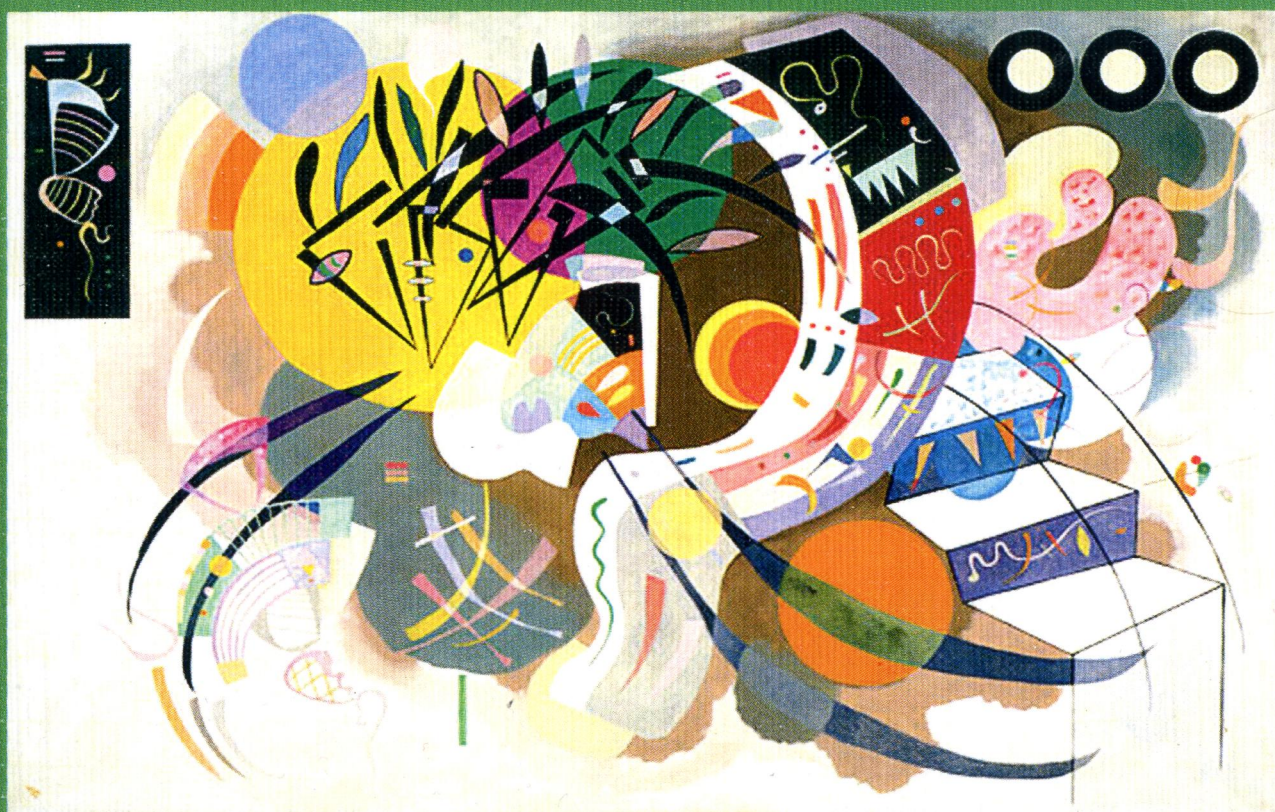


Косыхин В.Г.



**Нигилизм
и диалектика**

Саратовский государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского

В.Г. Косыхин

**Нигилизм
и диалектика**

Саратов – 2009

УДК 111.1+165.721+122/129

ББК 87.21+87.22

К72

Косыхин В.Г.

К72 Нигилизм и диалектика. – Саратов: Научная книга, 2009. –
256 с.
ISBN 978-5-91272-728-3

Монография посвящена рассмотрению феномена нигилизма в онтологической теории. Выявляя процедуру деструкции сущего в качестве основы нигилистического мирозерцания, автор подвергает критике господствующий до настоящего времени онто-исторический подход к осмыслению сущности нигилизма, представленный в работах Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Ж. Бордийяра и Дж. Ваттимо. Особое внимание уделено анализу диалектического метода как возможного способа преодоления нигилизма в онтологии.

Книга адресована философам и культурологам, студентам, аспирантам, преподавателям вузов, а также всем, интересующимся современными проблемами философии.

На обложке – картина В. Кандинского «Доминирующая кривая»

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *В.Н. Белов*
(Саратовский государственный университет)

доктор философских наук, профессор *С.П. Гурин*
(Саратовский государственный социально-экономический университет)

УДК 111.1+165.721+122/129

ББК 87.21+87.22

ISBN 978-5-91272-728-3

© В.Г. Косыхин, 2009

Введение

За два столетия, прошедших с момента своего появления в поле зрения европейской философии, проблема нигилизма превратилась в одну из наиболее актуальных проблем современной онтологии.

Уже в работах Ницше и Хайдеггера нигилизм получил признание в качестве одной из основных проблем современного онтологического мышления, поскольку был признан в качестве конституирующего момента, организующего сам способ понимания бытия. Подобное признание, с одной стороны, свидетельствовало о кризисе европейского рационализма, а с другой – побуждало к дискуссиям о возможностях нового понимания основных онтологических категорий. В первую очередь это касалось понятия «бытие».

Вопрос о новой герменевтике бытия в XX веке стал общим не только для хайдеггеровского, но и для аналитического и постмодернистского типа философствования. Однако разрыв с традицией прежнего онтологического мышления обернулся попытками либо сведения бытия к чисто языковому измерению, либо к мышлению его под знаком вычеркивания, либо вообще к отказу от этого понятия. Это с новой силой поставило вопрос об онтологическом нигилизме.

В наши дни проблема нигилизма получает все более глубокое и широкое освещение в связи с критикой нигилистических подходов к онтологии в постмодернистской философии. Джанни Ваттимо в связи с этим го-

ворит об онтологии актуальности, сама суть способа мышления в которой связана с постижением сущности и перспектив нигилизма.

Новый всплеск интереса к нигилизму в современной онтологической теории обусловлен не только общекультурной и исторической ситуацией начала XXI века, но и глубинными процессами, происходящими внутри самой онтологической теории. Кризис классической парадигмы новоевропейского онтологического теоретизирования, появление претендующих на радикальный разрыв с традицией постмодернистских онтологий с их рассуждениями об исчерпанности онтологического жанра заставляют задуматься о степени и характере проникновения нигилистических умонастроений в онтологию.

