (почему существует нечто, а не ничто?), философия, которую продумывает Ниситани, – это парадоксальная онтология небытия, или ничтожности (зачем вообще пред-

полагать, что что-то существует?). Но это небытие, или ничтожность, «не может быть чем-то далеким, по ту сторону *этого* мира и *этой* земной жизни, как что-то чисто трансцендентное. Оно должно быть рядом, гораздо ближе, чем, как принято считать, мы сами и наша собственная жизнь здесь и сейчас»<sup>123</sup>. Ниситани предлагает нечто амбициозное: понятие небытия, или ничтожности, которое и не противостоит/противопоставляется бытию (как у Хайдеггера), и не содержится в нем / вкладывается в него как у Сартра. Как пишет Ниситани, в случае «буддистской точки зрения на шуньяту („пустотность“) это [понятие] становится еще более очевидным»<sup>124</sup>.

Понятие шуньяты имеет долгую и сложную историю в буддистской мысли. Кто-то находит его в различных обликах: в речах Будды, в канонических текстах Махаяны, например в «Сутре сердца» (*Prajñāpāramitā Hṛdaya*), и в сочинениях учителей дзен, например у Догена. Ниситани вместе со своими коллегами по Киотской школе использует этот термин в современном смысле, ставя его рядом с западными понятиями нигилизма (Ницше), ничто (Хайдеггер) и ничтожности (Сартр). Как мы уже видели, согласно Ниситани, подход с точки зрения шуньяты начинается с небытия, а не с бытия и таким образом отличается от западной метафизической традиции. Это также означает, что для Ниситани шуньята не может рассматриваться как эквивалент понятиям небытия, ничто или ничтожности. Это не небытие, которое вторично по отношению к бытию (небытие, являющееся производным от бытия или являющееся искажением бытия), и это не небытие, которое следует за бытием (небытие, существующее только в силу отрицания предшествующего бытия).

Тогда что же такое шуньята? «Пустотность в смысле шуньята – это пустотность только тогда, когда она опустошает себя даже от точки зрения, представляющей ее как некую „вещь“, которая является пустотностью»<sup>125</sup>. Стараниями Ниситани шуньята вводит двойное отрицание: отрицание бытия (и в особенности субстанциалистское понятие бытия, как предшествующего небытию) и затем отрицание этого отрицания, фактически отрицающее само отношение между бытием/небытием, нечто/ничто, полнотой/пустотой. Здесь содержится различие между шуньята и такими терминами, как ничтожность, ничто, ничтожность. В ничтожности мы имеем «негативную негативность», направленную на бытие, или состоящую в отношении с ним. «Ее точ-

ка зрения самопротиворечива: она не может ни пребывать в существовании, ни быть отделена от него»<sup>126</sup>. В отличие от нее шуньята является отрицанием отрицания, «точкой зрения, при которой абсолютное отрицание является в то же самое время... Великим Утверждением»<sup>127</sup>. С помощью шуньята не просто утверждается, что «я» и все вещи являются пустыми, иначе все это еще оставалось бы в сфере ничтожности (отрицание утверждения). Вместо утверждения, что «я» является пустым, шуньята утверждает, что пустотность является «я»; вместо утверждения, что вещи являются пустыми, утверждается, что пустотность является всеми вещами. Изменение, которое вносит Ниситани, незначительно, но благодаря обновлению понятия шуньята он выдвигает концепцию «пустотного» монизма, всеобщего первоначала, которое в то же самое время есть ничто.

Эта задача не из легких. Но сам этот факт наглядно показывает, насколько многосторонней является данная проблема для Ниситани, причем не только со стороны привычных философских приемов, но и со стороны повседневных привычек нашего мышления: «Разумеется, обычно мы занимаем точку зрения, привязанную к бытию, согласно которой бытие рассматривается только лишь как бытие». Когда она становится неустойчивой, прорывается то, что Ниситани называет ничтожностью. Но затем появляется искушение обратиться к противоположному, к небытию как к единственной реальности и основанию, и «эта точка зрения ничтожности, в свою очередь, становится точкой зрения, привязанной к ничтожности»<sup>128</sup>. Это также нуждается в отрицании, и именно здесь вступает в игру шуньята. Мы подвергли отрицанию логику *или/или* (нашей единственной подлинной реальностью является или бытие, или ничто), и мы также подвергли отрицанию логику *и/и* (небытие существует, но в границах бытия). Не остается ничего, кроме логики *ни/ни*. Неожиданно шуньята, опустошенная настолько, что уже не есть ни то, ни это, становится «ничем», которое оказывается и тем, и этим. «В этом значении, подлинная пустота есть не то, что должно быть постулировано как нечто внешнее и иное по отношению к „бытию“. Напротив, она должна быть осмыслена как нечто единое и самотождественное с бытием»<sup>129</sup>. Далее Ниситани еще раз делает этот вывод в своей книге:

Пустота шуньята – это не пустота, представленная как «вещь» вне бытия и нечто иное по отношению к бытию. Это не «пустое ничто», а абсолютная

*пустотность*, опустошенная даже от этих представлений о пустотности. И по этой причине она по своей сути едина с бытием, также как бытие по сути едино с пустотностью... И вещи, как они есть сами по себе... каковы они в своей *таковости*, едины с пустотностью<sup>130</sup>.

В то же самое время, мы не просто возвращаемся в складку бытия, поскольку шуньята в своем абсолютном отрицании указывает на неразличимость пустотности и наполненности, небытия и бытия, нечего и ничто. Это небытие не может быть просто привативным, или относительным, иначе Ниситани лишь возродил бы традицию, идущую от Платона и Канта. Эта ничтожность также не может быть укоренена в субъективном опыте безосновности, как у Сартра. Напротив, шуньята должна быть понята как «аннулирование „я“ посредством аннулирования основания, на котором оно должно покоиться». Это, в свою очередь, ведет к следующей стадии, где «эта ничтожности сама по себе аннулируется... в сознании, что мир бытия, который покоится на ничтожности „я“ и всех вещей, есть лишь относительное проявление ничтожности, как она встречается в реальности»<sup>131</sup>. Проще говоря, шуньята есть небытие, неотличимое от бытия

Ниситани, так же как и его коллеги Нисида и Танабе, озабочен субстративным монизмом – чувством, что «среди этого мира, вокруг него, имеется всеохватная абсолютная ничтожность, которая и есть реальность. Ничтожность опустошена до состояния абсолютной пустотности, или того, что в буддизме называют шуньята»<sup>132</sup>. Этот принцип наблюдается и у последующего поколения мыслителей Киотской школы, которые используют различные подходы и методы, но придерживаются прозрений Ниситани о шуньяте. Например, Масао Абэ, который наряду с буддистскими источниками заимствует приемы аналитической философии, вновь возвращается к противоречию в понятии шуньята: «Пустотность как шуньята превосходит и охватывает и пустоту, и полноту. Она бесформенна в том смысле, что свободна от „формы“ и „бесформенности“». Почти дословно цитируя «Сутру сердца», Абэ далее утверждает, что «в шуньяте Пустотность как таковая есть Полнота и Полнота как таковая есть Пустотность; бесформенность как таковая есть форма и форма как таковая есть бесформенность... подлинная Пустотность есть чудесное Бытие»<sup>133</sup>.

Подобным образом сравнивая «ничтожность» у Майстера Экхарта и в дзен-буддизме, Сидзутеру Уэда показывает, как понятие шуньята

противостоит «субстанциальному мышлению» западной философии (включая философию процесса, изменения и становления). Он пишет:

Абсолютная ничтожность связана с совпадением безостановочного отрицания и прямого утверждения, так что это совпадение не является ни отрицанием, ни утверждением... Выражаясь философскими терминами, она [шуньята] отсылает к отрицанию отрицания, которое включает в себя движение в двух направлениях одновременно: (1) отрицание отрицания в смысле дальнейшего отказа от отрицания, что не возвращает [нас] вновь к утверждению, но ведет к бесконечно открытой ничтожности; и (2) отрицание отрицания в смысле возврата к утверждению без какого либо следа опосредования<sup>134</sup>.

Направление, в котором намеревался двигаться Ниситани в своем развитии понятия ничтожности, неизбежно вело его к размышлениям о религии. Однако, хотя все мыслители Киотской школы, так или иначе, опирались на буддизм, общего мнения об отношении между философией и религией у них не было. В определенном смысле они воспроизвели споры средневековых христианских философов об отношении между верой и разумом. В сочинениях Нисиды, носящих более поэтический характер, философия тяготеет к превращению в религию, тогда как в других случаях функция философии состоит в том, чтобы разъяснять истины, раскрытые религией. Для Танабе, который более предан научной строгости философии, религия и философия имеют сходные, но все же различные сферы применения. Однако даже Танабе допускает, что если «абсолютная дерзость» и свобода философского мышления будут доведены до крайности, то философия вступит в смежную с религией область. Ниситани занял другую позицию: «Ничтожность оказывается углублена настолько, что может пойти на штурм божественного престола. Ничтожность, избавившаяся от всякой опоры, ведет упорную борьбу с Богом за власть и преуспевает, выставляя себя как абсолютно бесосновное основание»<sup>135</sup>.

Можно подумать, что горизонт мысли у Ниситани един для религии и философии, хотя и подходят они к нему с различных сторон. Возможно, это еще одна история философии, которую можно начать не с онтологии бытия или становления, а с негативной онтологии — или в действительности с темной меонтологии (от отрицательной

приставки *те-*), для которой противоречие парадоксальным образом является не только основополагающим, но и необходимым. Об этом отчетливее всех сказал Нисида: «Я думаю, что определяющее различие Запада и Востока состоит в том, что Запад считал бытие лежащим в основе реальности, а Восток в качестве основы взял ничтожность»<sup>136</sup>.

## Часть IV

## МОЛИТВЫ ОБ ОТРИЦАНИИ



**Ч**его не должно быть. В лабиринтах глубоких пещер, затерянных в исполинских горах, в горячих геотермальных источниках и в ледяной космической пыли украдкой расплодилось существование жизни.

В условиях, прежде считавшихся непригодными для жизни, ученые обнаружили целый спектр живых организмов, которые не только выживают, но и успешно развиваются при экстремально высоких и низких температурах, повышенной кислотности, давлении, радиоактивности и полной темноте. Само их существование подсказывает ученым сценарии, которые представляются человеку исключительно умоуловительными: возникновение или исчезновение жизни на Земле, приспособление живых организмов к резким изменениям условий обитания и климата, существования жизни на других планетах или в открытом космосе.

Эти организмы, названные «экстремофилами», были не так давно обнаружены учеными из самых разных областей науки: от широко известных микробиологии и океанографии до менее известных, таких как теория абиогенеза и астробиология. Открытия в сфере этих дисциплин привлекли внимание и самих ученых, и широкой общественности в первую очередь потому, что во многих случаях эти находки приводили к вопросу о фундаментальных допущениях, лежащих в основе наук о жизни, не говоря уже об обыденном понимании того, что может, а что не может считаться живым<sup>137</sup>. Недавно вышедший научный доклад «Исследование жизни в экстремальных условиях» предлагает однозначно не-человеческие принципы для понимания экстремофилов:

...та часть земной биосферы, что заселена людьми, невелика [по размеру], и большая часть планеты, ее ядро и мантия, никогда не будет заселена жи-

выми организмами. Между этими двумя зонами (обитаемой и необитаемой), существует широкий спектр зон, куда люди не в состоянии добраться и где они не могут жить, но где существуют другие формы жизни<sup>138</sup>.

Далее в докладе дается определение экстремальных условий окружающей среды, как «такой окружающей среды, где один или несколько параметров демонстрируют постоянные значения близкие к самой низкой или самой высокой границе, где возможно существование жизни»<sup>139</sup>. Экстремофилов объединяет то, что они представляют собой новую форму жизни, которая существует в неблагоприятных и даже губительных для большинства живых существ условиях. Ученые открыли микроорганизмы, которые способны жить при отсутствии света и даже кислорода: группа бактерий, названная литоавтотрофами, например, живет глубоко в скальных образованиях и извлекает питательные вещества в основном из гранита, тогда как бактерия *Desulfotomaculum* активно размножается среди радиоактивных горных пород<sup>140</sup>.

Будучи живыми организмами, чье существование бросает вызов жизни, экстремофилы являются проблемой и для философии – они служат философским мотивом или философемой, которая вновь поднимает загадочный вопрос: «Что есть жизнь?» Говоря упрощенно, экстремофилы – это такие формы жизни, которые живут в условиях враждебных для жизни. Микроорганизмы, существующие в отсутствии света или кислорода, – а в действительности «потребляющие» отсутствие света или кислорода – являются аномалией в биологической науке. И их аномальное существование в качестве объектов науки заставляет нас поднимать не только философские вопросы, но и вопросы, касающиеся также логики.

Экстремофилы являются противоречиями. Они живы, но не должны быть живы. То есть они живые согласно нашим критериям «жизни» и все же, согласно тем же самым критериям, они не живые или, скорее, не должны быть живыми. Согласно классической аристотелевской логике экстремофилы нарушают основные законы логики. Сформулированный Аристотелем знаменитый закон непротиворечия гласит, что для любого *p* не может в одно и то же время утверждаться «*p* истинно» и «*p* ложно». И все же мы имеем бактерию *Desulfotomaculum*, которая одновременно живая и неживая, согласно одному и тому же набору научных допущений в отношении «жизни». Подобным обра-

зом аристотелевская логика постулирует столь же широко известный закон исключенного третьего, который гласит, что *p* либо истинно, либо ложно, – либо одно, либо другое, но не может быть и тем и другим одновременно. И снова *Desulfotomaculum* согласно современным научным критериям не должна быть живой, но живой является и даже процветает.

Биология как наука, основывающаяся на систематическом описании и классификации, исходит из своего собственного принципа достаточного основания, а именно, что между жизнью и логикой имеется определенная связь. Иными словами, биология исходит из принципа, что все, что может быть определено и понято в качестве жизни, упорядочено и организовано таким образом, чтобы оно могло жить. Экстремофилы в таком случае являются примерами живых противоречий, живым примером обратного отношения между логикой и жизнью.

Хотя аристотелевская логика в результате развития современных направлений логики несколько отошла на второй план, так называемые законы мышления по-прежнему лежат в основе строгого философского рассуждения и служат основанием всего, что имеет отношение к философии. Без них философия в буквальном смысле теряет почву под ногами и все ее построения рушатся. В центре примера с экстремофилами лежит не просто отношение логики и жизни, а та роль, которую играет *отрицание* в этом отношении.

Но отрицание – это странная сущность (*entity*) или, можно сказать, не-сущность (*non-entity*). Зачастую считается, что оно имеет реактивную, производную функцию, которая прежде подразумевает существование положительного, которое может затем быть подвергнуто отрицанию. Это именно то, что приводится в качестве примеров классического отрицания в современной философии. Так, Бенджамин Нойс полагает, что современная теория, при всем ее разнообразии, выдает общую приверженность «аффирмативному» мышлению, в котором отрицание всегда находится в подчиненном положении по отношению к утверждению. Такой «аффирмационизм» утверждает «создание неприкрыто метафизических онтологий, изобретательность субъекта, необходимость производства новизны и подозрительность в отношении отрицания и отрицательности»<sup>141</sup>. В результате отрицание автоматически рассматривается как «провальное» или реактивное утверждение – как поражающая саму себя деконструкция, как диалек-

тическое «палеогегельянство» или просто как «подтверждение нигилистического разрушения»<sup>142</sup>.

Более того, неясно, является ли отрицание актуальной сущностью в мире, или просто утверждением о сущностях, функциональной операцией. Согласно общепринятому аристотелевскому пониманию, утверждения являются высказываниями о мире или о сущностях в мире («*p* существует»), тогда как отрицания являются высказываниями о высказываниях («*p* не существует», то есть *не-p* есть лишь отрицание высказывания «*p* существует»). Это происходит потому, что высказывание «*p* не существует» само по себе не указывает на нечто, что существует, за исключением загадочного «не существования». То, что законы мышления призваны предотвратить, становится неизбежностью, когда мы имеем дело с отрицанием.

И все же крупнейшие философы, занимавшиеся логикой, – от Аристотеля и Канта до Фреге, Рассела и современных «диалектистов» – в любом исследовании философской логики признавали центральную роль не только за отрицанием, но и за противоречием<sup>143</sup>. Хотя мы можем включить отрицание в общую сферу философии, создав философию отрицания, мы должны также задаться вопросом, до какой степени отрицание *превосходит* философию, возможно подрывая ее и давая нам отрицание самой философии? В таком случае для постижения всех форм отрицания может понадобиться особая «не-философия». Такое отрицание философии можно осуществить многими способами, либо обратившись к «дофилософскому» способу мышления, предшествовавшему разделению на субъект и объект, «я» и мир, либо пообещав «постфилософский» способ мышления, где такие разделения в итоге преодолены во всеобщем синтезе. Но все эти философские фантазии порождены отрицанием и его двойственной угрозой. «Каждая философия, – отмечает Франсуа Ларюэль, – определяет не-философское поле, которое она допускает, очерчивает и осваивает или которое она использует для самоотчуждения, как лежащее по ту сторону господства философии»<sup>144</sup>.

Это само по себе приводит к головокружке, поскольку законы мышления обеспечивают согласованность философских утверждений, и тем не менее любое изучение философии с необходимостью приводит к признанию центрального положения за отрицанием и противоречием в философском исследовании. Витгенштейн так кратко сфор-

мулировал эту головоломку: «...то, что знаки „ $p$ “ и „ $\sim p$ “ могут говорить об одном и том же, существенно. Это показывает, что знаку „ $\sim$ “ в Реальности ничего (*nothing*) не соответствует»<sup>145</sup>. Короче говоря, законы мышления исключают те вещи, которые являются конститутивными для законов мышления. То, на что указывает отрицание, это, строго говоря, ничто, которое, выражаясь логически, все же существует (как «ничего»). Витгенштейн далее пишет: «Пропозиции „ $p$ “ и „ $\sim p$ “ имеют противоположный Смысл, но им соответствует одна и та же Реальность»<sup>146</sup>.

Следовательно, связь логики и жизни особенно любопытна, поскольку «жизнь» – это, бесспорно, принцип утверждения. Она есть порождающая, размножающаяся, производящая и воспроизводящая, и когда отрицание рассматривается как смерть или распад организма, оно воссоздается в утверждающей модели жизни (например, жизненные циклы, эволюционное приспособление, участие в более обширной экосистеме). На каждое отрицание есть свое утверждение, которое в конечном итоге включает это отрицание в более широкую позитивность живых существ. Идея, что жизнь могла бы основываться на отрицании или посредством отрицания, может показаться аномальной и даже вообще логически невозможной. Но что если экстремофилы в действительности являются нормой, а не исключением? Похоже, что противоречие постоянно преследует понятие жизни.

\*\*\*

**Об Абсолютной Жизни.** Однако нет нужды обследовать наиболее глубокие пещеры и тёмные места логики, чтобы найти противоречие в сердцевине жизни. Оно содержится в самом средоточии философской рефлексии о жизни, начиная с Аристотеля и Канта и заканчивая современной биофилософией. Например, загадочное сочинение Аристотеля «О душе», ставшее еще более загадочным в результате многочисленных комментариев и переводов, сделанных в разные времена и эпохи, возможно, является первой системной онтологией жизни, вся конструкция которой основана на противоречии, а именно противоречии между всеобщим началом жизни, или жизненной силой (*psukhē*), и многочисленными разнообразными живыми существами, столь исчерпывающе перечисляемыми в «Истории животных». Жизнь [как

начало] никогда не дана сама по себе и проявляется только в различных представителях живого, так что последние служат для нее единственной концептуальной гарантией. Кантовская трактовка телеологии или целесообразности жизни (*zweckmäßigkeit*) не только возобновляет аристотелевскую проблематику, но и добавляет к ней еще одно измерение: любая инстанция жизни (живое существо) всегда расколота между собственной целесообразностью в себе и целесообразностью для нас, существ, которые осмысляют жизнь. Согласно кантовской парадигме возможность познания первой всегда скомпрометирована допущениями, выдвигаемыми второй.

С одной стороны, жизнь феноменальна, поскольку как субъекты мы являемся также живыми субъектами. Жизнь – это многообразие ощущений, она дана как объект для понимания и в конечном итоге приводит к синтетическому знанию природы жизни. Жизнь есть объект для субъекта. С другой стороны, аристотелевская проблема – что есть жизнь, которая является общей для всех живых существ? что есть жизнь сама по себе, жизнь-в-себе? – вновь поднимается в критической философии Канта. Жизнь-в-себе не есть ни знание, ни опыт (будь то биологическая классификация или субъективный феномен жизни), но также жизнь-в-себе не является и живым существом, взятым самим по себе (например, объект, предоставленный науке в качестве объекта для наблюдения или исследования).

Короче говоря, кажется, что жизнь, общая для всех живых существ, крайне загадочна и недоступна для мысли, поскольку любая данная экземпляфикация живого (в качества субъекта или объекта) не является жизнью-в-себе, а только проявлением жизни. По-видимому, существует недоступная остаточная зона, которая, гарантируя, что имеется жизнь-в-себе для всех экземпляфикаций живого, остается сама по себе предельно смутной<sup>147</sup>. Именно как живые субъекты, которым жизнь дана в качестве объектов, мы и отрезаны от жизни-в-себе и вместе с тем погружены в нее.

Шопенгауэр однажды заметил, что главным философским вкладом Канта было разделение между феноменами и ноуменами, миром как он является нам и загадочным и недоступным миром в себе. Если у Канта это разделение выполняло критическую или регуляторную функцию, обеспечивая философию надежным основанием, для идеализма это разделение стало тупиком, из которого надо найти выход силами самой философии.

Мы знаем, что для поколения философов, идущего вслед за Кантом, главной задачей стало определить этот раскол как тупик, в который зашла кантовская философия, и предложить способы выхода из него<sup>148</sup>. Это был масштабный проект, потому что для Канта критическая философия была, разумеется, не проблемой, а решением множества метафизических затруднений, которые выступали в качестве источников постоянных споров между эмпириками и рационалистами, материалистами и идеалистами и т. д. В определенном смысле первоочередное и наиважнейшее устремление немецкого идеализма заключалось в том, чтобы заново обозначить кантианство как проблему, требующую разрешения. Понятие Абсолюта и различные его аватары, предложенные Фихте, Шеллингом и Гегелем (Дух, Бесконечное, Мировая душа) следует понимать как итог этого исходного устремления.

Но раскол между феноменами и ноуменами может быть преодолен, только если он каким-либо образом коллапсирует или если непрерывность будет восстановлена. Поскольку мы как мыслящие субъекты не можем иметь доступ к ноуменам, мы должны начать с феноменов и, в частности, с феномена мышления. Следовательно, мышление должно быть взято не как нечто отколотое от мира в себе, а как нечто неразрывное с ним. Само по себе это является трудной мыслью, особенно потому, что мышление считается признаком живого рационального человеческого субъекта: мышление помещено внутрь [человека], является [его] собственностью, человек им владеет и использует в качестве инструмента. Кантовское разделение неявно основано на интерналистской модели мышления, которая начинается и заканчивается в рамках антропоцентричного философского решения.

Ключевой ход, который делает идеализм, состоит в том, чтобы экстернализовать мышление, отдать ему онтологическое первенство перед субъектом, который им пользуется. Непрерывность между «для нас» и «в себе», между феноменами и ноуменами возможна только тогда, когда мышление понимается как онтологически предшествующее человеку, когда онтологически оно находится вне человека. Операция, которую совершает идеализм, заключается в том, чтобы из кантовского разделения изъять ноуменальное, оставив лишь непрерывность, которая простирается без всяких ограничений между миром-для-нас и миром-в-себе.

В таком случае вместо разделения на феномены и ноумены мы имеем новую тотальность, которая превозносит мышление, отрывая

мышление от его кантовского антропоцентричного основания, и постулирует его как то, что делает возможным сам раскол на феномены и ноумены, равно как и раскол внутри феноменов на мышление и мир, субъект и объект. Мышление поднимается на уровень Абсолюта, и в этом континууме как субъективное мышление, так и мир в себе являются проявлениями единого Абсолюта. В таких условиях кантовские эпистемологические рамки – это не просто рефлексия или представление мира, а сама манифестация Абсолюта. В результате мы видим новую разновидность философской драмы, – драмы Реального и Рационального, Действительного и Разумного (и их взаимосмещения) или, если использовать терминологию Шеллинга, драмы Природы как манифестации Абсолюта.

Эта непрерывность не является ни трансцендентной статичной категорией Бытия, ни простым утверждением безграничной имманентной множественности сущего; она пытается играть роль одновременно и недоступного ноумена «вовне», и явленной области феноменов, формирующих нас изнутри. Именно по этой причине идеализм обращается к понятию «жизнь-в-себе». Для посткантианского идеализма понятие жизни-в-себе устанавливает непрерывность между феноменами и ноуменами, но без сведения себя к биологии или к теологии. Для раннего Гегеля Абсолют наполнен внутренней динамикой, это «жизнь Абсолюта», он подвижен, текуч, проходя в процессе становления ступени диалектического развития, одной из которых является живой организм<sup>149</sup>. Для Шеллинга, с его устойчивым интересом к натурфилософии, Абсолют манифестирует себя внутри и посредством изменчивых и стремящихся к самопроявлению сил природы; таким образом, природа – это «видимый Дух», а Дух – это «невидимая Природа»<sup>150</sup>. Даже Фихте, в иных ситуациях выступающий с позиций логики, пытался осмыслить движение между Я и не-Я, прибегнув к помощи виталистского языка самой жизни, говоря об «Абсолютной Жизни», посредством которой Я спонтанно проявляет себя<sup>151</sup>.

В своих попытках преодолеть кантовскую проблематику мыслители-идеалисты демонстрируют понятийный сдвиг от статической онтологии к онтологии динамической или от бытия к становлению. Они также совершают переход от трансцендентного понятия жизни к имманентному, где схема источник/проявление (*source/manifestation*) занимает место схемы сущность/существование (*essence/existence*). Они



обращаются к концептуальным моделям, заимствованным у натурфилософии и философии организма, что, в свою очередь, подтолкнуло философию жизни к переходу от механицизма к витализму.

В идеализме «жизнь» становится онтологически проблематичной и превращается в метонимию Абсолюта, становясь тем, что, следуя за Фихте, мы можем назвать *Абсолютной Жизнью*. Абсолютная Жизнь является монистической; это метафизическая всеобщность, которая лежит в основе всей реальности, будучи при этом нераздельна с ней. Это всеобщность, которая существует по ту сторону любых отношений части и целого, но проявляется только лишь в особенном. Эта абсолютная Жизнь является также имманентностью; она есть бесконечный процесс становления, поток, течение, бесконечная манифестация в конечной Природе, бесконечное выражение живого в органическом целом, называемом Жизнью. В конечном итоге Абсолютная Жизнь – это парадокс, поскольку содержит в себе концептуальную двойственность. Абсолютная Жизнь является одновременно и всеприсутствующей, и всеотсутствующей; достижимой и недоступной для чувств, мыслимой и потусторонней мышлению. Абсолютная Жизнь, не будучи чистой вещью-в-себе, проявляет себя лишь в Природе (и тем самым косвенно постижима). В своем средоточии Абсолютная Жизнь должна с необходимостью иметь концептуальную структуру негативной теологии.

\*\*\*

**Онтология щедрости.** Если подбирать имя для такого типа мышления, который бы онтологизировал жизнь по ту сторону ее региональных дискурсов (например, натурфилософии, биологии, зоологии), чтобы это имя выступало метонимией для Абсолюта, то мы могли бы назвать такой тип мышления онтологией щедрости (*generosity*). Онтология щедрости полагает, что предварительное условие интеллигибельности жизни находится во внутренне присущей ей склонности к постоянному утверждению себя в живом. Эта склонность проявляется и в восходящем процессе роста и развития, и в нисходящем процессе распада и разложения; как верно отмечает Шеллинг, жизнь сильнее всего заявляет о себе в процессе распада. Жизнь, таким образом, щедра не просто потому, что она всегда производит себя, а потому, что она все-

гда утверждает и подтверждает себя, даже когда она отступает, увядает и возвращается к своим неорганическим основаниям – откуда начинается уже другая жизнь. В онтологии щедрости жизнь не просто присутствует, но сверхприсутствует.

В посткантианском идеализме онтология щедрости начинается именно с этих предпосылок: сверхприсутствие жизни-в-себе и раскол между Жизнью (как суперлативной по отношению к живому) и живым (как [манифестируемым] избытком Жизни). Однако щедрость жизни не изливается одним и тем же однородным способом. Во многих натурфилософских сочинениях Шеллинга и Гегеля можно заметить вариации в отношении щедрости Жизни. Каждая вариация определяется основным философским вопросом, который служит ее принципом достаточного основания. Во-первых, есть Жизнь как *генезис* (также порождение, производство). Жизнь щедра, потому что она определяется онтологией становления, процесса и порождения. Вопрос состоит в том, почему существует нечто новое<sup>152</sup>. Жизнь онтологически предшествует живому, но жизнь также может быть понята только лишь исходя из живого. Когда Шеллинг обсуждает «потенции» (*Potenz*) Природы – силы притяжения и отталкивания, действие электричества и магнетизма, физиологию организма, – он говорит о щедрости жизни с точки зрения ее порождений.

Вдобавок к этому существует второй способ рассмотрения, согласно которому Жизнь есть *данность* (а также дар, подношение). В таком случае Жизнь щедра, потому что она определяется своей данностью, своей дарованностью, своим бытием уже-здесь, своей утвержденностью прежде всякого бытия. Главный вопрос в данном случае: «Почему нечто уже существует?» Идея данности – это призрачный фон понятия Абсолютной Жизни. Она позволяет мысли о Жизни преодолеть региональные натурфилософии и получить суперлативный онтологический статус. То, что дано какое-либо конкретное живое существо, не является великим откровением; это лишь указывает на необходимость понятия Жизни для учета всех возможных примеров живого. То, что Жизнь (как противостоящая живому) дана, это совсем другой вопрос; это означает, что Абсолют не только умопостигаемая всеобщность, но что он находится внутри продолжающегося процесса, упорядоченного потока и течения, который созвучен Абсолютной Жизни. Согласно грандиозной гегелевской схеме Дух может осознать себя лишь прохо-

дя через последовательные стадии (Идея, Природа, Дух) благодаря этой «жизни Абсолюта». Данность является необходимой предпосылкой мышления об Абсолютной Жизни.

Проблема заключается в том, что хотя идеализм и предлагает решение кантовской проблемы, оно оказывается в итоге скомпрометировано самими рамками кантианства. Начнем с того, что существует проблема генезиса – щедрость (*generosity*) требует порождения (*genesis*) хотя бы в качестве своего минимального условия. В рамках онтологии щедрости, мы должны постулировать источник жизни, даже если этот источник является причиной или порождением самого себя, даже если генезис остается имманентным самому себе. Кроме того, существует навязчивая проблема телеологии. Постулирование истока жизни с необходимостью требует постулирования и ее конца или цели, для того чтобы оценить и оправдать внутренне присущую ей организацию; порядок требует завершения. Это является истиной, даже если поставленная цель является бесконечным процессом становления. Постулирование истока и конца увязано с необходимостью признать минимальное причинное различие между истоком и концом, и это условие сохраняется, даже если допустить имманентную связь между истоком и концом, где исток и конец сохраняются в своего рода тавтологии.

В результате полученная в наследство от немецкого идеализма онтология щедрости выглядит как скомпрометированное кантианство, которое, с одной стороны, полностью удовлетворяет требованиям кантовской модели, а с другой – заявляет, что освободило кантианство от присущих ему антиномий. С точки зрения понятия жизни онтология щедрости должна примириться с истоком, который является причиной самого себя, процессом, который является своей собственной целью, и имманентным различием между сущностью и существованием. Идеалистическое решение абсолютной Жизни в итоге напоминает уроборос – раскол, разделение, ставшее непрерывным; надо только, чтобы оно схватило себя за хвост и воспроизвелось (*recapitulated*) на более высоком уровне.

Таким образом, в посткантианском идеализме мы видим понятие жизни, вынесенное за пределы региональных дискурсов натурфилософии настолько, что оно может служить континуумом, ликвидирующим кантовскую пропасть между феноменами и ноуменами. Но

это выдвигает требование мыслить не то или иное конкретное живое существо, а самую Абсолютную Жизнь, которая несводима к потокам и течениям жизни, как мы ее знаем, но и неотделима от них. Идеализм претендует на то, чтобы предложить понятие Абсолютной Жизни, используя онтологию щедрости, в которой Жизнь обусловлена утвердительностью и позитивностью своего сверхприсутствия. Абсолютная Жизнь, таким образом, сверхприсутствует различными способами – как генезис или как данность. Отметим также, что эти два пути – генезис и данность – образуют два главных направления, по которым развивается современная биофилософия, где Жизнь-как-генезис лежит в основе виталистской онтологии Анри Бергсона, Альфреда Норта Уайтхела и Жюль Делёза, а Жизнь-как-данность лежит в основе феноменологического подхода таких мыслителей, как Эдмунд Гуссерль, Жан-Люк Марион и Мишель Анри<sup>153</sup>.

\*\*\*

**Об асценсионизме<sup>\*</sup>.** Каким образом онтология щедрости пытается разрешить проблему, поставленную Кантом, – непреодолимый раскол между Жизнью и живым? Выражаясь просто, идеалистическая философия Фихте, Гегеля и Шеллинга пытается развить и возвысить понятие жизни до такой степени, что «жизнь» становится тождественной природе, миру и даже самому бытию. Другими словами, жизнь для этих мыслителей не может быть сведена к ее биологическим, антропологическим и зоологическим определениям. Жизнь также не является исключительно субъективным опытом, получаемым человеком в ходе своей жизни (то есть жизненным опытом). В философии после Канта понятие жизни колеблется между этими региональными понятиями (науки о жизни, жизненный опыт) и более фундаментальным понятием абсолютной Жизни. Жизнь возвышается и расширяется за пределы человека, природы и даже божественного. Мы можем назвать этот вид мышления асценсионизмом, поскольку он обозначает процесс, посредством которого понятие жизни возвышается до статуса метафизического начала. Асценционистское мышление имеет две разновидности, существующие и по сей день.

\* Образовано от лат. *ascensio* – вознесение, напр. *Ascensio Domini* – Вознесение Господне.

Первая форма асценсионизма утверждает, что мир – живой. Под этим понимается процесс, посредством которого конкретное восходит к абстрактному. Таким образом, конкретное понятие жизни, как оно определено натурфилософией или науками о жизни, возвышается и расширяется, чтобы охватить собой весь мир как он есть сам по себе. Мы начинаем с индивидуального живого организма и масштабируем его до планетарного уровня. В истории философии анимизм, панпсихизм и отдельные направления феноменологии являются примерами этой первой формы асценсионизма. В науке широко известным примером может служить гипотеза Геи\*, а также отдельные аспекты глубинной экологии\*\*.

Вторая форма асценсионизма утверждает, что *жизнь есть мир*. Это практически то же самое, что и первая разновидность, но вывернутая наизнанку. Здесь мы видим возвышение жизни как привилегированную манифестацию метафизического начала, взятого или как время и темпоральность, форма и причинность, или как понятия становления, процесса и имманентности. В философии примерами второго вида асценсионизма могут служить витализм, механицизм и пантеизм. В науке в качестве примеров можно привести биологию сложных систем и системную биологию.

Обе формы асценсионизма уже присутствуют в посткантианской философии. В действительности они подразумевают друг друга. Например, замечания Гегеля об органической «жизни Абсолюта» в «Феноменологии духа» связаны с его изучением живых организмов в «Философии природы». Сам Кант прибегает к асценционистскому мышлению, когда, к примеру, утверждает, что принцип порядка в мире необходимо искать в «аналогии Жизни», где жизнь служит моделью для упорядоченного, целенаправленного характера мира в целом.

- \* Гипотеза о том, что между живой материей и планетой существует взаимосвязь, в результате чего Земля является «суперорганизмом», саморегулирующейся системой, способной поддерживать комфортный климат и химический состав для населяющих ее организмов. Выдвинута в начале 1960-х годов британским химиком и экологом Джеймсом Лавлоком.
- \*\* Философское направление, которое утверждает внутреннюю самоценность биологической жизни, безотносительно суждений о ее полезности для человека. Термин, предложенный норвежским философом Арне Нессом в 1973 году. Несс утверждает, что с экологической точки зрения право любых форм жизни на жизнь является универсальным правом, которое не подлежит измерению и оценке. Каждый вид живых существ, имеет столько же прав на жизнь и развитие, сколько и любой другой.

Онтология щедрости, выраженная посредством асценционистского мышления, не лишена собственных ограничений. Главное из них – это то, что применительно к понятию жизни (неважно, рассматривается ли она с точки зрения генезиса или же данности) такое мышление использует аффирмативную онтологию. И поскольку понятие жизни является подлинным априори онтологии щедрости, в отдельных случаях это приводит к тому, что оно становится также и моральным принципом – жизнь есть благо именно потому, что она плодородна, изобильна, щедра и изливается за собственные границы. Мы должны верить в жизнь, нестись в ее потоке и т. п. И мы, как человеческие существа, становимся жертвами сомнительной романтики изобильного потока и течения жизни, приходя в итоге к лирическому и приносящему облегчение антропоморфизму Абсолюта. В этой пьянящей смеси хиппарской аффектации и теории хаоса человек, способный знать все и быть всем, расширяется настолько, что заслоняет собой сам мир, заключая все не-человеческое в свои объятия.

Встает вопрос, есть ли какая-нибудь альтернатива онтологии щедрости и ее асценционистскому мышлению, – такой форме мышления, где «жизнь» всегда есть «жизнь-для-нас» как человеческих существ. Возможно, стоит покончить с понятием жизни? Можем ли мы иметь что-то вроде негативной онтологии жизни, онтологии жизни как, попросту говоря, ничто?

\*\*\*

*Антагонизмы Шопенгауэра.* Вопрос, таким образом, в том, существует ли посткантианский ответ, который не прибегает к онтологии щедрости. Это влечет за собой еще один вопрос: откажется ли этот посткантианский ответ искать убежища в обновленном понятии бытия? Когда жизнь мыслится как жизнь-в-себе, мы, по-видимому, оказываемся на развилке: либо обратиться к схеме бытие/сущее или к схеме бытие/становление. Но, возможно, есть и иной подход, пусть и со своими ограничениями, согласно которому жизнь-в-себе мыслилась бы меонтологически, как «ничто». Наглядный пример такого подхода можно найти в сочинениях Артура Шопенгауэра.

Хорошо известно, какие чувства испытывал Шопенгауэр по отношению к представителям немецкого идеализма. Он их презирал<sup>154</sup>.

Некоторые страницы «Мира как воли и представления» выдают глубокую личную неприязнь автора по отношению к Фихте, Шеллингу и, прежде всего, Гегелю. Для них Шопенгауэр находит самые язвительные слова:

...величайший вред, какой принесла местами тёмная манера изложения Канта, заключается в том... [что] бессмыслица скоро начала прятаться за темноту изложения. Фихте первым ухватился за эту новую привилегию и широко ею воспользовался; Шеллинг действовал по меньшей мере наравне с ним, а голодное стадо бездарных и бесчестных писак вскоре превзошло их обоих. Но величайшую наглость в фабрикации голой бессмыслицы и в нагромождении диких и пустых словосплетений, которые раньше можно было услышать только в домах для умалишенных, мы встречаем у Гегеля; в его руках она сделалась орудием самого грубого одурачивания публики и сопровождалась таким успехом, который покажется баснословным потомству и останется вечным памятником немецкой глупости<sup>155</sup>.

Метафизические тирады, подобные этой, встречаются во многих сочинениях Шопенгауэра, и в его ворчливых отповедах можно найти даже определенное очарование. Действительно, для многих читателей «темная манера изложения» и «грубое одурачивание публики» стали расхожим определением всей философии. Разумеется, Шопенгауэр и сам не избежал греха «темной манеры изложения», что наглядно подтверждается его частым использованием таких терминов как *qualitas occulta* [скрытые качества – лат.] и *principium individuationis* [принцип индивидуации – лат.].

Несмотря на это, сочинения Шопенгауэра характеризуются ясностью слога и «несвоевременные» последователи Шопенгауэра, как, например Ницше, несомненно, вдохновлялись его манерой изложения. Не так быстро, – саркастически замечает Шопенгауэр, – мы даже не приступили к решению проблемы, поставленной кантовскими антиномиями. В начале «Мира как воли и представления» Шопенгауэр начисто разделяется с посткантианским догматизмом и возвращается к [исходной] кантовской проблематике – разделению на феномены и ноумены. Шопенгауэр считает «главной заслугой Канта то, что он отличил явление от вещи в себе, объявил весь наш видимый мир явлением и потому отказал его законам в какой бы то ни было применимости за пределами явления». Это, как отмечает Шопенгауэр,

эр, является допустимым ограничением для нашего метафизического мышления. Но почему мы должны на нем остановиться? Как пишет Шопенгауэр, «удивительно, как он [Кант] не вывел этого чисто относительного существования мира явлений из простой, столь доступной и столь неопровержимой истины: „Нет объекта без субъекта“». Если бы Кант продвинул свою философию на несколько шагов вперед, он бы пришел к подобному пониманию, поскольку объект «дан всегда только в отношении к субъекту: как то, что зависит от последнего и им обуславливается, как то, что представляет собой поэтому только явление, существующее не само по себе и не безусловно»<sup>156</sup>. Хотя и недостижимые, ноумены остаются связаны, или скоррелированы, с феноменами, причем первые стремятся во все возрастающей степени быть включенными в состав последних. Если пойти чуть-чуть дальше, то мы приходим к чему-то похожему на идеализм с его метафизическим континуумом между феноменами и ноуменами, а также обещанием с его помощью ликвидировать раскол между ними.

Согласно Шопенгауэру, идеализм может преодолеть этот раскол только лишь за счет одной из сторон, а именно ноуменов, прибегнув ради заполнения образовавшегося пробела к феноменологическому монизму. «Все [предшествовавшие философы] исходили либо из объекта, либо из субъекта и таким образом старались объяснить один из другого, опираясь при этом на закон основания»<sup>157</sup>. Идеализм пытается мыслить континуум между феноменами и ноуменами, который не сводится ни к первому, ни ко второму. Но, что в действительности получается, по мнению Шопенгауэра, так это допущение частичного взгляда (либо субъективного, либо объективного) и универсализация его в Абсолюте.

Что в таком случае предлагает Шопенгауэр? Необходимо пересмотреть не только кантовские рамки, но и основополагающие допущения идеалистического ответа Канту. Для Шопенгауэра в числе первых предпосылок, которые требуют пересмотра, находится закон достаточного основания. Для философа, стоящего на позиции пессимизма, утверждение, что «все, что существует, должно иметь свое основание» не может быть принято как данность. Но это оставляет открытым слишком многое – возможно, даже слишком многое. Что если нет никакого основания для существования мира, ни как феноменов, ни как ноуменов? Что если мир-в-себе лишен какого-либо порядка, не говоря



уже о том, что он упорядочен лишь «для нас»? Что если мир-как-он-есть, не говоря уже о мире-в-себе, непостижим и лишен интеллибельности не в каком-либо относительном, а в абсолютном смысле? Раз мы расстались с законом достаточного основания, что остается за исключением философии, которая может быть только не-философией? Может показаться, что оба пути остаются открытыми – материализм или идеализм, нигилизм или мистицизм, твердые факты и мир иной, «есть то, что есть» и «есть что-то большее...». Как мы увидим, для Шопенгауэра пессимизм – это единственный жизнеспособный философский ответ на отказ от закона достаточного основания.

Шопенгауэр отвергает идеалистический ответ на кантовский раскол на феномены-ноумены, считая его недостаточным. Вместо этого он предлагает простой ход – переосмыслить кантовский раскол таким образом, чтобы допустить возможность его устранения. Прежде всего, есть мир как совокупность феноменов: «Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно отмечено печатью этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта»<sup>158</sup>. Это включает субъект-объектную корреляцию, так же как и более тонкое различие, которое позже сделает Шопенгауэр между представлением и объектом представления, оба из которых принадлежат миру феноменов. Скажем просто: «Мир есть мое представление».