Здесь необходимо отметить, что исследование нигилизма как онтологического феномена предполагает рассмотрение теоретических концептуализаций нигилизма в контексте предметного поля онтологии.

Однако, несмотря на все многообразие книг и статей, посвященных нигилизму, фундаментальный онтологический подход к проблеме нигилизма, опирающийся на категориально-методологический аппарат именно онтологической теории, можно констатировать только в работах Мартина Хайдеггера, Конора Каннингема и Майкла Алена Гиллеспи. Впрочем, сама хайдеггеровская философия, равно как и по-своему наследующие ей постмодернистские и деконструктивистские онтологии не избежали критики, например, у К. Каннингема или У. Слокомба, рассматривающей их в качестве современных форм онтологического нигилизма. Что же касается Гиллеспи и Каннингема, то теоретико-методологические основания их аналитики нигилизма, несмотря на всю значимость и актуальность для современных исследований, также вызывают ряд критических замечаний.

Ответ на вопрос о характере присутствия нигилизма в современной онтологии предполагает также обнаружение теоретико-познавательных предпосылок преодоления онтологического нигилизма, что означает отказ

признавать нигилизм в качестве единственной возможности онтологического теоретизирования, как это представлено, например, у Жана Бодрийера или Джанни Ваттимо.

Сегодня, когда все более очевидной становится нигилистическая сущность постмодернистских онтологических инноваций, философская мысль пытается переосмыслить собственное отношение к традиции. Речь идет о преодолении нигилистического разрыва и восстановлении «фигуры связи», выражаясь языком Алена Бадью. Это подразумевает продумывание предпосылок и возможностей неподвластной нигилизму онтологической теории. И восходящие к Платону и Аристотелю ресурсы классической онтологии вовсе не являются исчерпанными. Более того, именно обращение к категориально-методологическому инструментарию онтологической традиции позволяет достаточно эффективно противостоять нигилизму на различных уровнях и в разных областях теоретизирования. Здесь, на наш взгляд, важную роль может и должна сыграть актуализация опыта онтологического мышления отечественной философской традиции, и в первую очередь работ А.Ф. Лосева.

Основным методом работы послужил метод диалектики в том смысле, как он понимается в рамках платоновской традиции и у А.Ф. Лосева. Эта диалектика является эйдетической, поскольку имеет дело с особым способом рассмотрения сущего. Если в платонизме этот способ раскрытия смысла сущего реализовывался посредством четырех методик, а именно ористики, диаретики, аналитики и аподиктики, соответствующих пребыванию, исхождению, возвращению и причинной зависимости сущего, то аналогом его у Лосева является эйдетическая диалектика части и целого. Выбор подобной диалектики в качестве основного метода исследования объясняется необходимостью соответствия метода предмету исследования, поскольку онтологический нигилизм основывается на определенном способе истолкования сущего, а нигилистический характер подобного истол-

кования наиболее отчетливо просматривается с позиции данной диалектической методологии.

Ведущей интенцией при выборе вспомогательных методов исследования было следование герменевтическому принципу, согласно которому теория должна соответствовать тому интеллектуальному пространству или объекту, которые она описывает. Образцом для автора в данном случае явились в первую очередь работы А.Ф. Лосева, Р.В. Светлова, М.Ю. Лукомского и, частично, М.А. Гиллеспи и К. Каннингема. Применительно к методологии, однако, речь об этом соответствии может идти только до определенного предела, подразумевающего помимо следования внутренней логике исследуемых теорий и некую методологическую отстраненность, позволяющую сохранять собственную позицию автора. Это, в частности, проявилось в том обстоятельстве, что хотя общей основой исследования явился диалектический метод, тем не менее, при демонстрации онто-герменевтического, деконструктивистского и апофатического (в смысле *via negativa*) подходов к пониманию сущего частично использовалась и соответствующая методология, позволяющая воспроизводить внутреннюю логику данных методологических позиций. При всей критике тех недостатков, которые, с точки зрения автора, наличествуют в негативно-диалектическом, онто-герменевтическом и деконструктивистском подходах к познанию сущего, каждый из них обладает и рядом несомненных достоинств, к числу которых можно отнести анаagogическую направленность гегелевской диалектики, герменевтический историзм хайдеггеровской мысли и терминологическую акцентированность деконструкции. Впрочем, все вышеуказанные методологические подходы рассматриваются и оцениваются автором с позиции основного, диалектического метода как метода, позволяющего в надлежащей целостности и полноте выявить сущность и онтологические основания нигилизма.

Глава 1. Становление сущности: нигилизм и онто-историзм

Нигилизм как понятие и как направление мысли в европейской философии возникает в эпоху романтизма, чтобы затем, с легкой руки Ницше, стать своего рода *terminus fortis* новой философии и впоследствии, приобретя уже неоспоримый онтологический статус в философии позднего Хайдеггера, во многом определять характер и направления критики онтологического дискурса современности. Хотя наше исследование посвящено именно онтологическому нигилизму, выявлению и критике его сущностных оснований, тем не менее, в самом начале работы представляется целесообразным воссоздать своего рода терминологическую историю этого понятия еще до того, как оно обрело свои онтологические права в ницшеанской «Воле к власти» и хайдеггеровском «Европейском нигилизме». По мнению В.В. Савчука, краткая история термина уместна «для понимания контекста, в который попадают их соображения о нигилизме»¹. Необходимость такого историко-терминологического экскурса обусловлена еще и тем, что в истории европейской мысли «понятием “нигилизм” выражали свое отношение к различным философским позициям, например, философскому эгоизму или солипсизму, идеализму, пантеизму, скептицизму, материализму и пессимизму, а кроме того, оно служило *обозначением* религи-

¹ Савчук В.В. Время нигилизма // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – С. 188.

озных, политических и литературных течений»¹. Подобную многомерность употребления понятия «нигилизм» фиксируют и зарубежные исследователи. Например, профессор Уилл Слокомб из Уэльского университета в своей книге «Нигилизм и постмодернистское “возвышенное”: история трудного взаимоотношения от романтизма до постмодернизма» пишет: «Определение этого термина является трудным делом. Подобно всем означаемым, “нигилизм” имеет ряд ассоциаций, которые не могут быть выведены напрямую из его этимологии. Это происходит в силу того факта, что часто какая-либо идеологическая позиция называет “нигилистическим” то, что ей противостоит... Таким образом, термин “нигилизм” исторически отсылает к восприятию того, что существует в оппозиции к каким-либо партикулярным идеологиям, а не к идеологии “ничто” (nihil) как таковой»².