С другой стороны, имеется мир как совокупность ноуменов, который является чистым пределом, одновременно и обуславливающим мышление, и остающимся для него недоступным, – «нечто такое, чему никогда нельзя найти основания, указать дальнейшую причину, чего нельзя объяснить»<sup>159</sup>. Понятие ноумена может быть лишь апофатическим понятием. Шопенгауэр здесь вступает на опасный путь, потому что любая попытка концептуализировать ноуменальный мир обречена с самого начала. Это никогда, впрочем, не отпугивало философов-ворчуна. Проблема состоит в том, как одновременно мыслить и недоступность, и имманентность мира как совокупности ноуменов, и Шопенгауэр, изловчившись, делает это с помощью понятия ничтожности/пустотности, которое не отделено полностью от феноменального мира. Чтобы обнаружить это понятие, не нужно витать в бесконечном космосе или погружаться в недра Духа. В «Мире как воля и представление» Шопенгауэр находит это понятие в обычной материальности тела: «Это объясняется тем, что каждому вещь в себе известна

непосредственно, поскольку она является его собственным телом, поскольку же она объективируется в других предметах созерцания, она известна каждому лишь опосредствованно»<sup>160</sup>. В результате [мы имеем] странный имманентизм ноуменов: корреляция субъекта и объекта, которая конституирует феномены, есть мир, рассматриваемый как представление (*Vorstellung*), а то, что абсолютно недоступно для мира-как-представления, но что также и нераздельно с ним, — это мир, рассматриваемый как воля (*Wille*). «[Мир], с одной стороны, всецело есть представление, а с другой стороны, всецело есть воля»<sup>161</sup>.

\*\*\*

*Шопенгауэр и отрицание жизни.* Как и его современники-идеалисты Шопенгауэр согласен с тем, что «величайшей заслугой Канта является различение явления и вещи в себе»<sup>162</sup>. И подобно своим современникам Шопенгауэр рассматривает это разделение как то, что требуется преодолеть. Но если идеалисты, чтобы заделать эту брешь, прибегли к онтологии щедрости, то Шопенгауэр избрал другой подход. Вместо допущения Абсолютной Жизни, основанной на принципе самодостаточности и обусловленной онтологией сверхприсутствия, Шопенгауэр выбил почву из-под ног онтологии щедрости. В результате ничего не осталось. Ни переполняющей жизненной силы, ни пантеистического становления, ни имманентного начала жизни, пронизывающего все Творение. Одно лишь ничто. Но ничто, разумеется, никогда не является простым; оно также есть ничтожность, или пустотность, или пустота, и оно очень быстро становится парадоксальными и загадочным нечто. Хотя Шопенгауэр и не разрешает кантовскую проблематику окончательно, он показывает, каким образом можно помыслить эту проблему иначе.

Шопенгауэр сталкивается с новой проблемой: как преодолеть кантовский раскол на феномены и ноумены, не основываясь на онтологии щедрости. Можно сказать еще короче: как помыслить «жизнь» так, чтобы она не определялась своим сверхприсутствием (то есть щедростью, генезисом и данностью); как помыслить жизнь в терминах отрицания. Разумеется, нам бы не хотелось возвращаться к метафизике жизни Аристотеля и Аквината, где жизнь приобретает качество чистого бытия, которое выражается понятием «души». Но Шопенгауэр

также скептически настроен и по отношению к распыленному в идеалистических понятиях Абсолюта теизму, где Абсолютная Жизнь всегда истекает и выплескивается, достигая зачастую своей кульминации в высотах человеческой жизни. Шопенгауэр саркастически замечает: «Оптимизм изображает нам жизнь в виде какого-то подарка, между тем как со всей очевидностью ясно, что если бы нам заранее показали и дали попробовать этот подарок, то всякий с благодарностью отказался бы от него»<sup>163</sup>.

Шопенгауэру остается одно: рассмотреть ту роль, которую отрицание играет по отношению к любой онтологии жизни, особенно той, которая пытается преодолеть кантовский раскол на феномены и нумены. Жизнь, таким образом, не только не подчиняется метафизике присутствия (как у Канта), но и оказывается несовместимой с бесконечным сверхприсутствием щедрости (как в идеализме). В противовес онтологии щедрости, которая постулирует жизнь как всегда утвердительную, Шопенгауэр выдвигает негативную онтологию, в которой жизнь парадоксальным образом находит свое основание в ничтожности (возможно, она «недоприсутствует»). Шопенгауэр обозначает взаимосвязь между отрицанием и жизнью выразительным термином Воли-к-Жизни (*Wille zum Leben*):

Так как воля – это вещь в себе, внутреннее содержание, существо мира, а жизнь, видимый мир, явление – только зеркало воли, то мир так же неразлучно должен сопровождать волю, как тень – свое тело; и если есть воля, то будет и жизнь, мир. Таким образом, за волей к жизни обеспечена жизнь...<sup>164</sup>

Шопенгауэровское понятие Воли-к-Жизни является ответом на старую дилемму, касающуюся онтологии жизни. Она обнаруживается у Аристотеля, а затем в натурфилософии, прежде чем получить свою формулировку у Канта. Мы видели, как в немецком идеализме она проявляется в онтологии щедрости и своем утвердительном сверхприсутствии. Проще говоря, дилемма состоит в том, как выразить понятие жизни-в-себе, которое охватывает все возможные случаи живого. Чтобы избежать наивной эпистемологической классификации и риторических игр номинализма, необходимо найти такое понятие жизни, которое сразу и является синонимом для живого, и должно быть трансцендентно отделено от него.

Таким образом, с помощью Воли-к-Жизни Шопенгауэр пытается преодолеть кантовский разрыв, утверждая субтрактивную непрерывность, – непрерывность парадоксальным образом обусловленную отрицанием. В то же самое время процитированные выше фрагменты требуют определенных пояснений, поскольку прежде чем прийти к понятию Воли-к-Жизни Шопенгауэр должен был сделать серию шагов (шагов, которые многие из его критиков считали ошибочными или недопустимыми). С учетом этого мы кратко рассмотрим три аспекта Воли-к-Жизни, как они представлены Шопенгауэром в «Мире как воле и представлении».

\*\*\*

**Загадка жизни.** В начале «Мира как воли и представления» Шопенгауэр переосмысляет кантовскую проблематику посредством рассмотрения живого тела. Его не интересует «тело» ни в физическом смысле, поскольку это может привести его к механицизму или атомизму, ни в биологическом смысле, поскольку это может привести его к натурфилософии. Напротив, тело для Шопенгауэра является чем-то вроде кристаллизации абстрактной анонимности, «волей», которая одновременно является энергией и стремлением, но не имеет ни истока, ни завершения и не ведет ни к какой цели. Тело для нас как субъектов – это и самое близкое, и самое далекое одновременно. Мы являемся телами, и мы обладаем телами<sup>165</sup>. Для Шопенгауэра это просто два способа познания тела – непосредственно, в качестве живого субъекта, созвучного живому телу, и опосредованно, в качестве субъекта, относящегося к телу как к объекту или осмысляющего его как объект. Оба эти способа находятся в области феноменального мира, как его описывает Кант.

Но во втором томе «Мира как воли и представления» Шопенгауэр, следуя за Кантом, делает следующий шаг. Если тело как одновременно субъект и объект находится в феноменальном мире (как представление), тогда чем может быть живое тело как «вещь-в-себе»? Если имеются феномены жизни, существует ли также и ноумен жизни, жизнь-в-себе? С одной стороны, такая ноуменальная жизнь не может быть чем-то совершенно отличным от жизни феноменальной, поскольку тогда не будет никакой точки соприкосновения между феноменами и ноуменами (это является необходимой логической предпосыл-

кой у Канта). С другой стороны, эта ноуменальная жизнь должна удерживать минимальную эквивокальность по отношению к феноменальной жизни, иначе мы просто возвращаемся обратно в феноменальную область субъект-объектных отношений.

Отсюда и шопенгауэровская загадка жизни: что есть то, посредством чего жизнь является в одно и то же время самым близким, и самым далеким, самым знакомым и самым странным? Как пишет Шопенгауэр, «субъекту познания, выступающему как индивид, дано слово разгадки, и это слово – воля»<sup>166</sup>. Воля, согласно Шопенгауэру, есть то, что является общим у субъекта и объекта, но не сводима ни к одному из них. Воля никогда не присутствует сама по себе, ни как субъективный опыт, ни как объективное знание; она с необходимостью всегда остается негативной манифестацией. Более того, Шопенгауэр будет развивать эту мысль дальше, предположив, что «все тело есть не что иное, как объективированная, то есть ставшая представлением, воля»<sup>167</sup>. И еще: «мое тело и моя воля – это одно и то же... или: мое тело есть объектность моей воли»<sup>168</sup>.

На загадку «Что является и самым близким, и самым далеким?» Шопенгауэр отвечает: «Это Воля, то, что полностью имманентно и все же совершенно недоступно». Как видим, первый шаг Шопенгауэра состоит в переосмыслении кантовской проблематики в свете новых терминов: для кантовских феноменов он использует термин «представление», а для кантовских ноуменов – термин «воля». Его следующий шаг заключается в описании живого тела или, точнее, жизни как точки связи ( *nexus* ), в которой Воля и Представление встречаются. Ответ Шопенгауэра гласит, что для каждого случая мира, взятого как Представление, имеется мир как Воля и для каждого случая жизни как Представления (будь это субъект или объект) имеется соотносимая с ней Воля-к-Жизни:

Воля сама по себе бессознательна и представляет собой лишь слепой, неудержимый порыв, – такой она проявляется еще в неорганической и растительной природе... так как то, чего хочет воля, всегда есть жизнь (потому что именно в ее образе является для представления это желание), то все равно, сказать ли просто «воля» или «воля к жизни»: последнее – только плеоназм<sup>169</sup>.

Понятно, что жизнь характеризуется дуальностью в области Представления: субъективный опыт жизни существует наравне с научным зна-

нием о живом и оба относятся к миру как Представлению, или феноменам. Противоречивый ход Шопенгауэра состоит в утверждении, что имеется жизнь по ту сторону и отдельно от мира как Представления, что существует жизнь, которая остается недоступной для феномена жизни, и этот горизонт обозначается термином «воля-к-жизни».

\*\*\*

*Жизнь, отрицающая жизнь.* С этой точки зрения проблема выглядит так, что Шопенгауэр лишь возвысил понятие жизни, выведя его за пределы онтологии в область немислимых ноуменов. Часть загадки по-прежнему остается без ответа: как то, что является ближайшим, в то же самое время есть и самое дальнее? Поэтому особую важность приобретает роль отрицания в Воле-к-Жизни.

Шопенгауэр отмечает, что Воля, не будучи просто статичной, трансцендентной категорией бытия, является динамическим, непрерывным началом, во многом соответствующим идеалистическому понятию Абсолюта. Однако, как мы видели, Шопенгауэр дистанцируется от идеализма, выступая против выдвигаемой им онтологии щедрости<sup>170</sup>. Шопенгауэр уточняет, что «мы повсюду видим в природе соперничество, борьбу, непостоянство победы, и... в этом заключается свойственное воле раздвоение в себе самой»<sup>171</sup>. Шопенгауэр приводит множество научных примеров, которые выглядят как сцены из фильмов о монстрах: насекомые, откладывающие яйца в тела других насекомых, для которых рождение означает смерть; интернализируемое отношение хищник-добыча у полипа; муравей, чья голова и туловище сражаются друг с другом, если он рассечен надвое; инвазионные виды, такие как дикий виноград, который так сильно оплетает стволы и ветви гигантских дубов, что в итоге дерево задыхается\*. Его примеры

\* Ср.: «И ту же борьбу, то же порабощение мы встречаем и на низших ступенях объектности воли. Многие насекомые (особенно ихневмоны) кладут свои яйца на кожу и даже в тело личинок других насекомых, медленное уничтожение которых – первое дело выползающего потомства. Молодой полип, вырастающий в форме ветви из старого полипа и впоследствии отделяющийся от него, еще сидя на нем, уже борется с ним из-за добычи, так что один вырывает ее изо рта у другого... Но самый яркий пример в этом отношении представляет австралийский муравей-бульдог (*bulldog-ant*): если его разрезать, начинается борьба между отдельными частями – головой и хвостом; первая нападает своими челюстями, а последний храбро отражает ее своими уколами; борьба обыкновен-

жизни, определяемой отрицанием жизни, продолжают, восходя к космическому отрицанию в черных дырах и нисходя до полного химического распада материи при разложении трупов.

И все же Шопенгауэр – это не Гоббс и не Дарвин; он делает акцент не на универсальном характере борьбы, а на ее значении для онтологии жизни. Если Воля есть поток или непрерывность, то, согласно Шопенгауэру, она приводится в движение отрицанием, то есть негативным потоком, негативной непрерывностью. Воля утверждает себя через противоречия, противопоставления, вычитания, и ее предел – это самоотрицание жизни, посредством самой жизни. Таким образом, «воля к жизни всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей, и, наконец, род человеческий в своей победе над всеми другими видит в природе фабрикат для своего потребления»<sup>172</sup>.

Согласно Шопенгауэру, внутри Воли имеется «внутренний антагонизм», который обнаруживается и на уровне отдельного живого существа, и в царстве неорганической природы, и далее вплоть до космической жизни. Воля-к-жизни приводится в движение процессом «жизни, отрицающей жизнь», от неорганической [природы] к органической и дальше за ее пределы.

\*\*\*

**Космический пессимизм.** Возможно, самым важным прозрением Шопенгауэра при рассмотрении внутреннего антагонизма Воли-к-Жизни было обнаружение ее предельно нечеловеческого характера. Шопенгауэр отбрасывает кантовское разделение на феномены и ноумены, предположив, что все утверждения относительно ноуменов неизбежно скомпрометированы понятиями, которые извлечены тем или иным способом из области феноменов. Именно здесь Шопенгауэр наносит прямой ответный удар скрытому антропоцентризму в посткантиан-

но продолжается около получаса, пока части не замрут или пока их не отташат другие муравьи. <...> На берегах Миссури встречаются иногда могучие дубы, которые до такой степени обвиты и скованы по стволу и всем сучьям колоссальной лозой дикого винограда, что как бы задыхаются под нею и обречены на увядание» (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление : Том первый / пер. с нем. Ю. Айхенвальда // Собрание сочинений : В 6 т. М. : Терра : Республика, 1999–2001. Т. 1. С. 137).

ском идеализме. Точно так же как область ноуменов не существует для феноменов, воля-к-жизни совершенно безразлична к любому понятию жизни, будь она «для нас» или «в себе». В воле-к-жизни «на этой низшей ступени мы видим, что воля проявляется как слепое влечение, как тёмный, глухой порыв, далекий от всякой непосредственной познаваемости»<sup>173</sup>.

Заявляя подобное, Шопенгауэр фактически выдвигает два отдельных тезиса. Первый связан с законом достаточного основания и его критическим разбором, предпринятым Шопенгауэром. Поскольку Воля-к-Жизни является столь же ноуменальной, сколь и феноменальной, все утверждения, касающиеся ее причинности, ее телеологии, ее связи с пространством и временем, ее логической связности или умопостигаемости, могут применяться только в пределах области феноменов. В этом смысле «воля как вещь в себе лежит вне сферы закона основания во всех его видах, и она поэтому совершенно безосновна, хотя каждое из ее проявлений непременно подчинено закону основания»<sup>174</sup>. Шопенгауэр допускает, что всегда есть возможность воссоздать любое утверждение о Воле (как и все утверждения о ней сразу) в рамках феноменальной сферы, и это воссоздание даст возможность выразить то, что является невыразимым, помыслить то, что является невысказанным. Но в случае такого парадоксального режима [рассмотрения] всегда подразумевается нечто, что в самом себе не имеет достаточно основания или, если и имеет, то лишь как отрицание достаточного основания. Мы можем даже сказать, что по своей сути шопенгауэровское понятие Воли-к-Жизни в конечном итоге указывает на закон *недостаточного* основания.

Поскольку Воля-к-Жизни, взятая сама по себе, не подчиняется закону достаточного основания и находится вне области феноменов, она совершенно не нуждается в антропоцентрическом тщеславии, по крайней мере в утверждениях, что жизнь существует «для нас» как человеческих существ или что она достигает своей вершины в человеческой жизни. Подобно своим современникам в Германии, Шопенгауэр постулирует принцип непрерывности, который способен устранить кантовское разделение на феномены и ноумены, но в отличие от них, он отказывается признать за человеком или за человеческой точкой зрения какой-либо приоритет в отношении этого принципа. Разумеется, Шопенгауэр с готовностью признает существование гра-



даций и дифференциаций в природном мире. Однако все они пронизываются безразличной и неустранимой Волей-к-Жизни. «Ибо во всем мире объективируется одна и та же воля: она не знает времени, так как эта форма закона основания относится не к ней и не к ее изначальной объектности – идеям, а лишь к тому способу, каким они познаются преходящими индивидами...»<sup>175</sup>

Даже несмотря на то, что она рассматривается Шопенгауэром иерархически, воля-к-жизни повсеместно в мире утверждает космическое безразличие. Шопенгауэр зашел даже так далеко, что заявил, что это придает человеческой жизни особый трагикомический характер: «Жизнь каждого отдельного лица, взятая в общем и целом, в ее самых существенных очертаниях, всегда представляет собой трагедию; но в своих деталях она имеет характер комедии»<sup>176</sup>.

Для Шопенгауэра единственным жизнеспособным философским ответом на такие предельно нечеловеческие условия является пессимизм. Именно благодаря своему пессимизму Шопенгауэр широко известен (и часто отвергаем). Проблема в том, что пессимизм Шопенгауэра нередко понимается применительно к человеческой жизни, поскольку только человек чувствует бессмысленность мира и его страдания. Верно, что пессимизм Шопенгауэра связан с взглядом на жизнь как на «неизлечимую болезнь и бесконечные страдания», нескончаемый круг страданий и скуки. Но это верно только из перспективы отдельного живого субъекта, по отношению к которому, согласно Шопенгауэру, мир-в-себе безразличен. Как выразительно замечает Шопенгауэр, каждое проявление Воли-к-Жизни дублируется Безволием (*Willenlosigkeit*), каждое восприятие мира-для-нас дублируется миром-без-нас. Пессимизм у Шопенгауэра – это не индивидуальная, личная позиция (*attitude*). Пессимизм носит у него космический характер; это безличная позиция.

Безразличие Воли-к-Жизни простирается от микроуровня до макроуровня:

Таким образом, каждый в этом двойном смысле сам представляет собою весь мир, микрокосм, и полностью и всецело находит в себе самом обе стороны мира. И то, что он познает как свою сущность, исчерпывает и сущность всего мира, макрокосма; мир так же, как и он сам, есть всецело воля и всецело представление, и больше нет ничего<sup>177</sup>.

Отрицание таинственным образом пронизывает шопенгауэровское понятие Воли-к-Жизни. Обращение к Воли-к-Жизни как к «ничто» или «ничтожности» повсеместно присутствует в сочинениях Шопенгауэра. Разумеется, Шопенгауэр испытал влияние классических текстов буддийской мысли, с которыми был знаком<sup>178</sup>. Как мы уже отметили, этот вид космического пессимизма находится в оппозиции к онтологии щедрости в посткантианском идеализме с ее акцентом на сверхприсутствии, текучести и становлении Абсолюта. В ответ на кантовское разделение на жизнь и живое – и в отличие от посткантианской онтологии щедрости – Шопенгауэр выбирает негативную онтологию жизни.

Однако формулировка «жизнь есть „ничто“» может иметь несколько значений. Загадочный последний раздел первого тома «Мира как воли и представления» раскрывает некоторые из них. Здесь Шопенгауэр использует кантовское различие между двумя видами ничто: *nihil privativum*, или привативное ничто, и *nihil negativum*, или негативное ничто. Первое определяется отсутствием чего-либо (например, тень как отсутствие света, смерть как отсутствие жизни). Для Шопенгауэра мир как ничто в привативном смысле – как взаимодействие между Представлением и Волей, мир с его субъектно-объектными отношениями, равно как и нескончаемыми страданиями и скукой – является преходящим и эфемерным. В отличие от этого, безразличная Воля-к-Жизни пронизывает собой все [в мире], оставаясь недоступной и «ничем».

Проблема заключается в том, что в лучшем случае, мы имеем ограниченный и непрямой доступ к миру как *nihil privativum* и «пока мы сами представляем собой волю к жизни, это последнее может познаваться и обозначаться нами только отрицательно...»<sup>179</sup>. Для Шопенгауэра сам факт, что нет никакого выхода за пределы мира *nihil privativum*, подсказывает дальнейшее отрицание, которое носит характер не относительной, а абсолютной ничтожности. Как он пишет, «в противоположность этому *nihil privativo* установили *nihil negativum*, которое будто бы есть во всех отношениях *ничто*». Но это не простая противоположность, поскольку «абсолютное ничто, действительное *nihil negativum*, просто немыслимо» и, в конце концов, «всегда оказывается опять-таки лишь *nihil privativum*»<sup>180</sup>.

Кажется, что к этому больше нечего добавить. Это как если бы философия в итоге пришла к собственному самоотрицанию, к требова-

нию Витгенштейна молчать о том, о чем невозможно говорить. То, что «Мир как воля и представление» завершается загадочным утверждением жизни как ничтожности, обозначает границы негативной онтологии Шопенгауэра. С одной стороны, Воля-к-Жизни есть ничтожность, потому что, будучи взята как взаимодействие между Жизнью и живым, Воля-к-Жизни сама по себе никогда не является чем-то в утвердительном или позитивном смысле. Но Шопенгауэр считает, что Воля-к-Жизни есть ничтожность еще по одной причине: сама по себе Воля-к-Жизни указывает на то, что никогда себя не проявляет, что никогда не является объективацией Воли, что никогда не есть Воля для Представления. Наряду с относительной ничтожностью *nihil privativum* имеется абсолютная ничтожность (*absolutes Nichts*) *nihil negativum*. Хотя Шопенгауэр и находится в оппозиции к посткантианским идеалистам, он един с ними в принятии понятия Абсолюта, пусть и парадоксальным образом укорененного в ничтожности. Его вклад состоит в том, что он помыслил Абсолют, не прибегая к помощи онтологии щедрости и к ее чрезмерному обращению к романтическим понятиям Жизни, Природы и человека. Именно по этой причине Шопенгауэр мог завершить «Мир как воля и представление» утверждением, что «наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями – ничто»<sup>181</sup>.

\*\*\*

**Философский думкор**<sup>\*</sup>. Все это приводит к обманчиво простому вопросу: есть ли у пессимистов этика? Если да, то ожидают ли они всегда худшего исхода, даже в случае благонамеренных действий? Можно ли считать последовательных пессимистов лишенными этики в том смысле, что они неспособны на какие-либо результативные действия? Проблема в том, что пессимисты по-прежнему *совершают* поступки, даже если все они сводятся к сетованиям. Это *double bind*<sup>\*\*</sup> пессими-

\* Англ. *doomcore* – музыкальное направление, разновидность хардкор-техно. Музыка в стиле думкор характеризуется медленным темпом (130–160 ударов в минуту в отличие от 300 ударов в минуту и выше, характерных для хардкор-техно), относительной минималистичностью и мрачной атмосферой.