Первым исследователем истории появления понятия «нигилизм» на горизонте европейского философского мышления стал Мартин Хайдеггер, который предпринял краткий историко-терминологический экскурс в своем лекционном курсе о Ницше в 1940 году. Позже этот курс был переиздан в 1961 году в двухтомнике «Ницше», а в 1967 году Хайдеггер издает «Европейский нигилизм» как извлечение из этого двухтомника, подчеркивая этим одновременно значимость исследования нигилизма и в поздний период своего творчества. Поскольку для Хайдеггера существенно важным является именно ницшеанское употребление понятия «нигилизм», то его «предыстории» до Ницше он уделяет весьма скромное внимание, называя в кратком фрагменте несколько имен: Якоби, Фихте, Тургенева, Жан-Поля и Достоевского. Вот что пишет Хайдеггер: «Впервые в философском смысле слова “нигилизм”, по-видимому, употребил Фр. Якоби. В его от-

¹ Там же.

² Slocombe W. Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism. – London, 2005. – P. 2.

крытом письме Фихте слово “ничто” встречается довольно часто, а потом говорится: “Поистине, мой дорогой Фихте, мне не стоит досадовать, если Вы или кто бы там ни был, захотят назвать *химеризмом* то, что я противопоставил идеализму, которого браню *нигилизмом*...”. Позднее слово “нигилизм” в обиход ввел Тургенев, обозначив им мировоззрение, согласно которому действительно существует только доступное чувственному восприятию, то есть самопостигаемое сущее, и больше ничего. Тем самым отрицается все, основанное на предании, авторитете и как-либо еще определенной значимости. Однако в большинстве случаев такой взгляд на мир называют “позитивизмом”. Слово “нигилизм” употребляет Жан Поль... говоря о романтической поэзии как поэтическом нигилизме. Уместно вспомнить и предисловие Достоевского к его пушкинской речи¹.

Примечательно, что и у Якоби, и у Тургенева Хайдеггер обнаруживает не просто случайное употребление слова, но нечто более существенное – философскую позицию, показывающую, что Ницше не был первооткрывателем нигилизма как философской доктрины. Роль Ницше, как будет показано позже, состояла в придании онтологического или онто-исторического статуса этому понятию. Рассмотрим эти две распознанные Хайдеггером у Якоби и Тургенева философские позиции до-ницшеанского понимания нигилизма подробнее, выяснив контекст зарождения понятия «нигилизм», во-первых, на европейской почве; а во-вторых, в России, где этот термин появился в прямой зависимости от западного, но обладал своей весьма существенной спецификой.

Хайдеггеровское обращение к истории термина «нигилизм» на волне популярности хайдеггеровской философии вызвало к жизни многочисленные исследования зарубежных и отечественных ученых, исследования, продолжающиеся и по сей день. Достаточно назвать имена Отто Пеггеле-

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 27.

ра, Мартина Риделя, Вольфганга Мюллер-Лаутера, Ханса-Йоргена Гаволя в Германии¹; Джанни Ваттимо, Федерико Верчеллоне, Франко Вольпи и Витторио Поссенти в Италии²; Андре Глюксмана, Клода Жанну, Люсьена-Самира Улабиба во Франции³; Конора Каннингема и Уилла Слокомба в Великобритании⁴; Майкла Алена Гиллеспи, Стэнли Роузена, Стивена Вагнера Чо и Карен Карр в Соединенных Штатах Америки⁵; Нишитани Кейджи в Японии¹; Александра Михайлова и Валерия Савчука в России².

¹ См.: Pöggeler O. «Nihilist» und «Nihilismus» // *Archiv für Begriffsgeschichte*. – Bd. IX. 1975. – S. 197-210; Riedel M. Nihilismus // *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. – Bd. 4. Stuttgart, 1978. – S. 390-404; Müller-Lauter W. Nihilismus // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. – Bd. 6. Basel; Stuttgart, 1984. – S. 846-853; Gawoll H.-J. Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger. – Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1989. – 301 s.

² Vattimo G. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* / Trans. by Jon R. Snyder. – Cambridge: Polity, 1988. – 190 p.; Vattimo G. *Nihilism and emancipation: ethics, politics and law*. – Baltimore: Columbia University Press, 2006. – 160 p.; Vercellone F. *Introduzione a il nichilismo*. – 7. ed. – Roma etc.: Laterza, 2005. – VI, 221 p.; Volpi F. *Il nichilismo*. – Roma-Bari: Laterza, 1999. – 152 p.; Possenti V. *Terza navigazione: Nichilismo e metafisica*. – Roma: Azmando Editore, 1998. – 413 pp.

³ Глюксман А. *Достоевский на Манхэттене*. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 224 с.; Jannoud C. *Au Rendez-vous du nihilisme*. – Paris: Arléa, 1989. – 152 p.; Oulahbib L.-S. *Etique et épistémologie du nihilisme. Les Meurtriers Du Sens*. – Paris: L'Harmattan, 2002. – 400 p.; Oulahbib L.-S. *Le nihilisme français contemporain: Fondements Et Illustrations*. – Paris: L'Harmattan, 2003. – 164 p.

⁴ Cunningham C. *Genealogy of Nihilism: philosophies of nothing and difference of theology*. – London and New York: Routledge, 2002. – 317 p.; Slocombe W. *Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism*. – London: Routledge, 2005. – 224 p.

⁵ Gillespie M.A. *Nihilism before Nietzsche*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1995. – 336 p.; Rosen S. *Nihilism. A Philosophical Essay*. – New Heaven: Yale Uni-

Результатом их усилий стало реконструирование истории и даже предыстории понятия «нигилизм» еще до того, как оно, начиная с Ницше и Хайдеггера, прочно укоренится в онтологическом дискурсе современности.

Особую роль в этом процессе сыграли усилия ученика и издателя текстов Хайдеггера Отто Пеггелера, опубликовавшего в 1975 г. знаменитую статью «“Нигилист” и “нигилизм”»³. Как отмечает отечественный исследователь и переводчик Хайдеггера А.В. Михайлов, «удалось установить, что

- 1) слово “нигилизм” появляется в немецкой философской литературе еще до Ф.Г. Якоби, который, следовательно, не был *первым* и не был первоиздателем самого слова как лексической единицы;
- 2) слово “нигилист” одновременно и параллельно появляется в литературе в Германии и во Франции в 1780-е и в 1790-е годы;
- 3) новое (немецкое и французское) слово “нигилизм”, возможно, восходит к латинскому слову схоластических времен “*nihilianismus*”.

versity Press, 1969. – Pp. xx, 241; Wagner Cho S. Before Nietzsche: Nihilism as a Critique of German Idealism // Graduate Faculty Philosophy Journal. – 1995. Vol. 18. № 1. – P. 205-233; Carr K.L. The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century responses to Meaninglessness. – N.Y.: State University of New York Press, 1992. – 196 p.

¹ Keiji N. The Self-Overcoming of Nihilism / Trans. Graham Parkes with Setsuko Aihara. – Albany: State University of New York Press, 1990. – 240 p.

² Михайлов А.В. Из истории «нигилизма» // Михайлов А.В. Обратный перевод. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 537-623; Савчук В.В. Время нигилизма // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампар. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 163-220.

³ Pöggeler O. «Nihilist» und «Nihilismus» // Archiv für Begriffsgeschichte. – Bd. IX. 1975. – S. 197-209.

Все эти ценные дополнения были кратко подытожены в статье Отто Пеггелера»¹.

Большинство современных авторов, исследующих историю нигилизма, также берут за основу эту работу Пеггелера, достаточно упомянуть такие имена, как Гиллеспи, Карр, Гудсблом².

Рассмотрим эти исторические изыскания Пеггелера в хронологическом порядке, начиная с «*nihilianismus*». Речь идет о схоластических дебатах второй половины XII столетия относительно человеческой природы Христа, разгоревшихся в одном из центров теологической мысли того времени – парижском Сен-Викторском аббатстве каноников-августинянцев, где в то время преподавали такие крупнейшие представители схоластики, как Гуго и Рихард Сен-Викторские. Готье из Сен-Виктора выдвинул в ходе дебатов тезис о том, что представление о единстве человеческой и божественной природы Христа препятствует ясному восприятию его божественности. Земное и временное, а такова природа человека, не могут связываться воедино с божественным и вечным. В той мере, в какой Христос есть человек, его божественность есть ничто (*nihil*), и, как утверждал Готье, человеческое бытие в применении к Христу следует понимать лишь как акцидентальное. Подобная позиция получила название *nihilianismus* в

¹ Михайлов А.В. Из истории «нигилизма» // Михайлов А.В. Обратный перевод. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 543.

² См., напр.: Gillespie M.A. *Nihilism before Nietzsche*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1995. – P. 275-276; Goudsblom J. *Nihilism and Culture*. – Oxford: Blackwell, 1980. – P. 4, Carr K.L. *The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century responses to Meaninglessness*. – N.Y.: State University of New York Press, 1992. – P. 13.

силу отрицания человеческой природы Христа и была осуждена как еретическая в 1163 году папой Александром Вторым¹.

Последующие исторические изыскания Ханса-Йоргена Гаволя показали, что помимо «nihilianismus» у нигилизма был еще один средневековый предшественник – термин «annihilatio» (букв. «уничтожение, приведение к ничто»). Вопрос об annihilatio как о destructio rei in nihilum (уничтожении вещи в ничто) относился к спекулятивно-схоластическим построениям относительно возможности Творца мира его уничтожить, имплицитно подразумевая идею о том, что мир, созданный «из ничего», в конце концов в это ничто и обратится. Фома Аквинский предлагал здесь различать в духе Аристотеля между destructio как potentia и destructio как actus, а Оккам находил противоречивой уже саму мысль о Творце как уничтожителе. Гаволь полагает, что эти средневековые концепции «annihilatio» были восприняты и трансформированы Бэконом и Гоббсом как основание для нового понимания физики в Новое время². Вопрос о том, насколько эти термины повлияли на возникновение собственно понятия «нигилизм», остается открытым. В.В. Савчук склонен считать их влияние спорным³, А.В. Михайлов – полезным, поскольку, несмотря на отсутствие видимых последствий, подобные термины обладают «обширной потенциальностью»⁴.

Как показали исследования Вольфганга Мюллера-Лаутера, впервые слово «нигилизм» было, по всей видимости, употреблено в качестве «ter-

¹ См. также на эту тему: Савчук В.В. *Время нигилизма // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампар. Гюнтер Фигаль.* – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – С. 189.

² См.: Gawoll H.-J. *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger.* – Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1989. – S. 13-15.

³ См.: Савчук В.В. *Время нигилизма.* – С. 189.

⁴ См.: Михайлов А.В. *Из истории «нигилизма».* – С. 543.

minus novus» Ф.Л. Гетциусом в его теологическом трактате «De ponismo et nihilismo in theologia», опубликованном в 1733 году¹. Однако, с точки зрения Майкла Алена Гиллеспи, эта работа Гетциуса «была относительно неизвестна и явно не сыграла никакой роли в последующем повторном появлении и развитии этого понятия»².

Новое появление термина «нигилизм» фиксируется, начиная с 80-х годов XVIII века, и связано с критикой кантовского идеализма Оберайтом и Йенишем. Ученик французского теософа Луи Клода де Сен-Мартена Якоб Херманн Оберайт в 1787³ году издает философский диалог «Die wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik», посвященный проблеме обоснования бытия и знания в философии после Канта. Одним из действующих лиц, *dramatis personae* в этом диалоге является «Нигилизм», олицетворяющий позицию подрыва доверия к самим основам духовной жизни. Идеиные источники критики кантианства Оберайтом вне всякого сомнения восходят к его учителю Сен-Мартену, который определял атеизм как «волю к уничтожению Бога» и как верование, стремящееся доказать «ничто»⁴. Даниэль Йениш в 1796 году подвергает критике трансцендентальный идеализм Канта как разновидность солипсизма, утверждая, что кантовская философия неизбежно приводит к атеизму или, что более точно, к нигилизму⁵.