\*\* Даблбайнд – «двойной приказ», «двойное послание», «двойной сигнал», «двойная связь», «двойной капкан» и т. д. Термин англо-американского ученого Г. Бейтсона, обозначающий ситуацию, в рамках которой субъект получает взаимно противоположные указания разного логического или коммуникативного типа.

стической этики – решение без действенности, действие без убежденности, постоянное чувство, что в конечном итоге все обернется к худшему, все окажется напрасным.

В качестве примера подобного взгляда часто цитируют написанную в XVIII веке сатирическую повесть Вольтера «Кандид, или Оптимизм». Кандид, впечатлительный молодой человек, который ведет беззаботный образ жизни, воспитан своим учителем Панглоссом в соответствии с просвещенческими ценностями разумной самодостаточности. Кандид твердо придерживается панглоссовского девиза, что все, что случается, случается к лучшему, поскольку мы живем в лучшем из возможных миров. Но когда Кандид вступает во взрослую жизнь, он раз за разом сталкивается с ситуациями, которые противоречат этому взгляду, пока не осознает, что придерживаться и дальше утверждения, что все происходит к лучшему, просто абсурдно. Повесть заканчивается на том, что утративший иллюзии и растерянный Кандид приходит к солипсистскому выводу, что каждый должен «возделывать свой сад», а вопрос о том, действительно ли наш мир является лучшим из возможных миров, остается открытым<sup>182</sup>.

Но Кандид не только пессимист, он также принадлежит к бродячей банде благодетелей европейского Просвещения. Другими словами, несмотря на то, что он становится все более и более разочарованным, он все равно следует выбранному курсу. Он не бросает культуру, частью которой является, не запирается в пустынной пещере и не наслаждается своим одиночеством, занимаясь написанием экзистенциалистских рассуждений о достоинствах самоубийства. Разумеется, для этого есть сугубо практическое соображение: кому пожаловаться, если он один? К тому же никто не хочет слушать эти жалобы. В определенном смысле растущее смятение Кандида, наряду с абсурдным оптимизмом Панглосса, являются вызовами, брошенными этическому взгляду на мир, в рамках которого разворачивается повествование Вольтера. Суть этого взгляда в том, что существует добро и зло, что между ними можно провести различие, что поступки должны быть моральными и иметь моральные последствия, что здоровое отношение к любой жизненной перипетии должно быть позитивным и требовать от тебя полной отдачи, что жизнь, которую проживаешь, – «там, снаружи».

На первый взгляд Шопенгауэр – этот архипессимист среди философов – представляет собой аналогичный случай. Если судить по его

довольно неприветливому мировоззрению, то может показаться, что этика столь же необходима для философии, как и самосознание для камня. Действительно, Шопенгауэр часто цитировал, позаимствованную у Спинозы аналогию: если бы камень, брошенный в воздух, имел сознание, он бы вообразил, что движется по воздуху самостоятельно и по своей собственной воле.

До недавнего времени читателям главного сочинения Шопенгауэра – «Мира как воли и представления» – приходилось именно в нем выискивать что-нибудь связанное с этикой пессимизма. То тут, то там в этом сочинении можно было найти утверждения о страданиях мира, о том, что лучше и вовсе не рождаться и т. д. Но этого явно недостаточно для полноценного критического исследования темы<sup>183</sup>. Поэтому следует обратиться к другому произведению Шопенгауэра – к «Двум основным проблемам этики». Оно состоит из двух эссе, написанных Шопенгауэром несколько лет спустя после «Мира как воли и представления». Эссе не только были выстроены на основе этого позднего сочинения, они обнаружили потрясающую лауну в тёмном космическом пессимизме Шопенгауэра: как действовать, как вести себя в мире, лишенном основания или смысла, в мире, созданном безразличной, бесчеловечной «волей»? Если мир безразличен, как следует поступать?

Шопенгауэр издал «Две основные проблемы этики» книгой в 1841 году. Тем не менее оба вошедших в нее текста изначально были написаны для конкурсов. Первый конкурс был объявлен Норвежским королевским научным обществом, куда Шопенгауэр представил эссе «О свободе человеческой воли». Второй конкурс был объявлен Датским королевским научным обществом, для которого Шопенгауэр написал эссе «Об основе морали». К своему удовольствию за первое эссе Шопенгауэр был награжден главной премией.

Однако радость вскоре уступила место разочарованию, связанному со вторым эссе. Шопенгауэр был единственным, кто представил свою работу [на конкурс] и все же Датское королевское общество отказалось присуждать ему приз – или, если на то пошло, вообще обращать на него внимание. Они сделали вид, что его не существует. Подливая масла в огонь, в своем комментарии на сочинение Шопенгауэра, члены Королевского датского общества сослались на «выдающихся философов», таких как Гегель. Можно только представить всю абсурдность этой ситуации для пессимиста из Данцига. Когда Шопен-

гауэр опубликовал оба эссе в 1841 году, он не преминул отметить, что второе эссе «не получило приза» и добавил пространные возражения против оценки его эссе, данной Датским королевским обществом. Он также отпустил язвительные замечания в адрес «соединившихся в заговор для прославления ничтожеств журнальных писак», «наемных профессоров гегельянщины» и самой гегелевской философии как «колоссальной мистификации, которая и у наших потомков будет служить неисчерпаемым материалом для насмешек над нашим временем», а также в адрес немецкого идеализма в целом как «псевдофилософии, расслабляющей все умственные способности».

Если оставить в стороне эти словопрения, то важно отметить, что Шопенгауэр в действительности был заинтересован в написании сочинения по этике, к которому его подтолкнули и объявленный конкурс, и содержание вопросов, на которые надо было дать ответ. Вопросы, заданные обоими организаторами, вызвали у Шопенгауэра возражения, и, я бы сказал, что именно это философское сопротивление делает книгу «Две основные проблемы этики» актуальной сегодня.

В первом эссе вопрос (сформулированный на латыни) звучит следующим образом: «Можно ли свободу человеческой воли доказать из самосознания?» Во втором эссе вопрос был более пространным и запутанным: «Надлежит ли искать источник и основу морали в идее моральности, данной непосредственно в сознании (или совести), и в анализе остальных возникающих из нее основных моральных понятий или же в каком-то ином познавательном принципе?» На оба вопроса Шопенгауэр дает отрицательный ответ. Нет, – отвечает он, – человеческая воля свободна только в той мере, в какой свободно основание человеческой воли, то есть в той мере, в какой свободна основополагающая, абстрактная и не-человеческая Воля. На второй вопрос Шопенгауэр также отвечает «нет». Доходит даже до того, что он ставит под сомнение допущение, что человеческая моральность имеет что-то общее с разумом вообще, предпочитая вместо этого искать основание для моральности в понятии сострадания (*Mitleid*) и в темном восточном понятии человеколюбия (*Menschenliebe*).

В «Мире как воли и представлении» Шопенгауэр сделал попытку радикализировать Канта, представив двоякий взгляд на мир. С одной стороны феноменальный мир явлений, тел, предметов и природы – мир Представления; с другой стороны то, что выступает основанием

для этого феноменального мира, но что само по себе не есть Представление, а вместо этого – анонимный, безразличный, наполненный слепым порывом мир Воли. Шопенгауэр все еще убежден, что, хотя мир как Воля остается недоступным для нас как для человеческих существ в мире Представления, между ними существует связь, в частности в живом теле. Согласно Шопенгауэру, тело и жизнь были тем самым центром схождения Воли в Представлении, недифференцированной Воли в индивидуальной человеческой воле, не-человеческого в человеке.

Казалось бы, это неизбежно должно вести к этической философии, тем не менее в «Мире как воли и представлении» происходит нечто иное. Конечно, это произведение посвящено человеческому миру и человеческой способности осмыслять мир, но в мрачной и заупокойной четвертой книге «Мира как воли и представления» этика отмечается ради мистицизма, восточной философии и загадочной идеи неволения, или Безволия. Если говорить более точно, «Две основные проблемы этики» подчеркивают зазор, существующий в «Мире как воли и представлении»: как соединить безразличный и бесчеловечный мир Воли со «слишком человеческим» миром Представления?

В первом эссе – «О свободе воли» – Шопенгауэр кладет конец давней дискуссии моральной философии о свободе и необходимости. Он выделяет различные виды свободы (физическую, интеллектуальную и нравственную), утверждая, что свобода есть принципиально негативное понятие, отсутствие или ликвидация препятствия для действия. Главная мишень Шопенгауэра – это иллюзия о чистых актах самосознания, допущение, что свобода проистекает напрямую из воления (представление, согласно которому, по словам Шопенгауэра, «я свободен, если могу делать то, что я хочу»). Но что является основанием для изоморфизма свободы и воли? Как отмечает Шопенгауэр, придется исследовать не только действие, основанное на волении, но и воление воления действовать и т. д. Либо мы задаем себе эти вопросы до бесконечности, либо допускаем парадоксальное безусловное основание, Волю для всех волений, которая сама не является волей к чему-то.

Сходным образом Шопенгауэр различает три типа необходимости (логическая, математическая и физическая). Утверждая пару свобода/необходимость, он также пытается показать, что они могут быть

по-настоящему связаны только вне сферы человеческого субъекта. Если, как утверждает Шопенгауэр, свобода есть негативное понятие, тогда она также есть и отсутствие необходимости. Но отсутствие необходимости, взятое в своем логическом завершении, включает в себя понятие «абсолютной случайности» (*absolute contingency*). «Но если так, свобода, отличительным признаком которой является отсутствие необходимости, должна была бы быть безусловной независимостью от всякой причины, а потому определяться как *абсолютно случайное*: в высшей степени проблематичное понятие, за мыслимость которого я не ручаюсь, которое, однако, странным образом совпадает с понятием *свободы*»<sup>184</sup>. Подобные фрагменты весьма интересным способом выдают неоднозначное отношение к этике, постоянно присутствующее у Шопенгауэра, особенно применительно к добросовестности (*good faith*), в которой нуждается человек для того, чтобы вообще мыслить об этике. Позже Шопенгауэр проводит аналогию, утверждая, что чрезвычайно раздутая зависимость человека от свободы воли и свободы выбора столь же абсурдна, как и самосознание воды, рассуждающей следующим образом: «Это совершенно все равно, как если бы вода сказала: „Я могу вздыматься высокими волнами (да – в море при буре), могу быстро катиться вниз (да – по ложу реки), могу низвергаться с пеной и кипением (да – в водопаде), могу свободной стрелой подниматься в воздух (да – в фонтане), могу, наконец, даже выкипать и исчезать (да – при 80° тепла), но я не делаю теперь ничего такого, а добровольно остаюсь спокойной и ясной в зеркальном пруду“»<sup>185</sup>.

Если первое эссе в основном связано с критикой индивидуалистического и гуманистического понятия морального поступка (свобода против необходимости), то второе эссе – «Об основе морали» – касается более широкого вопроса об основании этики самой по себе. Неудивительно, что Шопенгауэр не получил приз за это эссе: с самого начала он сварливо намекает на глупость самого вопроса, в то же время отмечая «бесконечную сложность» проблемы основания. Здесь мишенью Шопенгауэра выступает Кант, но развернутая критика Канта перемежается с восхищением перед ним. Как отмечает Шопенгауэр, величайший вклад Канта в нравственную философию состоял в отрыве ее от *эвдемонии* (счастья, благополучия). Тогда как для древних [греков] добродетель и счастье были тождественны друг другу, для людей модерна добродетель и счастье соотносятся как основание и ре-



зультат. Аксиоматический подход Канта сфокусирован не столько на *эвдемонии*, сколько на практических аспектах нравственного поступка. Но здесь Шопенгауэр крайне критичен, поскольку кантовский категорический императив с его акцентом на «долженствование» может привести только к абсурдной идее всеобщего «долженствования». «В практической философии, где мы не ставим себе задачей выяснять основания того, что происходит, а рассматриваем законы *того, что должно происходить, хотя бы никогда и не происходило...* Кто сказал вам, что должно происходить *то, чего никогда не происходит?*»<sup>186</sup>

Короче, Шопенгауэр видит в кантовском категорическом императиве церковь замаскированную под суд: «Понимание этики в *императивной* форме как учения об обязанностях и представление о моральной ценности или неценности человеческих поступков как об искажении или нарушении обязанностей, бесспорно, имеет свой источник вместе с долженствованием только в теологической морали и, прежде всего, в декалоге»<sup>187</sup>. Шопенгауэр позднее рассуждает о кантовской этике как имеющей мистическое «гиперфизическое» ядро: «...в кантовской школе практический разум со своим категорическим императивом все более и более получает характер гиперфизического факта, дельфийского храма в человеческой душе – храма, где из мрака святилища доносятся оракулы, непреложно возвещающие хотя, к сожалению, и не то, что случится, но по крайней мере то, что *должно бы случиться*»<sup>188</sup>.

И здесь мы видим, как Шопенгауэр напрямую пытается связать онтологию «Мира как воли и представления» и этику «Двух основных проблем этики». Итог всего этого, как с осторожностью констатирует Шопенгауэр, в том, что «человек не составляет исключения из остальной природы»<sup>189</sup>. То есть, поскольку свобода безлична и нечеловечна, человек есть лишь часть более обширной сферы, которая одновременно является и метафизической, и этической. Парадоксальным образом мысль Шопенгауэра движется в направлении того, что мы можем называть не иначе как *нечеловеческой этикой*.

Разумеется, главный вопрос состоит в том, как переосмыслить этику в условиях нечеловеческой метафизики. Во втором эссе Шопенгауэр делает намеки на подобную этику, устанавливая две пары этических понятий: полюсы поступков, ориентированных на себя, и поступков, ориентированных на других, и полюсы благополучия и горя. Из этого он извлекает два своих ключевых «положительных» поня-

тия, которые завершают эссе: понятие сострадания (*Mitleid*) и понятие человеколюбия (*Menschenliebe*). Обсуждать [в этом контексте] человеческий разум и закон он отказывается.

В то же время его рассуждения о сострадании остаются незавершенными; возникает ощущение, что у Шопенгауэра сострадание не ограничено чувством, которое один человек испытывает по отношению к другому, а может быть развернуто в сторону странного нечеловеческого сострадания – по отношению к животному, растению, камню, океану, облаку, рою, числу, понятию – к чему угодно. Подобное сострадание может иметь диапазон от чувства страха и ужаса до чувства близости и потери себя. Схожим образом, как и при всегда эксцентричном освоении Шопенгауэром восточного мышления, его понятие человеколюбия является не просто любовью человека к человеку, а совершенно противоположным: любовь к человеку выступает исходным пунктом для любви к нечеловеческому.

\*\*\*

**Лучше не быть.** Важно отметить, что, несмотря на свое недоверие по отношению к человечеству, пессимизм Шопенгауэра – это пессимизм особого типа. В целом пессимизм можно охарактеризовать одним из нижеследующих утверждений. Первый из вариантов гласит, что «этот мир – худший из всех возможных миров». Будучи по своей сути инверсией оптимистического подхода, этот подход исходит из того, что отрицательная сторона всегда перевешивает любые положительные аспекты этого мира; фактически само существование негативного (что мы смертны, что мы подвержены страданиям, что мы обречены на смерть) превосходит любую возможную позитивность.

Другая версия пессимизма содержится в положении «жизнь не стоит того, чтобы ее прожить». Являясь в определенном смысле следствием первого положения – о худшем из возможных миров, – эта версия превращает высказывание о мире в высказывание о субъекте, «заброшенном» в этот мир. Если этот мир – худший из возможных миров, то ценность того, что значит жить в этом мире, может быть уравновешена только эквивалентным пессимизмом [по отношению к] жизни, будь то низшая биологическая жизнь или высокоорганизованная жизнь обладающих самосознанием существ. Фактически, соглас-

но этой точке зрения, пессимизм как мировоззрение существует лишь в связи с сознанием.

Еще одна версия пессимизма представляет гораздо более суровую позицию: «лучше вообще не быть». Первое положение – «наш мир есть худший из возможных миров» – утверждает нечто о мире как таковом. Второе положение – «жизнь не стоит того, чтобы ее прожить» – смещает фокус на субъекта, живущего в этом мире. Последнее положение – «лучше вообще не быть» – смещает фокус еще дальше, в метафизическую плоскость, захватывая вместе с тем и сам мир, и факт проживания в этом мире. Оно распространяет пессимистическую мизантропию за пределы человека на все сущее – живое и неживое, физическое и метафизическое. Согласно этой точке зрения, проблемой является *само бытие*, а не какое-то свойство мира или человеческого бытия.

Каждое из этих положений, хотя и влечет за собой сильные утверждения, страдает пробелами в логике, подрывающими эти утверждения. Например, пессимистическое положение «наш мир есть худший из всех возможных миров» смешивает состояние мира с суждением о состоянии мира. Исходя из этого, в самой философии пессимизм занимает довольно шаткую позицию – где-то между логической аксиомой и плохим настроем (*bad attitude*). Вдобавок, хотя пессимизм выступает против жизни, против человечества и против самого существования, он всегда вынужден делать такие утверждения с точки зрения живого и существующего человеческого субъекта. Следовательно, его выпады против жизни, человека и бытия являются также и провозвестием не-человеческого, небытия или ничтожности. И как таковые они остаются горизонтом для пессимиста. Они являются отрицаниями, которые не могут быть осмыслены сами по себе. Здесь мы оказываемся в центре прозрения, касающегося пессимизма: он «терпит неудачу» и в определенном смысле он должен потерпеть неудачу. Кульминация пессимистической логики, доведенной до своего предела – это подрыв всего пессимистического проекта.

Далее мы можем уточнить этот тезис, рассмотрев пессимизм не как «плохой настрой», а как философскую позицию – какой бы ненадежной она ни была. В истории философии пессимизм разделяется главным образом на два подхода: моральный пессимизм и метафизический пессимизм<sup>190</sup>. Настрой морального пессимиста, формирую-

щийся по отношению к миру, определяется худшим из возможных взглядов на вещи. Последовательный моральный пессимист может взять любые явления – безотносительно к тому, что они явным образом связаны с радостью и счастьем и имеют благотворный характер, – и обратить их в наихудший из возможных сценариев (даже путем простого замечания, что любое положительное лишь мостит дорогу для отрицательного). Это типичное мировоззрение, утверждающее, что стакан наполовину пустой. Заметим, что моральный пессимист пессимистичен потому, что само его мировоззрение пессимистично, безотносительно к тому, что происходит в мире. Склонность видеть худшее в вещах или склонность всегда ожидать худшего относится к интерпретации мира, а не к самому миру.

Все меняется при переходе от морального пессимизма к пессимизму метафизическому. В первом случае мы выражаем свой настрой относительно мира, тогда как в последнем – мы делаем заявления о мире самом по себе. Это мировоззрение исходит из того, что объективной характеристикой каждого стакана самого по себе является то, что он частично пуст. Метафизический пессимизм – это больше чем плохой настрой, он утверждает определенный способ структурирования и упорядочивания мира. Согласно метафизическому пессимизму мир сам по себе упорядочен наихудшим из возможных способов и структурирован так, что это всегда ведет к наихудшему результату. Согласно метафизическому пессимизму говорить о том, что это худший из возможных миров, – это не столько свидетельство раздражительности, сколько утверждение о радикальном антагонизме между миром самим по себе и нашими потребностями и желаниями.

Хотя Шопенгауэр выказывает оба вида пессимизма, он неудовлетворен ими, поскольку они основываются на четком разделении между человеческим субъектом и не-человеческим миром, в который этот субъект помещен. Единственное их различие в том, что в случае морального пессимизма мы имеем субъективное отношение к худшему из возможных миров, а в случае метафизического пессимизма мы имеем объективное утверждение о худшем из возможных миров. Но оба эти взгляда, будучи связаны с «худшим» (*pessimus*), неявно полагаются на антропоцентрический взгляд; один с упором на плохой настрой, другой – на плохой мир. (Как однажды заметил Сид Вотерман, персонаж фильма Вуди Аллена «Сенсация», «я вижу стакан наполовину полным, но наполненным ядом»).

И хотя Шопенгауэр сам по себе был ворчуном и утверждал, что этот мир – худший из всех возможных миров, его философия в конечном итоге движется по направлению к третьему виду пессимизма, который он никогда не называл, но который мы осторожно обозначили как «космический пессимизм»<sup>191</sup>. Для Шопенгауэра логичное завершение пессимизма заключается в исследовании дихотомии «я-мир», благодаря которой и существует пессимизм. Но такой шаг влечет за собой отход от соотношения и различия между «я» и миром, человеческим и не-человеческим, субъективным настроением и объективным утверждением. Напротив, это влечет за собой движение в сторону *безразличия*, – безразличия мира по отношению к «я», и даже безразличия «я» по отношению к другому «я». Космический пессимизм, следовательно, ставит под вопрос даже мизантропию морального и метафизического пессимизма, поскольку она оставляет нам как человеческим существам остаточное утешение: по крайней мере, мир озабочен тем, чтобы быть «против» нас. Космический пессимизм Шопенгауэра ставит под вопрос принцип достаточного основания в нравственной философии, – что существует внутренне присущий миру порядок, который является основой, позволяющей высказывать надежные суждения в отношении нравственных и этических действий. Он также ставит под вопрос основополагающее отношение между этикой и поступком, будь то в версии первоначал у Аристотеля, или в версии кантовской аксиоматики, или в современной когнитивно-аффективной версии. Кажется, что космический пессимизм движется в сторону жуткой (*uncanny*) зоны пассивной «отрешенности», в сторону некоей разновидности лиминального квиетизма, в котором небытие является главной категорией. В космическом пессимизме такое «безразличие» является горизонтом для любой этики. В качестве этики все это выглядит, безусловно, абсурдно. Возможно, поэтому этика у Шопенгауэра в конечном счете и терпит неудачу.

Несмотря на различные цели, «Мир как волю и представление» и «Две основные проблемы этики» объединяет единый подход, заключающийся в инверсии метафизики и этики. Шопенгауэр, как правило, отталкивается от человеческого опыта, особенно если этот опыт ослабляет иллюзорное единство субъекта. Все тирады Шопенгауэра, касающиеся пессимизма и пределов человеческого знания, тесно увязаны с этим странным встречным опытом, свидетельствующим, что

субъект не является субъектом, – опытом растворения *principium individuationis* [принципа индивидуации – лат.]. Часть стратегии Шопенгауэра состоит в том, чтобы отвязаться от представления, будто бы субъект существует отдельно от мира, опыт которого он приобретает, с которым он соотнесен и знание о котором он производит. Частью его стратегии также является продвижение унаследованного от Канта представления о том, что имеется недоступный, непознаваемый нуминальный мир «в себе», к которому мы навсегда лишены доступа. Обе эти темы затрагивают проблематичную категорию человеческого – человеческого существа, живущего в человекоцентричном мире, который, доступен ли он или нет, всегда существует «для нас» как человеческих существ.