¹ См.: Müller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. – Bd. 6. Basel; Stuttgart, 1984. – S. 846-853; также: Савчук В.В. Время нигилизма. – С. 188; Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». – С. 612.

² Gillespie M.A. Nihilism before Nietzsche. – P. 65.

³ У Михайлова ошибочно указан 1737 год издания этой работы.

⁴ См.: Wagner Cho S. Before Nietzsche: Nihilism as a Critique of German Idealism // Graduate Faculty Philosophy Journal. – 1995. Vol. 18. № 1. – P. 206-211.

⁵ См.: *ibid.* – P. 211-213.

Таким образом, мы видим, что еще до знаменитого письма Якоби в Германии уже наличествовала атмосфера восприятия кантовской и близко связанной с ней фихтеанской философии как нигилистических, хотя, безусловно, философская концептуализация этого понятия происходит в переписке Якоби и Фихте в самом конце XVIII века. Якоби, будучи в первую очередь теологом, подвергает критике не только кантианство, но и всю рационалистическую традицию в целом. Еще в 1786 году он пишет: «Человеческий разум, разложенный на свои элементы, есть *Ничто*. Поэтому его идеал есть идеал Ничто. Так же обстоит дело и с добродетелью одного только разума. Ее идеал – это чистый эгоизм»¹.

Помимо этического эгоизма, равноценного нигилизму, Якоби видит в кантовской философии еще два момента, непосредственно относящихся уже к нигилизму онтологическому. С.А. Чернов в своей статье «Кантианцы против Якоби» характеризует их следующим образом: «Во-первых, Кант уничтожает реальность предметов чувственного опыта, именно тех предметов, среди которых мы живем и которые мы познаем. Во-вторых, сверхчувственные предметы идей разума (и прежде всего – Бога) он превращает в пустые фикции, продукт “гипостазирования”, т.е. равным образом лишает их подлинной реальности»².

¹ Цит. по: Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». – С. 612. Сам Михайлов называет источником цитаты работу Гюнтера Баума (См.: Baum G. Vernunft und Erkenntnis: Die Philosophie F.H. Jacobis. – Bonn: Bouvier, 1969. – S. 45). Тот же Баум полагал, что у Якоби были предшественники, «имплицитно» обсуждавшие проблему нигилизма, отождествляемого ими с эгоизмом, в их числе называются Гемстергейс, Томас Рид и Джордж Беркли со своим неологизмом «nihilarians» применительно к материалистам.

² Цит. по: Савчук В.В. Время нигилизма. – С. 189-190, прим. 17. См. также: Чернов С.А. Кантианцы против Якоби // Credo New: теоретический журнал. – 2004. № 4. – С. 14.

Фихтеанская разновидность идеализма для Якоби мало чем отличается от кантовской, являясь ее абсолютно логичным продолжением, более явно демонстрирующим то, что в учении Канта было завуалировано. Фихте, по мнению Якоби, «все редуцирует к деятельности “Я”, и таким образом сводит Бога до уровня творения человеческого воображения... Добро, красота, святость – все становится пустыми словами»¹.

Таким образом, Фихте принадлежит сомнительная честь быть первым, кого прозвали «нигилистом» в уже упомянутом письме, написанном Якоби в 1799 году. Естественно, что сам Фихте был не в восторге от такого восприятия своих идей и в письмах к Якоби пытался показать, что тот неверно понял суть его философии. И тем не менее, как отмечает В.В. Савчук, «Фихте, приняв в расчет критику Якоби, придал новый импульс дискуссии об идеалистическом нигилизме в работе “Определение человека” (1800)»². В издании «Наукоучения» в 1812 году уже сам Фихте поднял вопрос о том, каким образом можно избежать «коллапса реальности этого нигилизма». Ответ Фихте на свой же вопрос состоял в том, чтобы продолжать мыслить до предела, где знание обнаружит свое основание в «чистой реальности» Абсолюта³. Неизвестно, насколько убедительной эта аргументация казалась для самого Фихте, хотя бы в силу очевидности вопроса о том, каким образом может осуществляться подобное соединение дискурсивно-понятийного знания с абсолютной реальностью, где подобное знание отсутствует, но Якоби она не убедила, о чем свидетельствует новая волна критики фихтеанского наукоучения, предпринятая Якоби в 1815 го-

¹ Цит. по: Gillespie M.A. *Nihilism before Nietzsche*. – P. 66. Джиллеспи указывает оригинал цитаты: Jacobi F. *Werke*. Bd. III. – Darmsradt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. – S. 36.

² Савчук В.В. *Время нигилизма*. – С. 191.

³ См.: Wagner Cho S. *Before Nietzsche: Nihilism as a Critique of German Idealism*. – P. 216; Савчук В.В. *Время нигилизма*. – С. 191.

ду. С Якоби в этом отношении был полностью солидарен и Жан-Поль – немецкий писатель Жан-Поль Рихтер (1763–1825), которого Хайдеггер упоминает в качестве одного из предшественников Ницше, использовавших термин «нигилизм».

Жан-Поль, как и Якоби, был убежденным и последовательным критиком системы Фихте, что отделяло его от таких романтиков-приверженцев фихтеанства, как Шлегель или Новалис, которых, собственно, он и назвал нигилистами. Вернее, «поэтическими нигилистами». Но Жан-Поль является предшественником Ницше не только в употреблении схожего термина «нигилизм», но и в более сущностном смысле, выступая как первооткрыватель европейской «метафизики смерти Бога» в своем произведении «Речь мертвого Христа с вершин мироздания о том, что Бога нет», написанном в 1797 году. Жан-Поль, как пишет А.В. Михайлов, «стал первооткрывателем самой *мыслимости* мира без Бога, самой *мыслимости* того, что *бог умер* – именно потому, что в рамках космической философии Жан-Поля две возможности мыслимого – не одноуровневые, ни одна из них не может просто зачеркнуть другую, и мыслимость богоспасаемого мира не исключает мыслимости богооставленного мира, в котором Бог умер и в котором положение человека – просто (и безоговорочно) безнадежно»¹.

Для самого Жан-Поля возможность богооставленности, вечной смерти в материи есть всего лишь кошмарный сон, пробуждение из которого открывает божественное присутствие в мире. Однако этот сон есть также и предупреждение относительно того направления, в котором, по мнению Жан-Поля, может пойти современное и будущее мышление. Неслучайно, что мотив смерти Бога повторяется в произведениях Жан-Поля неоднократно. Так, за семь лет до «Речи мертвого Христа», в 1790 году

¹ Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». – С. 553.