Вопрос об этике здесь становится особенно актуальным. Оба эссе отказываются рассматривать человеческого индивида или группу [индивидов] в качестве основания и избегают любого обсуждения человеческой природы, естественного состояния или чего-то подобного. Шопенгауэр также не полагается на интуицию (или любое другое внутренне присущее человеку моральное чувство) или закон (как в аксиоматике у Канта). Вместо этого он отдаляется от традиционного гуманистического этического дискурса в сторону более глобального вопроса об этике как связи «я» и мира, а фактически – этики как невозможности такой связи. Хотя Шопенгауэр и не ушел далеко в этом направлении, я испытываю соблазн предположить, что «Две основные проблемы этики», будучи прочитаны вместе с «Миром как волей и представлением», ставят вопрос об этике без человека. Учитывая нашу современную озабоченность изменением климата и глобальными катастрофами, пришел срок для изучения именно такой этики. Но нечеловеческой этике следует избегать как полюса «слишком человеческой» этики (где этика выступает исключительно и единственно внутри сферы закона и политики), так и полюса романтической этики (где этика животных или окружающей среды допускает наивное понятие природы).

«Две основные проблемы этики» выделяют несколько ключевых философских моментов, которые глубоко созвучны нашей так называемой постгуманистической эпохе. Первый момент – Шопенгауэр замещает этический дискурс о свободе воле, овнешняя человеческую волю как нечеловеческую Волю. Он осуществляет это путем постанов-

ки под вопрос основания человеческой воли и введения своей негативной концепции свободы. И хотя он не упоминает анонимную абстрактную Волю как таковую, его критика человека как этического субъекта движется именно в этом направлении. А это ведет к другому моменту, который состоит в том, что Шопенгауэр постоянно смещает масштаб дискуссии об этике за пределы человеческих установлений (религии, права и политики). Здесь возникает спорный момент, поскольку, как хорошо было известно Шопенгауэру, этот не-человеческий аспект мира никогда не может быть доказан (ни одно такое доказательство ничего не доказывает). Но в критике Шопенгауэром традиционных понятий этической философии чувствуется его онтологическая приверженность скорее к метафизическим началам, нежели к человеку. Именно здесь «Две основные проблемы этики» оказываются в центре внимания. Шопенгауэр не отделяет нечеловеческую Волю от человеческой, слишком человеческой воли, но постоянно настаивает на их имманентности друг другу, одна Воля в другой воле (или Воля-в-воле), так сказать. Индивидуальное человеческое бытие есть то, что человек волит, но эта воля есть также и Воля, человеческое есть также и нечеловеческое.

\*\*\*

*Логика наихудшего.* Пессимизм основан на отрицании, которое концентрированно содержится в его главном термине – «наихудшее». Говоря, что этот мир – наихудший из всех возможных миров, или что жизнь не стоит того, чтобы жить, или что лучше вообще не быть, пессимизм берет нечто действительно существующее и заведомо обладающее ценностью – мир, жизнь, бытие – и подвергает эту ценность отрицанию. Пессимизм подразумевает, что то, что по всеобщему мнению имеет некое субстанциональное существование (и, следовательно, ценность), в действительности не обладает никаким субстанциональным существованием (и это относится даже к самому существованию). Мир, жизнь и даже бытие сами по себе лишены ценности, и их существование столь же случайно, как и любое другое.

Пессимистическая логика часто оказывается зажата между отрицанием, которое постулирует, что нечто имеет негативную ценность, и отрицанием, которое постулирует, что нечто не имеет ценности вообще. Первое – это оппозиционное отрицание, минус на каждый плюс

в балансовом листе жизни, мира и самого существования. Второе – это аннулирующее отрицание, отменяющее саму систему ценностей, которое бесконечно выдвигает и опровергает доводы о наличии или отсутствии ценности у мира, жизни и бытия. Первое говорит, что мир не наполнен смыслом, а бессмыслен, не радостен, а печален, не хорош, а плох и т. д. Второе говорит, что мир ни наполнен смыслом, ни бессмыслен, ни хорош, ни плох, ни радостен, ни печален, ни такой и ни сакрой.

Так называемые философы-пессимисты часто колеблются между этими двумя отрицаниями. Шопенгауэр, например, однажды сардонически заметил, что если бы мы спросили мертвых в их могилах, хотели бы они снова стать живыми, то мертвые наверняка покачали ли бы в ответ головой. Их пессимизм основан на собственном опыте, балансовый лист жизни склоняется к отрицанию. Но в других ситуациях мысль Шопенгауэра движется в сторону обнуления всех терминов, в сторону Безволия, квиетизма нейтрализованного бытия, молчания самоотрицающей мысли.

Сделаем дальнейшие уточнения. Логика пессимизма структурирована вокруг двух положений. Первое – положение о метафизике, которая утверждает нечто о мире, жизни и даже самом бытии. Существует брешь между «я» и миром, в котором это «я» находится, разрыв между миром, как он существует для нас и в связи с нами (мир-для-нас), и миром, как он существует сам по себе, независимо от нашего отношения к нему (мир-в-себе). Можно ли заделать эту брешь? Философы, следующие за Кантом, отвечают на эти вопросы отрицательно, поскольку мы как человеческие существа встроены в этот мир, чувствуя, предугадывая и постигая его только лишь как чувствующие и познающие субъекты. Философы немецкого идеализма, напротив, дают положительный ответ: эта брешь может быть преодолена благодаря тому, что мы как человеческие существа являемся частью этого мира и что мир-в-себе также находится и «в» нас. Для немецкого идеализма для-нас есть в-себе. Понятие Абсолюта используется для обозначения этого равенства.

Что касается Шопенгауэра, то он находится на стороне Канта, но его аргументы несколько иные. Правда, что существует неустранимый разрыв между «я» и миром, и, хотя мы как человеческие существа являемся частью мира, мы забываем, что это мир не является челове-



ческим. Таким образом, допустить, что мир познаваем, – значит допустить, что порядок, скрытый «там» в мире, должен быть открыт. Но для Шопенгауэра все это – тщета, поскольку в буквальном смысле *нет никакого основания* для того, чтобы мир был упорядочен тем или иным способом или упорядочен вообще. Кант и немецкий идеализм допускают, что, пользуясь терминами Аристотеля, существует принцип достаточного основания, который управляет и миром-для-нас и миром-в-себе. Шопенгауэр, хотя он во многих отношениях выступает как крайний кантианец, не разделяет этой иллюзии.

С вышеприведенным положением о метафизике тесно связано другое положение – о гуманизме. Оно вытекает из положения о метафизике. Можно ли преодолеть брешь между «я» и миром? Если да, то может ли человек это сделать? Являются ли человеческие существа единственными, кто может преодолеть разрыв между «я» и миром? Кант отвечает утвердительно. Хотя мы никогда не можем познать мир-в-себе, мы можем познать мир, как он является нам как человеческим существам, посредством нашего чувственного аппарата, категорий рассудка и структуры разума. Исходя из этого, может быть построено системное философское знание. Подобным образом немецкий идеализм также утверждает способность человека проникнуть в отношение «я-мир», потому что Абсолют пронизывает собой все сущее, включая и человеческих существ. Субъективность – это не нечто противоположное миру, а то, что пронизывает мир, манифестируя себя в своей высшей форме – человеке. Действительное разумно, всеобщая история завершается в истории человечества и Абсолют в его различных формах (Дух, Я, Природа) пронизывает всю действительность постоянным квазивиталистским потоком изменений.

Шопенгауэр и здесь дает отрицательный ответ. Не только брешь между «я» и миром не может быть преодолена, но и человеческие существа не занимают в этом отношении никакого уникального положения. Здесь нет примирительного жеста, который мы видим у Канта, когда человеческое знание становится возможным, хотя и в очень ограниченных масштабах; нет и героического жеста, который мы встречаем у мыслителей типа Гегеля и Фихте, когда человек торжествует над миром, распознавая себя как его часть. Согласно Шопенгауэру, лучшее, что мы как человеческие существа можем сделать, – это зафиксировать сам предел, что мир может быть признан, но не

познан, что мир может привнести различие в наши человеческие жизни, но сам по себе он остается безразличным к нашим надеждам, желаниям и разочарованиям. Поскольку мир – не-человеческий, мы, будучи его частью, также есть не-человеческое. Поскольку мир не имеет никакого основания для своего бытия, мы как человеческие существа не имеем «достаточного основания» для существования.

Посмотрим, что дают в итоге эти различные позиции. Можно ли преодолеть разрыв между «я» и миром? Кант – нет; немецкий идеализм – да; Шопенгауэр – нет. Занимает ли человек с учетом вышесказанного привилегированную позицию в связке «я-мир»? Кант – да; немецкий идеализм – да; Шопенгауэр – нет. Как мы видим, если Кант придерживается половинчатого решения (нет/да), идеализм настаивает на утвердительной (мы могли бы сказать – оптимистичной) позиции (да/да), то Шопенгауэр парадоксальным образом утверждает двойное отрицание (нет/нет).

\*\*\*

*Призрак элиминативизма.* Такое логическое крючкотворство проявляется и в современной спекулятивной философии. На недавно состоявшейся конференции в «Новой школе» в Нью-Йорке, Стивен Шавиро говорил о поляризованности современной спекулятивной философии. Полюсами для нее выступают «панпсихизм» и «элиминативизм». Такая поляризация опирается на несколько предпосылок. Если принять, что философия в самом широком смысле обусловлена корреляцией между «я» и миром (а также субъектом и объектом или мыслью и интенциональным объектом мысли), и если принять, что этот «корреляционизм» является главной проблемой философии (насколько философия по определению неспособна мыслить вне корреляционизма), тогда для философии, согласно Шавиро, остается открытой одна из двух крайностей. Либо необходимо выбрать некую разновидность «распыленной» имманентности, в которой везде уже присутствует некая квазимонистическая сущность (мышление, аффект, объект, жизнь и т. д.) – это взгляд панпсихизма. Либо необходимо выбрать такой же «распыленный» редукционизм, все утверждения которого о существующих вещах сами по себе безосновательны и призваны скрыть потенциальную пустоту, находящуюся внутри всех вещей, – это взгляд

элиминативизма. В представлении Шавиро современная спекулятивная философия поляризована между взглядом, что все-уже-езде, с одной стороны, и взглядом, что «ничто в конечном счете нигде» – с другой.

Насколько я понял, комментарии Шавиро являются скорее провокацией, нежели доказательством. В своем выступлении он также упоминает альтернативы, которые избегают движения к какому-либо из полюсов: «Я должен отметить... существует также альтернатива, исключая одновременно и элиминативизм, и панпсихизм»<sup>192</sup>. Шавиро цитирует сочинения Резы Негарестани, Бена Вударда и мои в качестве примеров того, что «эти мыслители придерживаются крайне негативного взгляда на действенность мышления, и в этом смысле они – элиминативисты. И все же они не находили бы нашу Вселенную столь (на лавкрафтианский манер) ужасающей, не будь они в другом смысле вывернутыми наизнанку панпсихистами...»<sup>193</sup>. Однако остается открытым вопрос, каким образом работы Негарестани, Вударда и мои оказываются посередине между элиминативизмом и панпсихизмом – будь то в форме синтеза, имплозии, двойного отрицания или чего-либо еще. Стоит отметить, что обозначенная Шавиро альтернатива, которая избегает и полноты панпсихизма, и редукции элиминативизма, оказывается в результате парадоксальной полнотой ничто или, лучше сказать, понятием имманентности, которое неотделимо от ничтожности. Короче говоря, это имплозия становления и не-становления в шопенгауэровскую «волю-к-ничто», или в Безволие.

Элиминативизм в общепринятом смысле понимается как ответвление аналитической философии, которое называется «элиминативным материализмом»<sup>194</sup>. Часто ассоциируемый с такими мыслителями, как Пол Чёрчланд и Дэниэл Деннет, элиминативный материализм ставит под вопрос существование «квалиа», таких как ментальные состояние, психологические поступки и субъективные аффекты. В своем крайнем виде он бросает вызов любым притязаниям на независимо существующее мышление за пределами неврологического или биологического базиса. По мере развития когнитивных наук выяснилось, что многие общепринятые понятия, как, например, «верование» или «желание», не имеют научного основания и могут быть низведены до кучки пыли (*dust*), в которую оказалась стерта фолк-психология. Элиминативизм также имеет более широкое значение, особенно в

философии науки, где он ставит под вопрос существование любых сущностей за границами их материальной основы (будь то виталистская «душа» или «светоносный эфир»).

Замечания Шавиро, разумеется, нацелены на то, чтобы обозначить другой тип элиминативизма, который мог бы бросить свой главный вызов философскому закону достаточного основания, а также отказался бы от приверженности элиминативного материализма понятию «базовой линии» (*«baseline»*) в биологии, неврологии и физике. Таким образом, традиционный элиминативный материализм не идет достаточно далеко или, иными словами, с учетом критического отношения элиминативного материализма к базовым философским предпосылкам его склонность всецело полагаться на позитивистскую науку может показаться вынужденной остановкой. Почему после утверждения, что такие субъективные состояния или психологические категории как «вера», «радость», «уныние» или «пренебрежение» могут быть оценены только в той мере, в какой они сводятся к биологическому или неврологическому уровню, не продолжить затем таким же образом «элиминировать» эту биологическую и неврологическую основу? Представляется, что в элиминативном материализме философия вновь возвращает свои кантианские права на регулирование границ и восстанавливает основания в тот самый момент, когда под вопросом оказывается само понятие основания. Короче говоря, этот более амбициозный и «темный» элиминативизм предполагает, что любой элиминативный материализм должен в конечном итоге элиминировать и саму материю<sup>195</sup>.

Испытания (преимущественно трагические) и невзгоды «жизни» как философского понятия легко подпадают под элиминативистский подход. Конечно, ни одно другое понятие не подвергалось такому громогласному утверждению и столь сокрушающему сомнению – от исторических споров относительно витализма в философии науки до современных эвокаций «вибрирующей материи» и «жизни вещей». Элиминативизм преследует онтологию жизни, постоянно ставя под сомнение ее теологические претензии и в то же время утверждая минимальную «базовую линию», или основание, которое позволяет нейронаукам производить наукообразные утверждения о том, что является, а что не является живым. В конечном итоге поиск материального базиса жизни (будь то молекула или даже, по иронии вещей,

биологическая «информация») приводит к тому, что жизнь редуцируется к ее материальным составляющим; здесь уже нет никакой жизни... или нет ничего, кроме жизни. Любопытно, что элиминативистские подходы к онтологии жизни приводят к ее расколу по линии, которую описывает Шавиро: либо все является живым, либо ничего; либо все пульсирует в потоке изменения, аутоаффектации и самоизменения, либо все оказывается молчанием, покоем и загадочным пустотным гулом ничтожности.

И для Аристотеля, и для Канта щедрые, множащиеся, избыточные проявления жизни всегда сопровождались тенью понятия «жизнь-в-себе», которое с необходимостью должно было попасть в бездну элиминативизма. Нигде сознание этой двойственности не проявляется более явственно, как в посткантианском идеализме. В натурфилософии Шеллинга и его понятии Мировой души, в гегелевских размышлениях об органицистских излияниях Духа и в фихтевских лекциях об Абсолютной Жизни можно увидеть, как идеализм пытается облагородить этот смутный аспект жизни самой по себе, в то же самое время отказываясь от решений, предлагаемых механистической наукой или прежней схоластической теологией.

В оппозиции к этой традиции находятся мыслители подобные Шопенгауэру, мизантропу из Данцига, который вновь и вновь бранит своих современников за то, что они не смогли ухватить ничтожность, находящуюся в сердцевине самой жизни. Но если в сердцевине жизни находится ничтожность, как тогда объяснить ее невероятный избыток и щедрость? Как мыслить отрицание в сердцевине жизни, когда жизнь общепризнанно понимается как понятие утверждения *par excellence*? Этот вопрос касается и идеалистов, и Шопенгауэра, невзирая на взаимную враждебность. А сама проблема была впервые полностью артикулирована Кантом.

Посткантианский идеализм не заканчивается на Фихте, Шеллинге и Гегеле. В некотором роде его концептуальные черты возрождаются в последующих поколениях. Связующая нить тянется от понятия жизни-как-порождения к философскому витализму и биофилософии, вдохновителями которых стали Делёз и Бергсон. Другая нить идет от понятия жизни-как-данности к феноменологии жизни, жизненному миру или плоти, как они встречаются у Гуссерля, Мерло-Понти и Мишеля Анри. Возможно, сегодня мы являемся свидетелями современно-

го посткантианского идеализма: неофихтеанства в корреляционизме, неошеллингианства в трансцендентальной геологии и неогегельянства в метаморфической пластичности?<sup>196</sup>

Одно из наиболее спорных утверждений Шопенгауэра гласит, что любая жизнь есть тёмная жизнь. И тем самым даже современные научные области, как, например, те, которые изучают экстремофилов, воспроизводят, пользуясь методами эмпирической науки, этот сдвиг от жизни-в-себе как региональной проблемы эпистемологии к фундаментальной трещине в самой онтологии. Пределом онтологии выступает то, что Шопенгауэр называет жизнью-как-ничто, жизнью, мыслимой в терминах отрицания, ведущей Шопенгауэра в конечном итоге от негативной онтологии к тому, что мы можем условно обозначить как *аффирмативную меонтологию жизни*.

Часть V

ПОСЛЕДНИЕ СЛОВА,  
ПОТЕРЯННЫЕ СЛОВА

**О**трекшийся философ. Меня озадачивает, сколь часто философы проявляют *неразумие* – особенно те, которые наиболее чутки к проблемам, стоящим перед академической философией. Как можно всерьез ввязаться в проект подобный «Бытию и времени», «Процессу и реальности», «Различию и повторению», «Бытию и событию», не осознав успокоительного тона «Критики чистого разума» или заблуждений «Феноменологии духа». Наверняка каждый философ чувствует в глубине души, что будь мы в состоянии понять это прямо сейчас, разве не сделали бы мы этого давным-давно? Изменилось лишь то, что мы стали издавать больше книг, но эти книги не стали лучше. Возможно, именно поэтому Хайдеггер, Уайтхед и другие оставили свои книги незаконченными, Шопенгауэр постоянно продолжал добавлять материал в «Мир как волю и представление», Витгенштейн рано ушел в отставку, а Ницше и Чоран никогда особо не беспокоились по этому поводу – как если бы каждый из них очнулся от собственного догматического похмелья и осознал, слишком поздно, тщетность порыва к реальности. Или, возможно, они поняли, что философия начинается в тот момент, когда от нее отказываются.

\*\*\*

*Очень, очень, очень краткая история философии.* Философский реализм на Западе покоится на трех столпах – шатких, покрытых трещинами и облупившейся краской. Первый столп принадлежит античной эпохе – это Платон. Платон предлагает нам два мира: мир здесь-и-сейчас и потусторонний мир; мир непосредственно данный и мир недостижимо далекий или как минимум недоступный. Хотя



было написано бесчисленное число комментариев о том или ином аспекте платоновской аллегории пещеры, ее главный смысл совершенно ясен – «есть что-то еще». Непосредственно данное – это неплохо, но его недостаточно, не может быть достаточно... есть что-то еще. Возможно, еще один мир лежит над или по ту сторону нашего, возможно, он коэкстенсивен ему и мы даже не осознаем этого – в любом случае есть что-то еще. Нет сомнений, что Платон усвоил это от философов-досократиков. Заброшенное не по своей воле в мир, который не им создан, [человеческое] «я» осматривается – озадаченное, испуганное, очарованное – и задает исходный философский вопрос: «И это всё?» Ответить на этот вопрос – значит выделить отдельно мир, о котором этот вопрос задан, «я», которое задает вопрос, и проблематичную связь между ними. Как мы знаем, у Платона это было «не всё», и по ту сторону каждого отдельного стула, или книги, или медузы есть абстрактная идеальная форма стуловости, книговости и медузовости. И хотя Платона многократно ниспровергали с философского трона, интуиция двух миров сохраняется, выступая всякий раз под различными именами, каждое из которых обозначает основополагающее отношение между миром как данностью и другим, возможно, более фундаментальным миром, который не дан – Единое, Логос, Бог, номен, Абсолют, Дух, Воля-к-власти, Бытие, длительность, процесс, различие, Единое...

Второй столп принадлежит Новому времени. Это Декарт. Если Платон предлагает интуицию двух миров, то Декарт предоставляет нам средства для путешествия между ними. Знаменитая фраза Декарта, превратившаяся уже в клише, *cogito ergo sum* – это нечто большее, чем утверждение самосознающего, размышляющего субъекта. Это установление необходимой и достаточной связи между мыслью и миром. Говоря конкретнее, это установление созвучия между человеческим мышлением и двумя мирами – одним, который непосредственно дан, и другим, который не явлен и должен быть неким образом опосредован. Декарт доходит даже до того, что допускает возможность попасть в потусторонний мир из мира здесь-и-сейчас. «Размышления [о первой философии]» наглядно демонстрируют это линией своего повествования. Нужно просто расположиться близ камина в теплом халате, может быть даже с чашкой кофе, и задуматься. В самом деле, «Размышления» представляют собой перформативный текст, в котором

Декарт-персонаж показывает нам, как попасть из мира здесь-и-сейчас в мир по-ту-сторону. Но по пути встречается множество препятствий, и мало-помалу мир здесь-и-сейчас становится все менее и менее надежным, все более и более похожим на туманный призрачный мир по-ту-сторону, полный кукол-аниматроников, духов в машине и демонов-обманщиков. Всем известный секрет «Размышлений» состоит в том, что у вставшего однажды на путь скептицизма Декарта нет никакого основания сойти с него. Бог (Бог философов – Бог Декарта, Лейбница, а также Спинозы) спасает положение. Но мы ведь не купимся на это? Самый настоящий *deus ex machina* [бог из машины – лат.]. Разумеется, ирония «Размышлений» состоит в том, что круг замыкается: философ отправился на ту сторону, чтобы найти себя, – мир по-ту-сторону оказался крайне похож на мир здесь-и-сейчас, и в итоге философ попросту прибыл в точку отправления.