Жан-Поль пишет произведение под характерным названием: «Жалоба мертвого Шекспира в церкви среди мертвых слушателей на то, что Бога нет», а в 1809 году будет опубликована работа «Уничтожение». Известно, что Жан-Поль состоял в дружеской переписке с Якоби и, подобно последнему, был последовательным противником философских взглядов Фихте. В 1800 году он даже издает работу «Ключ к Фихте» («Clavis Fichtiana»), где полуиронически, полусерьезно подвергает критике «вавилонскую башню фихтеанства». Однако мысль Жан-Поля шла гораздо дальше, вскрывая совершенно новую проблематику языка философии, когда этот язык (Жан-Поль анализирует его на примере текстов Фихте) погружается полностью в абстрактное метафорическое измерение лишенных смысла знаков. Жан-Поль говорит о новом языке новой философии, где согласие с выводами проистекает лишь из предварительного согласия с подобным использованием языка. Причем все это происходит у Жан-Поля задолго до того «поворота к языку», который произойдет в философии XX века. Как отмечает А.В. Михайлов, «такие отклики на философию Фихте со стороны Жан-Поля... открывают вид на последующую историю философии, вплоть до наших дней»¹.

Учитывая то, что развернутая Жан-Полем критика фихтеанства и обезбоженности мира не осталась незамеченной современниками, а его «Речь мертвого Христа» произвела большое впечатление в Европе, в том числе и в России, непосредственно повлияв на впервые употребившего термин «нигилизм» Н.И. Надеждина, можно, на наш взгляд, согласиться с А.В. Михайловым в том, что «Жан-Поль странным образом подготовил и центральные понятия нигилизма»².

¹ Там же. – С. 565.

² Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». – С. 558.

Весьма интересным здесь представляется тот факт, что ассоциация философии Фихте с нигилизмом была характерна не только для его оппонентов из теологического круга Якоби, но и для таких почитателей его таланта, как Новалис и Фр. Шлегель. В кругах немецких романтиков фихтеанство рассматривалось как философия нового мистического опыта, и Новалис, к примеру, абсолютно равнодушный к кантовскому идеализму, оставил после себя свыше 500 страниц конспектов из сочинений Фихте, которого он ни в коей мере, в отличие от Якоби, не ассоциировал с кантовской философией. И, тем не менее, понятие «нигилизм», на этот раз уже с положительной коннотацией, всплывает у Фр. Шлегеля еще в 1797 году, т.е. за 2 года до письма Якоби к Фихте. Шлегель соотносит «нигилизм» с умонастроением мистиков, которые «весьма последовательно называли божество бесконечным ничто, и поэтому их образ мысли был назван нигилизмом»¹.

Роль Шлегеля в популяризации термина «нигилизм» весьма высока, т.к. о нигилизме Шлегель писал, во-первых, достаточно много, может быть более чем кто-либо другой до Ницше, а во-вторых, у Шлегеля мы можем видеть даже своего рода «метафизику нигилизма», соединяющую старый вопрос об *annihilatio* с романтическим восприятием «ничто» как мистической сущности абсолюта. Шлегель также первым задался вопросом о том, возможен ли нигилизм как определенная система мысли, и пришел к выводу, что европейская мысль, начиная с Лейбница, обнаруживает в разуме

¹ Цит. по: Савчук В.В. Время нигилизма. – С. 193. См. также: Шлегель Ф. Избранные произведения: В 2-х тт. Т. 2. – М., 1983. – С. 120-121. У Савчука ошибочно указана дата этого высказывания Шлегеля как 1787 г., т.е. когда Шлегелю было всего 15 лет. Зарубежные источники приводят более точную датировку, начиная с 1797 года (см.: Wagner Cho S. Before Nietzsche: Nihilism as a Critique of German Idealism. – P. 217-219; Gawoll H.-J. Nihilismus und Metaphysik. – S. 15-18).

«отрицательность, ничто, нирвану Индии», что «вся мудрость устремляется к нигилизму (Вольтер, Свифт)»¹.

Неудивительно поэтому, что близкий друг Шлегеля Шеллинг никак не отреагировал на обвинения в нигилизме в свой адрес из круга сторонников Якоби в 1803 году, сочтя их не отражающими характер его философии, а Гегель, всегда сочувствовавший романтизму, стал первым философом, открыто приветствовавшим нигилизм, видя задачу философии как раз в познании абсолютного ничто, которое он, вслед за Фр. Шлегелем и немецкими мистиками, трактовал как сущность божественности. Естественно, что речь здесь идет о раннем Гегеле, который в 1802 году в работе «Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности, рассмотренная во всей полноте ее форм как философия Канта, Якоби и Фихте» не только показывает свое знакомство с термином «нигилизм» и позицией Якоби по этому вопросу, но также, как и Жан-Поль, употребляет выражение «смерть Бога» задолго до того, как эти слова стали прочно ассоциироваться с Фридрихом Ницше и его критикой нигилизма².

На эту работу Гегеля обратил внимание и Мартин Хайдеггер, который в своей статье «Слова Ницше “Бог мертв”» отмечает: «Молодой Гегель в конце своего трактата *Вера и знание* (1802) пишет о “чувстве, на которое опирается вся религия нового времени, о чувстве: сам Бог мертв...”. В словах Гегеля – мысль об ином, нежели у Ницше. И все же есть между ними, Гегелем и Ницше, существенная взаимосвязь, скрывающаяся в сущности любой метафизики»³.

¹ См.: Gawoll H.-J. Nihilismus und Metaphysik.– S. 15-18.

² См.: Wagner Cho S. Before Nietzsche: Nihilism as a Critique of German Idealism. – P. 16-18.

³ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Издательство «Гнозис», 1993. – С. 172.

Следует отметить, что напечатанная в «Критическом журнале философии» летом 1802 года, эта статья получила достаточно большую известность, поскольку Гегель дал в ней развернутую критику всех, на его взгляд, односторонне субъективных систем немецкого идеализма. Эта критика продолжилась Гегелем и на страницах «Феноменологии духа» в контексте его размышлений о «несчастном сознании» как необходимом моменте развития самосознания духа; где также появляется мотив «смерти Бога». Гегель пишет: «Несчастное сознание, напротив того, есть трагическая судьба *достоверности себя самого*, долженствующей быть в себе и для себя. Оно есть сознание потери всей *существенности в этой достоверности* себя и потери именно этого знания о себе, – потери субстанции, как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что *бог умер*»¹.