Третий столп – это Кант. Общеизвестно, что Кант – скучный писатель (хотя он пишет лучше Гегеля, который был просто плохим писателем). То, что Кант сделал для философии, имеет положительные и отрицательные стороны; он дал описание философии как профессиональной области. Конечно, философы по профессии были и до Канта, но они либо принадлежали к религиозным институтам («ты можешь изучать логику Аристотеля, но держись подальше от биологии» и т. п.), либо работали в переходной зоне до дисциплинарных разделений на гуманитарные и точные науки (возьмем Декарта – он и философ, и математик, и анатом-любитель). Критическая философия Канта широко известна тем, что наложила на философию ограничения. Она показала, чем философия не является: «Да, вы можете сколь угодно много и долго спорить о существовании Бога, но вы никогда не получите философски обоснованный ответ; поэтому философы не должны утруждать себя этим – это работа священников». Критическая философия также оказала отрезвляющий эффект на философию, считавшуюся привилегированной формой человеческой деятельности: она указала на то, что философия не может делать, – и, прежде всего, она не может полностью ликвидировать разрыв между царством феноменов (мир как он нам является) и ноуменов (мир в себе, отделенный от нашего опыта о нем). Критическая философия Канта примечательна тем, что содержит в самой себе противоречие: это грандиозная, блестящая систематическая философия, своего

рода философский собор, которая утверждает философское смирение... даже нищету философии.

Но даже и кантовский примирительный жест имеет счастливый конец. Мы не можем познать мир в себе, но мы можем знать, как мы познаем, и мы можем изучать то, как мир является нам. Исходя из этого, мы можем сделать очень осторожный вывод о том, что там есть «нечто большее», что воздействует на нас и что мы можем интуитивно воспринять неизбежно искаженным способом.

Если смотреть свысока, история западной философии выглядит как некая судорожная и лихорадочная попытка тщательно скрыть подозрение, что чего-то большего может и не быть. Каждое возбужденное, взволнованное утверждение о том, что «там нет ничего бóльшего», прикрывается более разочаровывающим, более болезненным «это всё».

При этом упускается еще один возможный, четвертый столп – Ницше, который с азартом заявляет, что «это – всё!». И тем самым реализм возвращается к своим пессимистическим корням.

\*\*\*

**Фантазмы (I).** «Все видимое покоится на невидимом, слышимое – на неслышном, чувственное – на неосязаемом. Возможно, мышление покоится на немыслимом»<sup>197</sup>.

\*\*\*

**Здесь... Все так и было задумано.** В истории философии нет единого общепринятого определения «реализма». В зависимости от того, что думают о философии, это становится поводом для беспокойства или насмешки. И все же практически любая философия полагается на реалистское утверждение (*claim*), – утверждение [своей] способности окончательно и бесповоротно выразить «положение вещей» независимо от того, какими бы необычными и противоречащими здравому смыслу эти [реалистские] утверждения ни показались. В самом деле, можно говорить, что критерием реализма в философии сегодня является именно то, насколько противоречащими здравому смыслу и «странными» («*weird*») оказываются эти утверждения по отношению к реальности. При этом с необходимостью возникают разногласия, форми-

руются школы, публикуются увесистые академические тома, множится академический трайбализм.

Во многих философиях на карту поставлено утверждение о реальном, хотя и здесь не существует двух одинаковых утверждений. Историки философии обычно разрешают эту задачу простым перечислением разновидностей реализма, предлагаемых различными философами, которые следуют одна за другой в строго последовательной прогрессии: реализм Платона (мир, который я вижу перед собой, и мир абстрактных форм), реализм Аристотеля (абстрактные формы неотделимы от мира, который я вижу перед собой), реализм Гегеля (мир в себе соразмерен структуре мышления), реализм Уайтхеда (процесс, становление и изменение – первичны, а субстанции, объекты, вещи – вторичны) и т. д. Другой подход состоит в том, чтобы обозначать виды реализма в трансисторической перспективе, как они проходят через исторические эпохи и конкретных мыслителей: наивный реализм (в котором явление и реальность одно и то же), эпистемологический реализм (реальность отлична от явления и заключена в абстрактных универсалиях; цель философии состоит в том, чтобы исследовать не явления, а универсалии) и онтологический реализм (то, что существует, – реально, даже если и не актуально).

Среди этих списков и таблиц нам стоит упомянуть другой вид реализма, за который мы должны быть благодарны Канту и который мы должны назвать критическим реализмом, – реализм, который не предполагает [в качестве предпосылки], что реальное (ощутимое или нет) может быть адекватно познано. Это почти агностический реализм, хотя сказав это, мы уже начали, согласно Канту, отходить от области собственно философии. Кант снабдил нас наиболее современным реализмом, который в то же самое время неискоренимо домодерный (если не сказать, мистический).

\*\*\*

**Что видишь, то и имеешь.** Упрощая до крайности, мы можем предложить следующее: философский реализм основывается на двух связанных, но различных подходах. Первый – «что видишь, то и имеешь» – попытка понять нечто без поправки на субъекта, без идеализма, без искажений. Второй – «только факты», или попытка понять нечто, как

оно есть, не прибегая к спекуляциям, гипотезам, догадками и надеждам на лучшее. В определенном смысле второй подход вытекает из первого. Согласно первому подходу то, что является как ценностно-нейтральное принятие «положения вещей», опирается в значительной степени на опыт познающего субъекта, а субъективный опыт, как мы знаем, не самое надежное мерило для реализма. «Что видишь, то и имеешь» – да, но то, что я имею, это не то же, что имеешь ты, и наоборот. Тогда мы переходим ко второму подходу, пытаюсь, так сказать, преодолеть вечно проблемную сферу опыта, хотя и не отбрасывая полностью царство эмпирических чувственных данных. То, что реально, может быть проверено, измерено, подвергнуто анализу, выражено как предмет исследования. Один – раскладывает опыт в сложную архитектуру когнитивных функций (чувственность, понимание, разум); другой – заключает «в скобки» мир в его явленности нам в качестве объекта исследования; третий – отдает приоритет становлению перед бытием, непрерывности перед прерывностью, процессу перед результатом; четвертый – отворачивается от реальности самой по себе в сторону языка, логики и знаков; пятый – полагается на строгость математической теории множеств и ее способность справиться с проблемой части и целого. Существуют разнообразные подходы, но в итоге то, что реально, то неоспоримо, вне зависимости от наших надежд, желаний и их исполнения. Но это также влечет за собой трудности, заключающиеся в том, что кто-то постоянно производит замеры [реальности]. Решение о том, в какую логическую игру мы будем играть сегодня, уже принято, и критерии для верификации оказываются в лучшем случае движущимися мишенями. Апофеозом такого «научного» реализма является тавтология – реальное есть... реальное. Кроме того, реальность для одного оказывается фантазией для другого, независимо от того, насколько точно она измерена или, напротив, именно в силу этого.

\*\*\*

**Что делать с мышлением.** Пессимизм неизменно присутствует во всех попытках создать философию реализма. Отчаянная тяга философии к реальному показывает лишь ее неспособность обрести это реальное. Осознав это, философы отказываются от реализма, но не от разума.

Возникает новая проблема, характерная для пессимизма: что тогда делать с мышлением?

\*\*\*

**Фантазмы (II).** Реалистское утверждение – это не всегда утверждение о реальном, так же как все утверждения о реальном являются реалистскими, но не обязательно реалистичными.

\*\*\*

**Депрессивный реализм.** Пессимизм и реализм кажутся очень разными способами мышления. Реализм подразумевает определенную нейтральность, рассматривая вещи так, как они есть, помимо собственного или чего-либо еще интереса, – нейтрализацию ценности, которая всегда сводится к примитивной тавтологии «что есть, то есть». Пессимизм, напротив, часто рассматривается как негативный настрой, а не философская позиция. Он всегда противостоит оптимизму, если не логически, то эмоционально. Если пессимисты по какому-то поводу и испытывают энтузиазм, то только в отношении *pessimus*, «худшего», блистающего при любом исходе и мерцающего за каждым углом, – *экстаза худшего*, который скрывается за недовольной гримасой или ворчанием. К реализму часто прибегают по необходимости – нельзя стать реалистом «ради забавы». В качестве философской позиции потребность в реализме обычно обусловлена чем-то не-философским – политикой, наукой или просто желанием добиться своего. Напротив, пессимизм – это роскошь: нужно иметь свободное время, чтобы жаловаться, охать и ахать, писать лирические стихи о страданиях, то есть делать то, что никому не поможет и сделает все только хуже.

В таком случае между пессимизмом и реализмом существует определенная связь. В качестве примера возьмем не философию, а психологию. «Депрессивный реализм» – это официальное наименование для утверждения, что пессимистический взгляд на вещи дает некоторым людям «более здоровое» и более реалистичное понимание жизни и мира, в котором они живут. Согласно этой логике пессимист избавлен от заблуждения, связанного с «локусом контроля»: он не должен верить, что обладает полным контролем над своими поступками

и своей судьбой. Пессимисты также не склонны допускать, что плохие вещи всегда случаются с другими людьми («оптимистическая установка»), и в результате пессимисты не имеют иллюзии собственного превосходства. У них нет больших надежд, больших ожиданий или мании величия. Они живут и действуют сейчас, в настоящем времени, и если ничего не получается, что ж, чего ты ожидал?

Окончательный вердикт, жизнеспособна ли такая психологическая теория или это просто попытка оптимистического взгляда на депрессию, пока не вынесен. У современных философов, кажется, вошло в привычку выпускать книги по поп-философии, которые в своей доходящей до абсурда серьезности стали выглядеть как пособия по само-развитию. Однако, если взглянуть шире – за пределы психологии, – разве мы не можем добавить, что пессимист не имеет иллюзий не только по поводу собственного индивидуального бытия, но и по поводу превосходства или значимости всех человеческих «бытий»? И не только всех существ, но и Бытия в целом? Если это реализм, тогда это реализм, который расширяется до антигуманизма – разновидности депрессии, распространившейся на весь [человеческий] вид.

\*\*\*

*Рожденный на руинах философии.* В любой данный момент времени столпы философии практически неотличимы от руин. Они по-прежнему находятся в вертикальном положении, но являются уже не столько строительными элементами, сколько туристической достопримечательностью. Как руины, они покрыты трещинами и разломами, но никто их в этом не винит, за исключением, разумеется, философов. Разрушение философии всегда осуществляется самой философией (поскольку, кому еще есть дело до того, чтобы тщательно исследовать каждую трещину в этих руинах с целью потом ее зашпаклевать?). Историки философии – это команда чистильщиков. В то же время бездельники, известные под именем антифилософов, продолжают бродить вокруг, порой прячась в соседних пещерах, порой просто сидя как комья силлогистической глины. Это скептики, циники, нигилисты, пессимисты. Они отказываются жить среди руин, в тени столпов, но они также не покидают это место ради лучшей погоды и приемлемого кофе. Способ их мышления выглядит философским: скептицизм, ни-

гилизм, пессимизм – термины, которые обозначают методы, школы и традиции. Но они также знают, что построенное должно вновь рухнуть, и эта интуиция просматривается во всех их речениях: слишком убедительна неуверенность в себе у Паскаля, заупокойна злоба Шопенгауэра, резки переходы у Чорана...

Но в их афоризмах, фрагментах и посланиях против человечества всегда содержится философский вопрос. Скептицизму необходимо ответить на вопрос: «Где кончается сомнение?» Каждый философ находит свою точку остановки: сомнение останавливается перед Богом, перед самосознанием, перед логической непротиворечивостью и т. д. Разумеется, кто-то не прекращает сомневаться, и тогда скептик перерастает в нигилиста. У пессимизма вопрос другой: «Сколько „нет“ нужно, чтобы получилось „да“?» Каждый философ отрицает что-то в мире или о мире – допущения, догматы веры, здравый смысл. Но это отрицание всегда мостит дорогу к последующему утверждению, заявлению о том, каковы вещи на самом деле. Как и в случае со скептицизмом, здесь также имеется возможность сказать «нет», которое никогда не приведет к «да», – «нет», которое должно полагаться на само себя и впоследствии поглотить само себя, приводя к парадоксу и противоречию. Результат [этого] – самоубийство (модерная версия), самоотречение (мистическая, домодерная версия) или трагедия (античная версия). Мы забыли постмодернистскую версию – фарс, буффонаду, юмор висельников.

\*\*\*

*Вариации на тему мизантропии (Брассье).* Пройдут миллиарды лет и Солнце потухнет. Вполне возможно, что наша планета погибнет раньше или, по крайней мере, станет непригодной для существования углеродных форм жизни. Земные виды «естественным образом» вымирают со скоростью от одного до пяти видов в год, притом что скорость вымирания для нашей текущей эпохи выросла в десять тысяч раз. Текущее население Земли составляет 7 миллиардов человек, хотя бюрократы, отвечающие за здравоохранение, говорят, что наша планета способна выдержать лишь 1,5 миллиарда. Средняя продолжительность человеческой жизни составляет 73 года для женщин и 68 лет для мужчин. Вероятность угрозы жизни от внешних факторов или от заболеваний даже в развитых странах возросла на 30–40 %<sup>198</sup>.



С какого момента это начинает вас волновать? Явно или неявно, каждый сталкивается с этим вопросом. Но, скорее всего, любая наша обеспокоенность смертью Солнца через миллиарды лет начисто пропадает перед лицом непосредственного беспокойства о гриппе в предстоящем сезоне. Вдобавок все эти показатели связаны друг с другом. Темпы вымирания видов выросли экспоненциально вместе с экспоненциальным ростом народонаселения. Человечество использует 42 % первичной продукции почв, 30 % продукции океана, 40 % земной поверхности используется человеком для производства пищи и 50 % поверхности претерпело изменение в ходе человеческой деятельности<sup>199</sup>.

И тем не менее смерть Солнца неизбежна, так же как неизбежна и наша собственная смерть. Эта неизбежность является пределом для мышления. После нашей смерти как индивидов что-то остается. Те, кто нас переживут, не забудут нас, помянув добрым словом (или, возможно, проклятием). Если отдельный индивид умирает, вид продолжает жить. Но в случае вымирания всего человечества, кто засвидетельствует это, кто приобретет этот опыт, кто будет тем, кто это поймет и осмыслит? Поскольку мы, человеческие существа, возвысились над всеми другими видами главным образом благодаря сознанию и разуму – нашей способности сознавать себя как живых существ, как мыслящих существ, сознавать само наше существование как таковое, – вымирание человечества представляет собой головоломку, которую кратко сформулировал Рэй Брассье: «Как мышление помыслит мир, лишенный мышления?» Или еще острее: «Как мышление (*thought*) помыслит смерть мышления (*thinking*)?»<sup>200</sup>

Вымирание – это больше, чем мыслительная проблема, – это проблема самого мышления. Это настолько же научная проблема, насколько и экзистенциальная. И вымирание человеческого вида, эта биологическая неизбежность, подстегивается другими разновидностями вымирания: вымиранием всей жизни как вследствие смерти Солнца, исчезновением всей материи в результате постепенного гравитационного расширения Вселенной.

Разумеется, я как человеческий субъект не буду (разве что только в кино) свидетелем этих событий, происходящих на протяжении миллиардов и триллионов лет. И тем не менее даже предстоящее вымирание, описанное наукой, преследует нас своим тайным сообщением: «Все уже мертво»<sup>201</sup>. Вопреки романтическим грезам о безграничном

потенциале и будущем человеческих возможностей такие науки, как космология, астрофизика, геология и популяционная биология показывают нам конечность, являющуюся в итоге философской конечностью: «Гибель Солнца – это катастрофа (*kata-strophe* – нис-провержение), потому что она перечеркивает земной горизонт всякой будущей возможности, на которую до настоящего времени ориентировалось человеческое существование и, следовательно, философское вопрошание»<sup>202</sup>. Мышление, то есть то, благодаря чему мы как человеческие существа возвысились в грядущее, открывающее нам бесконечные возможности, есть также и то, что подрывает сам акт этого самовозвышения. В определенном смысле мышление достигает кульминации, низвергая то, что его вознесло; это мышление, осуществившееся в своем самоотрицании. Брассье продолжает: «...вымирание указывает: мыслится отсутствие мышления»<sup>203</sup>.

Важно, что все это получено в результате научных исследований. Вымирание – и загадочная мысль о вымирании – перешло [к нам] по наследству от Просвещения с его культом человеческого разума и опоры на собственные силы. Но Просвещение – это также и двуликий Янус: оно лишает центра, чтобы поместить в центр. Оно убирает Землю из центра Вселенной, чтобы поместить в него человеческий научный разум. «Земля не является центром, по крайней мере мы знаем это». Результатом этого децентрирования и рецентрирования является увеличивающееся различие между миром, как мы воспринимаем его феноменально, и миром, описываемым все более специализированными и противоречащими здравому смыслу науками<sup>204</sup>.

Более того, вымирание как научное описание внешней конечности или предела мышления превращает мышление в нечто большее, нежели внутренне присущее субъекту интенциональное сознание, которое избирательно взаимодействует с внешним миром. Вымирание вынуждает мышление экстернализоваться. «Вымирание выворачивает мышление, объективируя его как брэнную вещь подобно любым другим вещам в мире»<sup>205</sup>. Вымирание подчиняет себе все вокруг, даже самоценную трансцендентность человеческого мышления с его критической дистанцией и интеллектуальным созерцанием.

Далекое от защиты мечты о бесконечных возможностях человечества, Просвещение в контексте вымирания становится чем-то совсем иным. Разум больше не является основанием для человеческого бла-

гополучия. Просвещение скорее становится «неизбежным следствием отстаиваемой реализмом убежденности в том, что имеется реальность, независимая от разума, которая, несмотря на всю самонадеянность человеческого нарциссизма, безразлична к нашему существованию и невосприимчива к нашим „ценностям“ и „значениям“, которыми мы ее драпируем, чтобы сделать более благоприятной»<sup>206</sup>. В определенном смысле Просвещение поработало слишком хорошо; человеческие существа – это проблема, а не решение: «...расколдование мира, понятое как следствие процесса, в ходе которого Просвещение разбило „великую цепь бытия“ и стерло „книгу мира“, является необходимым следствием сияющего могущества разума и внушающей уверенность в собственные силы ориентации на интеллектуальные открытия, а не пагубного самоуменьшения»<sup>207</sup>.

Однако Просвещение не только противостоит господствовавшей ранее модели теологии и религии (раз-очарование очарования), просвещенческая наука также производит свое собственное очарование, или повторное очарование, но уже посредством языка науки, а не религии. Чудеса природы, объясненные наукой, разнообразие каталогизированной флоры и фауны, загадки души и тела, раскрытые механикой, – все указывает на двуликого Януса, децентрирующего и рецен-трирующего человека.

Солнце умрет, виды вымрут, человеческая жизнь продолжится. Но кто сказал, что разум, – не говоря уже о мышлении, – исключительно человеческое [свойство]? Если довести до логического конца, то это аффирмативное просвещенческое очарование приводит к негативному просвещенческому разочарованию. Зачарованность природой, жизнью, и космосом, произведенная наукой, имеет также и тёмную сторону – «разочарованность миром», которая сводит человеческое самовозвышение (с учетом всеобъемлющих претензий науки) к акту самонизведения. Если Брассье и является мыслителем Просвещения, то Просвещения негативного, для которого вымирание всего мышления становится начальной точкой философии, а не ее завершением: «Интересы мышления не совпадают с интересами живого; они даже могут быть противоположны последним»<sup>208</sup>. Возможно, в противоположность Декарту мы должны говорить не «я мыслю» (*I think*), а «я помыслен» (*I am thought*).

\*\*\*

**К философии тщетности.** Хотя пессимизму часто и приписывают квазифилософский статус, в конечном итоге его игнорируют, поскольку он совершает самую непростительную из философских ошибок – принимает субъективное за объективное. Но признание этой ошибки уже является частью пессимизма. Именно по этой причине «Мир как воля и представление» лишь выглядит как труд по систематической философии. В действительности, согласно последней части книги, «целое» оказывается с грохотом рушащимися руинами и скрытым призывом к квазибуддистской «ничтожности». Шопенгауэр должен был знать это лучше [других]. Однако любой пессимистически настроенный философ понимает, что на определенном уровне пессимизм внутренне присущ философскому предпринятию. Задача любой философии – дать себе отчет о собственном горизонте, своих пределах, о чем нельзя говорить, знать и мыслить.

Вот почему в философии нет «аналитического пессимизма», а только метафизическая поэтика конечности и страха. Никто еще не потребовал придать пессимизму научного статуса. Точнее, почти никто. Исключение было сделано в конце XIX века, когда американский писатель Эдгар Солтс в конце своей книги «Философия разочарования» с любопытным оптимизмом высказался в отношении того, что он называл «научным пессимизмом» будущего. Но научный пессимизм Солтуса заключается как в мистических откровениях о пределах, так и в логически строгих и проверяемых [научных] утверждениях. Кажется, что и наука встает на службу пессимизму.

Эдуард фон Гартман, ученик Шопенгауэра, движется в другом направлении. В своем объемном и неуклюжем сочинении «Философия бессознательного» Гартман пытается соединить пессимизм Шопенгауэра с биологией и физикой своего времени. Первая часть его труда практически целиком содержит тщательные описания научных опытов, среди которых фигурируют и опыты с обезглавливанием животных, – как если бы наука была аллегорией философии. Но все научные исследования приводят Гартмана к выводу, что человеческий вид представляет собой случайность, которая имеет несчастье считать себя необходимостью. Как случайно мы возникли, так же случайно мы должны и исчезнуть.

Затем Ницше, который с дерзостью выздоравливающего человека поносит науку не меньше, чем религию, заявляет нам, что мы еще недостаточно далеко ушли в нашем пессимизме, еще не достигли «пессимизма силы». И все же он соглашается, что мы нуждаемся сейчас в химии «моральных, религиозных, эстетических представлений и ощущений, а также всех тех побуждений, которые мы переживаем, вступая в крупные и мелкие культурные и общественные сношения, да и в одиночестве». Но это не все. Учитывая это, Ницше спрашивает: «...может быть, такая химия приведет к выводу, что и в этой сфере самые великолепные краски были получены из низменных, даже презренных веществ?»<sup>209</sup>

Все это, как представляется, требует [создания] отдельного направления философии, которое бы занялось изучением тщетности всех попыток философствования. Возможно, у пессимизма, в конце концов, появляется будущее. Можно представить себе увесистые тома академических философских исследований, самопротиворечиво озаглавленные «Философия тщетности». Но дело в том, что для пессимиста подобное предложение отдает скукой и педантизмом. Как философия пессимизм всегда малодушен, готов по малейшему поводу сдаться или отказаться от следования одной линии мышления. Чувствуя себя обязанным изъясняться проникновенным глубокомысленным тоном, пессимизм говорит, что все философии должны потерпеть крах, независимо, какие методы они развивают и какой традиции наследуют. Все философии должны потерпеть крах, потому что их притязания на истину должны быть с необходимостью пристрастными, случайными и основанными на том, что не может быть напрямую поставлено под вопрос; их притязания случайны, потому что их власть основана на пропозициях – этом особенном галлюциногенном использовании убедительной строгости языка. Пропозиции языка вместе с соответствующими понятиями и посредством структуры логической аргументации организованы отношением интенциональности и отношением «я»-мир. В результате пессимизму часто отводится место либо в подполье, либо на чердаке философии. Он вынужден или свидетельствовать, или ожидать собственного краха в серии бесконечных отказов: ни одна философия не может что-либо сказать обо всем... ни одна философия не может сказать все о чем-либо...