Напомню, что несчастное сознание, раздвоенное между самим собой и «иным» должно, согласно Гегелю, в конечном итоге отречься от своего «я», отказаться от своей воли, которая, собственно, и делает его несчастным, препятствуя объединению с всеобщим и действительным сознанием. Несчастное сознание по своей сути связано с негативностью. Как отмечает Гегель в четвертой главе «Феноменологии духа», для этого сознания «его *реальность ... непосредственно* есть “*ничтожное*”, ... его действительное действие, стало быть, превращается в действие, исходящее от “*ничто*”»².

Впрочем, высокая оценка негативности будет характерна для всего творчества как Гегеля, так и его последователей, вплоть до Кожева и Франкфуртской школы. Но этого вопроса мы в дальнейшем коснемся особо.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: «Наука», 1999. – С. 400.

² Там же. – С. 120. См. также с. 124 и 422.

Относительно дальнейшей до-ницшеанской судьбы термина «нигилизм» в Германии остается упомянуть еще два важных имени. Это теолог Фриц фон Баадер и писатель Карл Гуцков. В работах фон Баадера в 20-е годы XIX века нигилизм воспринимается как горький плод эпохи Просвещения, отражение кризиса, в котором находится современность, утратившая гармоничное единство веры и разума. В своей работе «О свободе разума» (1826) Баадер говорит, что великой проблемой современности является появление разрушающего религию «научного нигилизма», не оставляющего места для религиозной веры¹.

В 1853 году Карл Гуцков публикует свой рассказ «Кольцо, или Нигилисты», а спустя четыре года переиздает его уже непосредственно под названием «Нигилисты», где пытается передать свое видение как революции 1848 года, так и общий дух эпохи. Гуцков пишет: «Творение из ничего всегда почиталось чудом, превышающим силы нашего воображения и нашу способность веровать. Однако опыт наших дней показывает нам — Ничто способно гибко формировать себя. Отрицание любой ценою... — оно повсюду поднимает ныне свою голову... Могут ли существовать люди, которые надежды свои, связанные с нашим временем, станут черпать из самого же нашего времени? Что говорить об истине! О заблуждении!»².

Не затрагивая приводимого А.В. Михайловым анализа девяти смыслов употребления термина «нигилизм» у Карла Гуцкова³, отметим лишь тот факт, что для Гуцкова нигилизм уже является целостным сформированным мировоззрением, способным направлять как ход мышления, так и практические поступки человека. С подобным взглядом на нигилизм мы встречаемся и у И.С. Тургенева с его «классическим» нигилистом Базаро-

¹ См.: Goudsblom J. Nihilism and Culture. — P. 4-5.

² Цит. по: Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». — С. 596-597.

³ См.: Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». — С. 607-608.

вым. Что дает основание утверждать о нигилизме как идеологической и мировоззренческой позиции, вполне сформировавшейся к середине XIX века.

Параллельно с Германией термин «нигилизм» в конце XVIII века начал свое путешествие в пространстве французской культуры. Согласно Андре Глюксману, это слово впервые озвучил председатель Якобинского клуба Анахарсис Клоотс, имея в виду новый политический строй республики. Согласно Клоотсу, как пишет Глюксман, «республика не является ни деистской, ни атеистической, “она является нигилистической”, иначе говоря, отрезанной от всякой, даже негативной связи с Высшим существом. Утверждение шокировало. Оно стоило недолговечному председателю Якобинского клуба немедленной отправки на гильотину по срочному распоряжению Робеспьера»¹.

К 1801 году, возможно не без влияния немецкого романтизма, слово «нигилизм» получает во Франции определенное признание, и Луи-Себастьян Мерсье включает его в свой «Неолог, или Словарь новых слов». Мерсье пытается подобрать к слову «нигилист» французский аналог «*giennist*», приверженец ничто, утверждая при этом, что нигилист ни во что не верит и ничем не интересуется, причем эту свою позицию он почерпнул у энциклопедистов вроде Дидро и Д'Аламбера, которые, будучи плохими философами, «делают из нас всех нигилистов»². В дальнейшем этот термин эпизодически фигурирует у Жермины де Сталь, весьма влиятельного философа Мэна де Бирана и позже, уже после революции 1848 года, у Доносо Кортэ в его «Эссе о католицизме, либерализме и социализме», опубли-

¹ Глюксман А. Достоевский на Манхэттене. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – С. 88.

² См.: Goudsblom J. Nihilism and Culture. – P. 3; Gillespie M.A. Nihilism before Nietzsche. – P. 276; Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». – С. 612; Савчук В.В. Время нигилизма. – С. 193.

ликованном в 1851 году, но не получает такого широкого распространения, как в Германии или России.

В России первое упоминание слова «нигилизм» зафиксировано в 1829 году в названии опубликованной в «Вестнике Европы» статье Н.И. Надеждина «Сонмище нигилистов». Статья была направлена против отечественных последователей западного романтизма, к числу которых Надеждин относил и Пушкина с Грибоедовым. Для Надеждина любая разновидность романтизма, понимаемого им достаточно широко – от Байрона и Жан-Поля до Шеллинга и Пушкина – есть «философия ничто». Как отмечает А.В. Михайлов, «“нигилизм” в разумении Надеждина 1) есть философия уничтожения, или ничтожества, которая генетически связана с фиктеански-жан-полевым периодом немецкой мысли и несет на себе ее опечаток – как бы дальний отзыв; 2) есть отвечающее такой философии “пустое” творчество. Оно творит ничего из ничего, подобно тому как Жан-Поль говорил, что поэтические нигилисты “пишут эфир эфиром по эфиру”»¹.

«Сонмище нигилистов» Надеждина удостоилось сдержанной рецензии Н.Г. Чернышевского, с сожалением констатировавшего, что автор остановился на Шеллинге и не дошел до Гегеля. Имеются случайные упоминания термина «нигилизм» у В.Г. Белинского в его рецензии 1836 года на книгу А.М. Полторацкого, где «нигилизм» понимается как отсутствие вкуса и каких-либо идей, и у Н.А. Добролюбова в его рецензии на изданную в 1858 году книгу немецкого ученого В. Барви, который, являясь физиологом, придерживался, тем не менее, философских позиций Якоби и Жан-Поля.