\*\*\*

**Бездна Паскаля.** В одной из своих записных книжек Паскаль пишет о главном парадоксе, относящемся к неутолимой человеческой жажде познания: чем больше мы узнаем, тем больше мы узнаем, насколько мы незначительны. Не играет никакой роли, истинно или ложно наше знание, поскольку если оно ложно, «нет вовсе истины в человеке», а если наши знания истинны, тогда человек «находит в них важные основания смирять гордыню и принужден унижаться тем или иным способом»<sup>210</sup>. Эта несоразмерность человечества (*humanity*) поражает Паскаля в качестве причины нашего видового смирения (*humility*) и даже стыда.

Не нужно быть ученым или философом, чтобы испытать это. Достаточно лишь на мгновение взглянуть на знакомую нам Вселенную, простирающуюся вдаль от нашего тёмного, слепящего Солнца:

...пусть земля представится ему крохотной точкой рядом с тем огромным кругом, который описывает это светило, и пусть он подивится тому, что сам этот огромный круг есть лишь малая точка в сравнении с тем, что замыкают светила, катящиеся по небосводу. Но если наш взгляд здесь остановится, пусть наше воображение идет дальше, оно скорее устанет работать, чем природа – поставлять ему пищу. Весь видимый мир есть лишь незаметная морщинка на обширном лоне природы. ...мы порождаем лишь атомы в сравнении с действительностью вещей<sup>211</sup>.

Но этим дело не ограничивается. То, что истинно для макрокосма, истинно также и для микрокосма.

Я хочу показать ему здесь другую бездну. Я хочу нарисовать ему не только видимую вселенную, но и бескрайность природы, которую можно вообразить внутри этого мельчайшего атома; пусть он увидит там бесконечное множество миров, у каждого из которых есть свой небосвод, свои планеты, своя земля, на этой земле свои живые существа, и наконец свои муравьи, в которых он обнаружит то же, что и в видимых глазу; и вот когда он станет обнаруживать там все то же самое, без конца и остановки, пусть у него голова пойдет кругом от таких чудес, столь же поразительных своей малостью, как другие своей огромностью<sup>212</sup>.

Такие ужасающие фантазии, являющиеся теперь обязательным элементом любой образовательной программы по космологии, приво-

дят Паскаля к широко известной формулировке: «Это [природа] бесконечная сфера, центр которой везде, окружность – нигде»<sup>213</sup>.

Паскаль высказывает здесь мысль о всеобщей неопределенности, к которой он приходит простым смещением масштаба – выше человека и ниже человека. Будучи созданиями с весьма низкой «степенью разрешения», люди склонны рассматривать мир исключительно на собственном уровне. Следовательно, мир есть мир-для-нас: для нашего овладения им, для наших разнообразных вмешательств и построений. А если в редкие мгновения научной эйфории мы и осмеливаемся утверждать, что существует недоступный для человеческого наблюдения некий мир-в-себе, то лишь для пущей поддержки нашей глубоко укорененной веры в мир-для-нас.

Это беспокоит Паскаля. И в этом фрагменте на смену Паскалю-геометру приходит Паскаль-богослов. Сразу за этим он пишет: «Самое важное из наглядных проявлений всемогущества Божия в том и состоит, что наше воображение теряется при этой мысли»<sup>214</sup>. Таким образом, порядок человеческого масштаба заменяется порядком космического масштаба и наша неспособность постичь космос сама заменяется нашим признанием этой замыкающейся на самой себе мысли. Такое замыкание является для Паскаля знаком божественного.

Я нахожу повторяющиеся обращения Паскаля к религиозной вере разочаровывающими, особенно потому, что они случаются всякий раз, когда он открывает ограниченность человека, – открывает только затем, чтобы в последний момент быть спасенным математикой или мистикой. Но я, с другой стороны, нашел утешение в этом фрагменте, где экстатические размышления Паскаля принимают иной оборот:

...обратившись к себе, пусть человек подумает, что он есть рядом с сущим, пусть взглянет на себя в растерянности и пусть из этой маленькой норки, где он обитает, – я имею в виду вселенную, – он научится назначать истинную цену земле, царствам, городам, домам и самому себе<sup>215</sup>.

Паскаль был бы реабилитирован современной космологией. Ученые говорят нам, что «примерно» через один триллион триллионов триллионов лет расширяющаяся Вселенная достигнет точки, когда материя и сама возможность материального существования исчезнут. Рэй Брассье обобщает эти открытия:

Все звезды во Вселенной выгорят, ввергнув космос в состояние абсолютной тьмы и не оставив после себя ничего, кроме отработанной шелухи коллапсировавшей материи. Вся свободная материя, будь то на поверхности планет или в межзвездном пространстве, распадется, искоренив любые остатки жизни, основанной на протонах и химических соединениях, и стерев начисто все следы науки – безотносительно к ее физической основе. В завершение всего замусорившие пустую Вселенную звездные трупы, находящиеся в состоянии, которое космологи называют «асимптопия», испарятся, превратившись в ливень элементарных частиц. Сами атомы прекратят существование. Останется лишь неумолимое гравитационное расширение, вызванное необъяснимой силой, именуемой «темная энергия», которая будет и дальше толкать погасшую Вселенную все глубже и глубже в вечную и неизмеримую тьму<sup>216</sup>.

Тем самым человек наконец понимает, что его существование всегда было стянуто несуществованием, что он умирает в тот момент, когда живет. И, возможно, [всю жизнь] мы лишь носим с собой труп, который, в свою очередь, носит в себе угрюмое серое вещество, – вещество, время от времени удивляющееся: «Не те ли самые угрюмые звезды, что заполонили собой весь небосвод, заполонили и этот звездно-спекулятивный труп?»



## ПРИМЕЧАНИЯ

## ЧАСТЬ I. ЗВЕЗДНО-СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ТРУП

- <sup>1</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии / пер. с фр. и лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Сочинения в 2 томах. М. : Мысль, 1989–1994. Т. 2. С. 16.
- <sup>2</sup> Там же. С. 16.
- <sup>3</sup> Там же. С. 20.
- <sup>4</sup> Там же. С. 21–22.
- <sup>5</sup> Там же. С. 20.
- <sup>6</sup> Thomas De Quincey, “The Last Days of Immanuel Kant”, in *The Last Days of Immanuel Kant and Other Writings – De Quincey's Works, Volume III* (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1871), p. 164. Де Квинси – писатель, курительщик опиума, вхожий в круг поэтов Озерной школы – основывается на свидетельстве Эрегота Андреаса Васянски, пастора и друга Канта.
- <sup>7</sup> Ibid., p. 165.
- <sup>8</sup> Ibid.
- <sup>9</sup> Сиоран Э. О разложении основ // Сиоран Э. Искушение существованием / пер. с фр. В. А. Никитина. М. : Республика : Палимпсест, 2003. С. 48.
- <sup>10</sup> Кант И. О способности человеческого духа силою только твердой воли побеждать болезненные ощущения / пер. с нем. М. И. Левиной // *Кант И. Трактаты и письма*. М. : Наука, 1980. С. 305. По обычаям того времени Кант использует вместо термина «депрессия» термины «меланхолия», «ипохондрия».
- <sup>11</sup> Там же. С. 305.
- <sup>12</sup> Там же. С. 306.
- <sup>13</sup> Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. Н. М. Соколова // Сочинения в 6 томах. М. : Мысль, 1963–1966. Т. 5. С. 286.
- <sup>14</sup> Кант И. Спор факультетов / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной. Калининград : Изд-во КГУ, 2002. С. 236.
- <sup>15</sup> Там же. С. 237.
- <sup>16</sup> Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме / пер. с нем. // Сочинения в 6 томах. Т. 2. С. 41–47.
- <sup>17</sup> Кант И. Конец всего сущего / пер. с нем. А. В. Гулыги // *Кант И. Трактаты и письма*, М. : «Наука», 1980. С. 280.
- <sup>18</sup> Thomas De Quincey, “The Last Days of Immanuel Kant”, p. 163.

- <sup>19</sup> Согласно свидетельству Васянски, слово «довольно» (*Es ist genug*) имеет вполне бытовое происхождение: оно было обращено к нему, когда он пытался дать немощному Канту воды. В этом случае это слово приобретает другой, более трагикомический характер.
- <sup>20</sup> Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Полн. собр. соч. : В 13 тт. М. : Культурная революция, 2005–2014. Т. 1. Ч. 2. С. 435.
- <sup>21</sup> Работа «Человеческое, слишком человеческое» зачастую не всегда представлена в курсах, посвященных философии Ницше. Книги «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали» часто проходят на занятиях. Книгу «Так говорил Заратустра» нередко цитируют из-за ее литературного языка, а поздние работы «Антихрист» и «Ессе Номо» включаются в программу чтения как пример антиклерикализма. Если присмотреться, «Человеческое, слишком человеческое» не только содержит в зародышевом состоянии многие поздние ницшевские понятия и концепции, но и помещает многое из его поздних работ в более широкий контекст, касающийся проблемы человеческого существования. Последующие поколения явили нам различные ипостаси Ницше: Ницше-нигилиста, Ницше-экзистенциалиста, Ницше-политика, Ницше-феминиста, квантового и даже кибер-Ницше. Мое предположение состоит в том, что, если существует Ницше для XXI века, века планетарных катастроф, вымирания и «постчеловека», он содержится не в поздних работах, а в двух томах «Человеческого, слишком человеческого».
- <sup>22</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / пер. с нем. В. М. Бакусева // Полное собрание сочинений : В 13 томах. Т. 2. С. 506–507.
- <sup>23</sup> Там же. С. 507.
- <sup>24</sup> В «Ессе Номо» Ницше рассказывает как после публикации «Человеческого, слишком человеческого» он отправил два экземпляра книги Вагнеру, с которым он к тому времени окончательно разошелся во взглядах. По совпадению Вагнер в то же самое время отправил ему экземпляр своего «Парсифаля». Ницше описывает это совпадение как резкий диссонанс, «как будто скрестились две шпаги».
- <sup>25</sup> Это словосочетание является также знаком признательности в адрес Ноэля Кэрролла и его книги «Философия ужаса, или Парадоксы сердца» (Carroll, Noël. *The Philosophy of Horror, or, Paradoxes of the Heart* [New York: Routledge, 1990]), в которой найден баланс между аналитическими выкладками и философской доступностью.

## ЧАСТЬ II. МОЛИТВЫ О ТЬМЕ

- <sup>26</sup> Батай Ж. Виновный / пер. с фр. С. Н. Зенкина и др. // Батай Ж. Сумма атеологии : Философия и мистика. М. : Ладомир, 2016. С. 270.
- <sup>27</sup> Дионисий Ареопагит. О Мистическом Богословии // Мистическое богословие Восточной Церкви / пер. др.-греч. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2001. С. 573.

- 28 Там же. С. 574.
- 29 Там же. С. 575.
- 30 Там же. С. 580.
- 31 Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М. : Центр «СЭИ», приложение к журналу «Трибуна», 1991. С. 23.
- 32 Meister Eckhart, *Sermon 4*, in *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, trans. Maurice O'C. Walshe (New York: Crossroads, 2010), p. 56.
- 33 Ibid.
- 34 Ibid., *Sermon 51*, p. 273. [Рус. пер.: Экхарт М. Трактаты : Проповеди. М. : Наука, 2010. Проповедь № 15 (по нумерации Й. Квинтина). С. 139.]
- 35 В качестве обзора роли женщины в средневековой христианской мистике см.: Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200–1350* (New York: Crossroad, 1998), сборник *Medieval Writings on Female Spirituality*, ed. Elisabeth Spearing (New York: Penguin, 2002) и Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast* (Berkeley: University of California Press, 1988). Для понимания связей между средневековым мистицизмом и постмодернистской теорией см.: Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy* (Chicago Press, 2002), где Холливуд рассматривает среди прочего связь между Анджелой из Фолиньо и Жоржем Батаем.
- 36 Анджела в действительности описала тридцать этапов своего мистического путешествия, но, по-видимому, Брат Арнальдо, будучи не в состоянии понять смысл последних этапов, попытался сжать их в семь дополнительных.
- 37 Angela of Foligno, *The Memorial, in Complete Works*, trans. Paul Lachance (New York: Paulist, 1993), p. 128. [Рус. пер.: Откровения блаженной Анджелы / пер. с лат. и итал. Л. П. Карсавина и А. П. Печковского // История субъективности : Средневековая Европа. М. : Академический Проект ; Гаудеамус, 2009. С. 405.]
- 38 Ibid., p. 176. [Рус. пер.: Там же. С. 459.]
- 39 Ibid., p. 182. [Цит. фрагмент отсутствует в русском издании – прим. пер.]
- 40 Ibid., p. 198. [Рус. пер.: Там же. С. 411. – Пер. изм.]
- 41 Ibid., p. 202. [Рус. пер.: Там же. С. 433. – Пер. изм.]
- 42 Ibid., p. 205. [Рус. пер.: Там же. С. 435. – Пер. изм.]
- 43 *The Cloud of Unknowing*, ed. James Walsh (New York: Paulist, 1981), p. 128.
- 44 Ibid., p. 120.
- 45 Ibid., p. 128.
- 46 Ibid., p. 130.
- 47 Хуан де ла Крус. Тёмная ночь / пер. с исп. Л. Винаровой. М. : Общедоступный православный ун-т, осн. прот. А. Менем, 2006. С. 52.
- 48 Там же. С. 66.
- 49 Там же. С. 81.
- 50 Батай Ж. Внутренний опыт / пер. с фр. С. Л. Фокина // Батай Ж. Сумма атеологии. С. 81. [Пер. изм. – прим. пер.]

- <sup>51</sup> Батай Ж. Проклятая часть / пер. с фр. А. Л. Соловьева // Батай Ж. Проклятая часть : Сакральная социология. М. : Ладомир, 2006. С. 116.
- <sup>52</sup> Bataille, *L'Archangélique et autre poems* (Paris: Gallimard, 2008), pp. 32–33. Ключевая фраза в подлиннике звучит так: « *l'excès de ténèbres / est l'éclat de l'étoile / le froid de la tombe est un dé* ».
- <sup>53</sup> Bataille, *The Tears of Eros*, trans. Peter Connor (San Francisco: City Lights, 1991), pp. 206–207.
- <sup>54</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. С. 93.
- <sup>55</sup> Там же. С. 67.
- <sup>56</sup> Бланшо М. Пространство литературы / пер. с фр. В. П. Большакова и др. М. : Логос, 2002. С. 165.
- <sup>57</sup> Новалис. Гимны к ночи // Голубой цветок и дьявол / пер. с нем. В. Микушевича. М. : Терра – Книжный клуб, 1998. С. 131.
- <sup>58</sup> Бланшо М. Пространство литературы. С. 165.
- <sup>59</sup> Там же. С. 165.
- <sup>60</sup> Maurice Blanchot, *Thomas the Obscure*, trans. Robert Lamberton (Barrytown: Station Hill, 1988), p. 14. Перевод сверен с первоисточником: Maurice Blanchot, *Thomas L'Obscure*. Editions Gallimard, 1950, p. 16–17. [Рус. пер.: Бланшо М. Тёмный Фома // Бланшо М. Рассказ? / пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2003].
- <sup>61</sup> Бланшо М. Пространство литературы. С. 171.
- <sup>62</sup> Там же. С. 172.
- <sup>63</sup> Rasu-Yong Tugen, *Songs from the Black Moon* (n.p.: gnOme books, 2014), p. 58.
- <sup>64</sup> Pseudo-Leopardi, *Cantos for the Crestfallen* (n.p. gnOme books, 2014), XXVIII.
- <sup>65</sup> Бланшо, М. Пространство литературы. С. 172.
- <sup>66</sup> Robert Fludd, *The Technical, Physical and Metaphysical History of the Macrocosm and Microcosm*, in *Robert Fludd* (Western Esoteric Masters Series), ed. William Huffman (Berkeley: North Atlantic Books, 2001), pp. 74; 62.
- <sup>67</sup> Цитируется по рукописи: Nicola Masciandaro, “Paradisical Pessimism: On the Crucifixion Darkness and the Cosmic Materiality of Sorrow,” p. 6. Данное исследование взято из готовящейся к печати книги: Nicola Masciandaro, *The Sorrow of Being*. Цитаты из Евангелий: от Матфея 27:45–46 и от Луки 23:43–44 соответственно.
- <sup>68</sup> Ibid., p. 7.
- <sup>69</sup> Ibid., p. 10.
- <sup>70</sup> Ibid., p. 11.
- <sup>71</sup> Nicola Masciandaro, “Secret: No Light Has Ever Seen the Black Universe,” in Alexander Galloway, Daniel Colucciello Barber, Nicolas Masciandaro, and Eugene Thacker, *Dark Nights of the Universe* (Miami: [name], 2013), p. 60–61. В этой книге собраны выступления на мероприятии, спонсированном *The Public School New York* и галереей *Recess*. Выступления построены вокруг короткого текста французского философа Франсуа Ларюэля «О черной Вселенной» (*Du noir univers*).

- <sup>72</sup> François Laruelle, "On the Black Universe in the Human Foundations of Color," trans. Miguel Abreu, in *Dark Nights of the Universe*, p. 106.
- <sup>73</sup> Masciandaro, "Secret," p. 61.
- <sup>74</sup> Например, в отдельных главах Гёте разделяет обсуждение «физиологических» цветов и цветов «физических» и «химических». Заложив такой фундамент, он переходит к рассмотрению «воздействия цвета в связи с моральными ассоциациями» (то есть в мифе, религии, искусстве и культуре).
- <sup>75</sup> Гёте И. В. Учение о цвете ; Теория познания / пер. с нем. В. О. Лихтенштадта. М. : Книжный дом «Либроком», 2011. С. 22.
- <sup>76</sup> До Шопенгауэра наиболее известное обсуждение этой темы имело место у Джона Локка, который проводил различие между первичными и вторичными качествами. Первые относились к свойствам, которые существует независимо от воспринимающего, а вторые возникают у человека в процессе восприятия. Локк рассматривал цвет как вторичное качество, тогда как Гёте, основываясь на оптических исследованиях своего времени, предполагал, что цвет является в действительности первичным качеством.
- <sup>77</sup> Шопенгауэр А. О зрении и цвете / пер. с лат. // Собрание сочинений: В 6 томах. М. : Терра : Республика, 1999–2001. Т. 3. С. 131.
- <sup>78</sup> Если видимый спектр имеет черный и белый на своих полюсах, тогда цвет является смешением или промежуточным участком спектра. Как пишет Шопенгауэр: «Черный и белый не являются цветами в подлинном смысле слова... потому что они не репрезентируют участки спектра, и тем самым нет качественного подразделения сетчатки». [Перевод делается по: Arthur Schopenhauer, *On Vision and Colors*, in *On Vision and Colors by Arthur Schopenhauer and Color Sphere by Philipp Otto Runge*, trans. Georg Stahl (New York: Princeton Architectural Press, 2010), p. 70. В русском переводе данный фрагмент выпущен. – Прим. пер.]
- <sup>79</sup> Обобщая поляризованную природу видимого спектра между белым и черным, Шопенгауэр сообщает: «Одна из частей качественно разделенной надвое деятельности сетчатки в том только случае и при том условии возбуждается к деятельности, если другая часть в это время находится в покое. Без деятельности же сетчатки... темнота» (Шопенгауэр А. О зрении и цвете. С. 139).
- <sup>80</sup> В конце 1940-х Де Кунинг сделал несколько «черных рисунков», хотя они и были в действительности экспрессионистской живописью белым по черному. В 1950-х Эльсуорт Келли написал свои сверхплоские черные картины большого формата, включая «Черноту» (*Black*, 1951), и позднее, на исходе этой декады, Роберт Мазервелл написал практически полностью черные полотна, нанеся мазки гигантской кистью (например, «Иберия № 18» в 1958). Также в конце 50-х Роберт Раушенберг покрыл холст толстым слоем черной краски, в результате поверхность стала блестящей и зеркальной. В 1960-е годы несколько художников писали черные полотна с разными

оттенками и текстурами, как? например, геометрические картины Фрэнка Стеллы, изображающие тонкие белые линии на практически полностью черных поверхностях. Обзор этого дан в книге: Stephanie Rosenthal, *Black Paintings: Robert Rauschenberg, Ad Reinhardt, Mark Rothko, Frank Stella* (Ostfildern: Hatje Cantz, 2007).

<sup>81</sup> Laruelle, "On the Black Universe," p. 104.

<sup>82</sup> Ibid., p. 105.

<sup>83</sup> Ibid., p. 105–106. Ларюэль продолжает: «В противоположность объективированному черному [цвету] в спектре Черное уже манифестировано до всякого процесса манифестации».

### ЧАСТЬ III. МОЛИТВЫ О НИЧТО

<sup>84</sup> Рассуждения Аристотеля по этой теме содержатся в «Физике» (Книга IV, главы 6–9)

<sup>85</sup> Аристотель. Физика / пер. с др.-греч. В. П. Карпова // Сочинения в 4 томах. М. : Мысль, 1976–1983. Т. 3. С. 141.

<sup>86</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Ad Marginem, 1997. § 2. С. 6.

<sup>87</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Республика, 1993. С. 18.

<sup>88</sup> Там же. С. 25.

<sup>89</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. § 62. С. 308.

<sup>90</sup> Сартр Ж. П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. М. : Республика, 2000. С. 44.

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Там же. С. 48. [Пер. изм. – прим. пер.] Я должен отметить, что у Премы тёмные волосы, но не настолько, чтобы ее присутствие в кафе создало иллюзию тёмной материи, вызывая еще один вид ничтожности, который утверждает себя как присутствие (в противоположность ничтожности, которая утверждает себя как отсутствие).

<sup>93</sup> Там же. С. 54. [Пер. изм. – прим. пер.]

<sup>94</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham (New York: Continuum, 2005), p. 56.

<sup>95</sup> Сартр Ж. П. Бытие и ничто. С. 54. [Пер. изм. – прим. пер.]

<sup>96</sup> О понятии ничто у Экхарта в связи с традицией континентальной философии см.: John Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (New York: Fordham University Press, 1986), Beverly Lanzetta, "Three Categories of Nothingness in Eckhart," *Journal of Religion* 72.2 (1992): 248–268 и Reiner Schürmann, *Meister Eckhart, Mystic and Philosopher* (Bloomington: Indiana University Press, 1978). О связи Экхарта с буддизмом см.: Shizuteru Ueda, "Nothingness in Meister Eckhart and Zen Buddhism," in *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, ed. Frederick Franck, (Bloomington: World Wisdom, 2004), pp. 157–170.

- <sup>97</sup> Meister Eckhart, *Sermon 19*, in *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, p. 137. [Рус. пер.: Экхарт М. Трактаты : Проповеди. Проповедь № 71 (по нумерации Й. Квинтина). С. 181.]
- <sup>98</sup> Ibid., p. 140. [Рус. пер.: Там же. С. 183.]
- <sup>99</sup> Ibid., p. 141. [Рус. пер.: Там же. С. 184.]
- <sup>100</sup> Ibid. [Рус. пер.: Там же.]
- <sup>101</sup> Ibid. [Рус. пер.: Там же.]
- <sup>102</sup> В таком ключе мистицизм может рассматриваться с точки зрения медиации, а мистическое взаимодействие может рассматриваться как инстанция «медиа» в домодерном смысле, в диапазоне между чистой непрерывностью («иммедиацией») и чистой недостижимостью («антимедиацией»). Подробнее см.: Alexander Galloway and McKenzie Wark, *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), pp. 77ff.
- <sup>103</sup> Eckhart, *Sermon 97*, in *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, p. 469. [Рус. пер.: Экхарт М. Трактаты. Проповедь № 21 (по нумерации Й. Квинтина). С. 160.]
- <sup>104</sup> Ibid., *Sermon 96*, p. 465. [Цит. фрагмент отсутствует в русском издании – прим. пер.]
- <sup>105</sup> Джон Капуто отмечает эту явную двойственность, сравнивая Экхарта и позднего Хайдеггера в своем исследовании «Мистические элементы в мышлении Хайдеггера» (John Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* [New York: Fordham University Press, 1986]).
- <sup>106</sup> Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart* (New York: Crossroad Publishing, 2001), p. 105.
- <sup>107</sup> О метафизике потока/текучести у Экхарта см.: McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, pp. 72ff. Как отмечает Макгинн, Бог у Экхарта является одновременно и *bullitio* (изобильный, благотворный, щедрый) и *ebullitio* (изливающийся вовне на творение и мир).
- <sup>108</sup> Эта формулировка используется Франсуа Ларюэлем, чтобы описать дофилософское решение философии, что все может стать предметом философствования. См., например, начальные главы его «Принципов не-философии» (François Laruelle, *Principles of Non-philosophy*, trans. Anthony Paul Smith and Nicola Rubczak [New York: Bloomsbury, 2013]).
- <sup>109</sup> Книга Джеймса Хейсига (James Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* [Honolulu: University of Hawaii Press, 2002]) дает наиболее адекватную оценку этой недооцененной философской традиции. Мой анализ во многом проводится на основе этой книги. Для знакомства с работами представителей Киотской школы см.: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, ed. Frederick Franck (World View Press, 2004). Для более обширного знакомства с японской философией см.: *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, ed. James Heisig et al. (Honolulu: University of Hawaii Press, 2011) и Heinrich Dumolín, *Zen Buddhism in the 20th Century*, trans. Joseph O'Leary (New York: Weatherhill, 1992).



- <sup>110</sup> Masao Abe, *Zen and Western Thought*, ed. William R. LaFleur (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), p. 133.
- <sup>111</sup> В целях единообразия я буду называть японских авторов сначала по имени, потом по фамилии.
- <sup>112</sup> *Нагарджуна. Коренные строфы о Срединности* // Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности : Исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») ; пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М. : Вост. лит., 2006. XXII.11. С. 396.
- <sup>113</sup> Там же. XIII.7. С. 316.
- <sup>114</sup> Цит. по: Heisig, *Philosophers of Nothingness*, p. 44.
- <sup>115</sup> Ibid., p. 48.
- <sup>116</sup> Ibid., p. 63.
- <sup>117</sup> Одна из тем, которую Хейсиг обсуждает на протяжении всей своей книги, – это зачастую сложные и конфликтные отношения между философией и политикой в современной Японии, особенно в связи с Киотской школой и ее заигрыванием с национализмом. Хейсиг не оправдывает и не осуждает попытки Киотской школы связать философию с политикой, и, что любопытно, религия часто служит посредником между ними.
- <sup>118</sup> Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. Graham Parkes with Setsuko Aihara (Albany: SUNY, 1990), p. 175.
- <sup>119</sup> Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 4.
- <sup>120</sup> Ibid., p. 48.
- <sup>121</sup> Ibid., pp. 17–18.
- <sup>122</sup> Ibid., p. 112.
- <sup>123</sup> Ibid., p. 90.
- <sup>124</sup> Ibid.
- <sup>125</sup> Ibid., p. 96.
- <sup>126</sup> Ibid., p. 137.
- <sup>127</sup> Ibid., p. 138.
- <sup>128</sup> Ibid., p. 97.
- <sup>129</sup> Ibid., pp. 96–97.
- <sup>130</sup> Ibid., p. 123.
- <sup>131</sup> Heisig, pp. 220–221.
- <sup>132</sup> Ibid., p. 221.
- <sup>133</sup> Abe, *Zen and Western Thought*, pp. 126–127.
- <sup>134</sup> Shizuteru Ueda, “‘Nothingness’ in Meister Eckhart and Zen Buddhism,” trans. James Heisig, in *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, ed. Frederick Franck (New York: Crossroad, 1982), pp. 160, 161.
- <sup>135</sup> Ibid., p. 230.
- <sup>136</sup> Ibid., p. 61.

## ЧАСТЬ IV. МОЛИТВЫ ОБ ОТРИЦАНИИ

- <sup>137</sup> О широком распространении исследований экстремофилов свидетельствуют такие научно-популярные книги, как «Темная жизнь: марсианские нанобактерии, питающиеся горными породами пещерные жуки и другие земные и внеземные экстремальные организмы» Мишеля Рэй Тейлора (Michael Ray Taylor, *Dark Life: Martian Nanobacteria, Rock-Eating Cave Bugs, and Other Extreme Organisms of Inner Earth and Outer Space* [New York: Scribner, 1999]), а также множество научно-популярных фильмов, включая и «Путешествие в удивительные пещеры» (*Journey into Amazing Caves*, 2011). Есть также учебное пособие для колледжей – «Физиология и биохимия экстремофилов» (*Physiology and Biochemistry of Extremophiles* [Washington D.C.: ASM Press, 2007]). И даже существует несколько профессиональных организаций, как, например, «Международное общество исследователей экстремофилов» (*International Society for Extremophiles*).
- <sup>138</sup> European Science Foundation (ESF), *Investigating Life in Extreme Environments – A European Perspective* (Strasbourg: European Science Foundation, 2007), p. 13. См. также пресс-релиз NASA (за декабрь 2010 года), где говорится об открытии бактерий, способных выживать при высоких концентрациях мышьяка: [http://www.nasa.gov/home/hqnews/2010/dec/HQ\\_10-320\\_Toxic\\_Life.html](http://www.nasa.gov/home/hqnews/2010/dec/HQ_10-320_Toxic_Life.html).
- <sup>139</sup> Ibid., p. 15.
- <sup>140</sup> “Gold Mine Holds Life Untouched by Sun,” *New Scientist* (19 October 2006).
- <sup>141</sup> Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), p. ix. Развивая рассуждения Нойса, мы могли бы добавить, что культурологическая теория следует этому примеру в своем аффирмационизме в отношении различных обстоятельств и особенностей социальных, экономических и политических идентичностей, равно как и научные исследования следуют этому примеру в своем аффирмационизме «хаотичных» и «комплексных» порождающих систем в природном мире.
- <sup>142</sup> Ibid.
- <sup>143</sup> Доступный обзор содержится в книге: Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- <sup>144</sup> Laruelle, *Principles of Non-philosophy*, p. 2, курсив убран.
- <sup>145</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. П. Руднева. М.: Территория будущего, 2005. 4.0621. С. 101.
- <sup>146</sup> Там же.
- <sup>147</sup> Кант никогда этого не говорит, но вывод напрашивается сам собой: жизнь ноуменальна.
- <sup>148</sup> Я буду использовать термины «посткантианский идеализм» и «немецкий идеализм» как синонимы, хотя, разумеется, существуют основания, чтобы рассматривать их как разные понятия.
- <sup>149</sup> Наиболее часто приводимый в данном случае пример – это первые главы «Феноменологии духа», хотя «Философия природы», часть гегелевской

«Энциклопедии философских наук», также освещает эту тему, но с точки зрения природы как проявления Духа.

150 Шеллинг снова и снова возвращался к взаимоотношениям Природы и Абсолюта – с самых ранних сочинений, таких как «Первый набросок системы философии природы», до своего последнего сочинения «Мировые эпохи».

151 Эта формулировка играет ключевую роль в фихтевских лекциях о наукоучении 1804 года.

152 Здесь я использую, хотя и в другом контексте, парафраз Стивена Шавиро в отношении философии процесса Уайтхеда из книги Стивена Шавиро «Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика» (Пермь : Гиле Пресс, 2018).

153 О жизни-как-генезисе см. «Творческую эволюцию» Бергсона, равно как и практически все труды Делёза, включая «Бергсонизм», «Различие и Повторение» и два тома «Кино». О жизни-как-данности см. «Бытие данным: по направлению к феноменологии данности» Жан-Люка Мариона (Jean-Luc Marion, *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*, [Stanford: Stanford University Press, 2002]) и многотомную «Феноменологию жизни» Мишеля Анри (Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, [Paris: PUF, 2003–2015]).

154 Известна анекдотическая история о Шопенгауэре, согласно которой он, читая лекции в Берлине в 1820 году, намеренно выбрал для своих лекций то же самое время, что и у Гегеля. Нет нужды говорить, что последний продолжал собирать огромные толпы, тогда как первого ждала пустая аудитория.

155 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление : Том первый / пер. с нем. Ю. Айхенвальда // Собр. соч. : в 6 томах. М. : Терра : Республика, 1999–2001. Т. 1. С. 361–362.

156 Там же. С. 366.

157 Там же. С. 37.

158 Там же. С. 18–19.

159 Там же. С. 118.

160 Там же. С. 31.

161 Там же. С. 19–20.

162 Там же. С. 352.

163 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление : Том второй / пер. с нем. Ю. Айхенвальда // Собрание сочинений: В 6 томах. М. : Терра : Республика, 1999–2001. Т. 2. С. 487.

164 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление : Том первый. С. 236.

165 Это один из важнейших уроков, которые усвоило картезианство до Шопенгауэра и феноменология после Шопенгауэра.

166 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление : Том первый. С. 98.

167 Там же. С. 99.

168 Там же. С. 101.

169 Там же. С. 236.

- <sup>170</sup> Негативный подход Шопенгауэра является столь же позицией ворчуна, сколько и критика. По сути, стилистическое новшество в сочинениях Шопенгауэра состояло в том, чтобы слить воедино ворчание и критику, которые достигают своей высшей точки в философском пессимизме.
- <sup>171</sup> Мир как воля и представление : Том первый. С. 136.
- <sup>172</sup> Там же. С. 137.
- <sup>173</sup> Там же. С. 139.
- <sup>174</sup> Там же. С. 109.
- <sup>175</sup> Там же. С. 147.
- <sup>176</sup> Там же. С. 275.
- <sup>177</sup> Там же. С. 149.
- <sup>178</sup> О сложном отношении Шопенгауэра к восточной философии см.: Peter Abelsen, "Schopenhauer and Buddhism," *Philosophy East and West* 43:2 (1993), pp. 255–278 и Moira Nicholls, "The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself," in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 171–212.
- <sup>179</sup> Мир как воля и представление : Том первый. С. 348.
- <sup>180</sup> Там же. С. 347.
- <sup>181</sup> Там же. С. 349.
- <sup>182</sup> Кое-какие уроки мы можем извлечь из не столь высокой культуры мультфильмов. Возьмем Глама (*Glum*), одного из персонажей «Приключений Гулливера», мультфильма выпущенного продюсерами Уильямом Ханна и Джозефом Барбера в 1968 году. В мультфильме Глам известен своим пессимистическим взглядом на жизнь, который выражается в однообразном комическом повторении фраз типа «нам никогда не удастся сделать это...» или просто «мы обречены...». Глам не только выделяется среди своих более оптимистичных, идеалистически и рыцарски настроенных товарищей (из которых почти целиком состоит команда Гулливера), помимо этого ему удается произносить свои пессимистические прокламации именно тогда, когда они меньше всего могут помочь (когда их берут в плен, когда они тонут в море и даже когда прыгают со скалы), то есть, когда незавидная судьба искателей приключений проявляет себя со всей очевидностью. Независимо, что команда Гулливера чудесным образом оказывается спасенной в конце каждого эпизода; даже само чудо не способно убедить Глама, который никогда не перестает указывать на тщетность любых действий. Глам – это темное пятно на полированной поверхности этики, сведенной к самопомощи. И все же он, как и Кандид, продолжает настаивать на своем.
- <sup>183</sup> Кембриджское издание сочинений Шопенгауэра, выпущенное Кристофером Джанавеем дает возможность познакомиться с современным научным переводом его трудов. На протяжении долгого времени англоязычным читателям Шопенгауэра приходилось иметь дело с изданием Довера, которое, какую бы ценность оно ни имело, для студентов и научных работников

оставляет желать лучшего. Вдобавок приход недорогих технологий «печать по требованию» (*print-on-demand*) вызвал поток репринтов сочинений Шопенгауэра различного качества – многие искажены плохой редактурой, неточными переводами и даже неправильной последовательностью страниц. Учитывая это, кембриджская серия является долгожданным прорывом.

<sup>184</sup> Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики / пер. с нем. Ю. Айхенвальда // Собрание сочинений : В 6 томах. М : Терра : Республика, 1999–2001. Т. 3. С. 307.

<sup>185</sup> Там же. С. 330.

<sup>186</sup> Там же. С. 385.

<sup>187</sup> Там же. С. 388.

<sup>188</sup> Там же. С. 404. Несмотря на эту критику, Шопенгауэр сохраняет определенные элементы моральной философии Канта. В особенности это касается того, как Шопенгауэр трактует пару свобода/необходимость, которую он уже разбирал в первом эссе. Необходимость как достаточное основание является расширением феноменального мира явлений, царством индивидуальной человеческой воли, которую Шопенгауэр называет «эмпирическим характером» человека. Ей противостоит свобода, которую Шопенгауэр уже определил в терминах абсолютной контингентности и которую он связывает с ноуменальным миром у Канта, – Воля в себе, тем не менее проявляющаяся в человеке, которую Шопенгауэр называет «интеллектуальным характером».

<sup>189</sup> Там же. С. 426.

<sup>190</sup> Имеется множество исторических обзоров философского пессимизма, многие из которых были написаны в XIX веке на волне интереса к Шопенгауэру и которые по-прежнему представляют интерес для современных читателей. К ним относятся «Пессимизм: история и критика» Джеймса Селли (James Sully. *Pessimism: A History and a Criticism*, 1877), «Пессимизм в XIX века» Эльм Мари Каро (Elme-Marie Caro. *Le pessimisme au XIXème siècle*, 1878 [Рус. пер.: Пессимизм в XIX веке : Леопарди – Шопенгауэр – Гартман / пер. с фр. П. В. Мокиевского. М. : Издание П. К. Прянишникова и В. Н. Маракуева, 1883]), «К истории и обоснованию пессимизма» Эдуарда фон Гартмана (Eduard von Hartmann. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, 1880), «Философия разочарования» Эдгара Сальтуса (Edgar Saltus. *The Philosophy of Disenchantment*, 1885), и «Аспекты пессимизма» Роберта Марка Венли (Robert Mark Wenley. *Aspects of Pessimism*, 1894). Из недавних исследований следует упомянуть книгу «Пессимизм: философия, этика, дух» Джошуа Фоа Дайнстера (Joshua Foa Deinstag, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*, [Princeton: Princeton University Press, 2009]).

<sup>191</sup> Космический пессимизм в дальнейшем разбирается в моей статье «Космический пессимизм» (“Cosmic Pessimism,” in *Continent* [issue 2.2, 2012]) и в первом томе, «В пыли этой планеты» (Пермь : Гиле Пресс, 2017. С. 25 и далее), настоящего трехтомника.

- <sup>182</sup> «Панпсихизм и/или элиминативизм» — доклад С. Шавиро, представленный на 3-й конференции по объектно-ориентированной онтологии, состоявшейся 9 сентября 2011 года в «Новой школе» в Нью-Йорке. Видеозапись выступления доступна по адресу: <http://www.ustream.tv/recorded/17269234>. Некоторые материалы выступления взяты из незавершенного экспериментального научно-фантастического романа Шавиро, озаглавленного «Ноосфера».
- <sup>183</sup> Шавиро делает упор на цитаты из «Циклопедии» Резы Негарестани (Reza Negarestani, *Cyclonopedia* [Melbourne: Re-Press, 2008]), мои книги «После жизни» (Eugene Thacker, *After Life*, [Chicago: University of Chicago Press, 2010]) и «В пыли этой планеты», а также на проект «темного витализма» Бена Бударда, к чему мы также можем добавить «Освобожденное ничто» Рэя Брассье (Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* [London: Palgrave, 2007]) и «Заговор против человечества» Томаса Лиготти (Thomas Ligotti, *The Conspiracy Against the Human* [New York: Hippocampus Press, 2010]).
- <sup>184</sup> Оригинальная критика и развитие идеи элиминативизма содержится в первой части книги Рэя Брассье «Освобожденное ничто».
- <sup>185</sup> Поскольку современная философия, как представляется, особенно увлечена брендингом, можно предложить несколько новых терминов для этого типа элиминативизма: «темный элиминативизм», «черный элиминативизм», «элиминативный элиминативизм», «а-человеческий элиминативизм наблюдающей мглы» и т. д.
- <sup>186</sup> Это не означает отвержения, а всего лишь провокацию. Это следует рассматривать как исследование конкретной ситуации (*case studies*): роль Фихте в «После конечности» Квентина Мейясу (Екб.: Кабинетный ученый, 2015), роль Шеллинга в «Философии природы после Шеллинга» Иэна Гамильтона Гранта (Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, [London; New York: Continuum, 2006]) и в изданном томе «Новый Шеллинг» под редакцией Джудит Норман и Алистера Уэлчмана (*The New Schelling*, ed. Judith Norman and Alistair Welchman, [New York: Continuum, 2004]), равно как и роль величайшего из этих восставших трупов, Гегеля, в сочинениях Жана-Люка Нанси «Гегель: Неустанность негативного» (Jean-Luc Nancy, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, [Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002]) и Кэтрин Малабу «Фигура Гегеля: Пластичность, время и диалектика» (Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Time, and the Dialectic*, [London: Routledge, 2004]).

## ЧАСТЬ V. ПОСЛЕДНИЕ СЛОВА, ПОТЕРЯННЫЕ СЛОВА

- <sup>187</sup> Novalis, *Pollen and Fragments*, trans. Arthur Versluis (Grand Rapids: Phanes, 1989), p. 70.
- <sup>188</sup> Цифры взяты у Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ).
- <sup>189</sup> Цифры взяты из книги: Stuart Pimm, *A Scientist Audits the Earth* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2004).

- <sup>200</sup> Ray Brassier, *Nihil Unbound*, p. 223, курсив убран.
- <sup>201</sup> Ibid.
- <sup>202</sup> Ibid.
- <sup>203</sup> Ibid., pp. 229–230.
- <sup>204</sup> Это то, что Брассье, позаимствовав у Селларса, называет «манифестированными» и «научными» образами мира.
- <sup>205</sup> Brassier, *Nihil Unbound*, p. 229.
- <sup>206</sup> Ibid., p. xi.
- <sup>207</sup> Ibid.
- <sup>208</sup> Ibid.
- <sup>209</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 22.
- <sup>210</sup> Паскаль Б. Мысли / пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. М. : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. Фрагмент № 199. С. 132.
- <sup>211</sup> Там же.
- <sup>212</sup> Там же. С. 133.
- <sup>213</sup> Там же. С. 132.
- <sup>214</sup> Там же.
- <sup>215</sup> Там же.

«Неправильно» трактуя философские произведения как произведения в жанре литературы ужаса, Юджин Такер открывает нам места, где философия сталкивается с собственным пределом. Этот предел принимает разные воплощения – тьмы, ничто, отрицания, – каждое из которых обращается ужасом философии, не суля философии ничего, кроме разьедающих ее противоречий, а значит, и тщетности всех усилий в постижении мира перед лицом безосновности. Философия, руководствующаяся законом достаточного основания, никогда не рисковала заходить настолько далеко, насколько ее «холодный рационализм» мог это позволить. Ее уделом было оставаться внутри границ, очерченных «для нас». С другой стороны, нестесненный рационализм и избравший путь *via negativa* мистицизм всегда заходил слишком далеко – настолько, что гарантировал некое божественное «в себе», которое по ту сторону нашего неведения все же могло обладать собственными законами и познаваемостью. Тем самым он неявно предполагал «закон достаточной божественности». Поэтому, чтобы подступить к безосновности как таковой, теологический мистицизм должен стать мистицизмом без Бога, онтология – меонтологией, а философия – не-философией. Тьма, вне которой – ничто, удостоверяемое отрицающей себя мыслью, тогда окажется «материей» мира-без-нас, где эта подвергнутая отрицанию и вывернутая вовне мысль кружит в космическом пространстве посреди устремленных в ничто трупов звезд.



«Звездно-спекулятивный труп» – второй том трилогии «Ужас философии» американского философа и исследователя медиа, биотехнологий и оккультизма Юджина Такера. В этой трилогии ужас и философия предстают в ситуации параллакса – постоянного смещения взгляда между двумя областями, ни одна из которых в обычной ситуации не может быть увидена тогда, когда видится другая. В результате произведения литературы сверхъестественного ужаса рассматриваются как онтологические и космологические построения, а построения философов – как повествования, сообщающие нам нечто о природе ужаса, лежащего «по ту сторону» человеческого.

ISBN 978-5-6041044-0-8



9 785604 104408