Широкая популярность этого термина в России начинается с 1862 года после выхода в свет романа И.С. Тургенева «Отцы и дети», где ниги-

¹ Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». – С. 587.

лизм выступает уже как новое модное мировоззрение, отрицающее все религиозные и метафизические принципы и авторитеты. Напомним, что к тому времени во Франции был весьма популярен позитивизм О. Конта, на родство которого с тургеневским «нигилизмом» обратил внимание Хайдеггер. Выход в свет «Отцов и детей» вызвал сразу же бурную полемику, охватившую, пожалуй, все направления русской мысли того периода. В этой полемике приняли участие Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, М.Е. Салтыков-Щедрин, Н.Г. Чернышевский, А.Ф. Писемский, П.А. Кропоткин и другие. Кто-то расценил роман Тургенева как памфлет на молодое поколение, кто-то увидел в этом критику демократов-разночинцев и, прежде всего, Н.А. Добролюбова, а кое-кто и симптомы идейного кризиса, охватившего все русское общество. Нигилизм сразу же превратился в модное, хотя и ругательное понятие. Приведу характерный для того времен образ восприятия «нигилизма», представленный в фельетоне И.И. Панаева «Петербургская жизнь. Заметки Нового поэта», опубликованного в журнале «Современник». Панаев пишет: «Мы, – или, что все равно, некоторые из нас, – решили, что новое поколение, несмотря на свой действительно замечательный ум и сведения, поколение сухое, холодное, черствое, бессердечное, все отрицающее, вдавшееся в ужасную доктрину – в нигилизм! Нигилисты! Если мы не решились заклеить этим страшным именем все поколение, то по крайней мере уверили себя, что Добролюбов принадлежал к нигилистам из нигилистов»¹.

Что обращает на себя в вышеприведенном отрывке, так это те эпитеты, которые Панаев применяет к нигилизму: «ужасная доктрина», «страшное имя». Позже Ницше тоже назовет нигилизм «самым ужасным из всех гостей», но сделает это в несколько ином контексте, когда это слово обре-

¹ Цит. по: Тургенев И.С. Сочинения в двенадцати томах. Т. 7. – М.: «Наука», 1981. – С. 436.

тет, не без влияния Тургенева, второе рождение на Западе уже в словосочетании «русский нигилизм». То, как слово «нигилизм» было воспринято в России, разительно отличалось от его прежнего западноевропейского употребления. До Тургенева, или, вернее, до широких общественных дебатов в России, связанных с его книгой «Отцы и дети», термин «нигилизм» был достоянием сравнительно узкого круга людей, вовлеченных в полемику вокруг романтизма, и не покидал академической атмосферы. В России же, где выход «Отцов и детей» Тургенева совпал по времени с масштабными реформами 1961 года, изменившими весь уклад русского общества, термин «нигилизм» приобрел не свойственные ему ранее черты общественно-политической идеологии. Приведенный фрагмент из работы И.И. Панаева в этом смысле достаточно показателен, как и известное высказывание Ф.М. Достоевского, что «нигилизм явился у нас потому, что мы *все нигилисты*»¹. Как отмечает В.В. Савчук, «нигилизм приобрел в России особый статус, поскольку – и это распространенное мнение – радикальность западных идеологических проектов обретает здесь крайнюю форму практического осуществления. И если теоретически и терминологически отечественный нигилизм вторичен, то *по силе* практического отрицания “отжившего”, *скорости*, с какой нигилисты от философских и литературных образов переходят к практическим действиям, и наконец, по *количеству* образованных людей, втянутых в водоворот практического нигилизма – ему нет равных»².

И по сей день большинство исследователей феномена нигилизма говорят о двух разновидностях нигилизма: о феномене европейской культуры от романтиков до Ницше, Хайдеггера и далее и о нигилизме как собы-

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. – Л.: «Наука», 1984. – С. 54 – запись 1881.

² Савчук В.В. Время нигилизма. – С. 200-201.

тии общественно-политической жизни России начиная со второй половины XIX века¹.

Даже сам Тургенев, впечатленный общественным резонансом от введенного им термина, полагал, что именно он изобрел это понятие. К этому времени в Европе также были практически забыты, вернее, мало кому известны, теологические и романтические истоки этого понятия², и все внимательно следили за борьбой русских нигилистов (в число которых зачислялись как революционные демократы-разночинцы, так и террористы нечаевского толка) с «царским деспотизмом», не находя особой разницы между воззрениями тургеневского Базарова и Нечаева. Подобному восприятию нигилизма немало способствовали также издаваемые в Европе сочинения Герцена и Бакунина, с одной стороны, и Тургенева и Достоевского, с другой. Огромное впечатление на общественное мнение европейцев произвело убийство «нигилистами» Александра II в 1881 году. Стали появляться европейские сочинения о «русском нигилизме». В 1880 году в Париже Эрнст Лавинь издает «Введение в историю русского нигилизма», одновременно в Брюсселе Д.-К. Шедо-Ферроти, написавший с начала 60-х годов XIX века несколько статей на эту тему, публикует свой «Нигилизм», где рассматривает его как вредный нарост на дереве науки, симптом нравственного неблагополучия и «инострannую болезнь», а Оскар Уайльд пи-

¹ См., напр.: Gillespie M.A. Nihilism before Nietzsche. – P. 135-174; Goudsblom J. Nihilism and Culture. – P. 6-9; Critchley S. Very Little – Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature. – London: Routledge, 1997. – P. 5-6; Keiji N. The Self-Overcoming of Nihilism / Trans. Graham Parkes with Setsuko Aihara. – Albany: State University of New York Press, 1990. – P. 127-157.

² Как обращает внимание А.В. Михайлов, уже у Карла Гутцкова, т.е. к 1853 году, «отсутствует ясная память об исконном нигилизме, о нигилизме рубежа веков, о нигилизме в его фихтеански-жан-полевской фазе» (Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». – С. 608).

шет и ставит в Лондоне пьесу из русской жизни под названием «Вера, или Нигилисты». Начиная с 1880 года количество публикаций о «русском нигилизме» резко возрастает.

Первые заметки Ницше о нигилизме также относятся к 1880 году, хотя уже в 1872 году Ницше читал Герцена, а с 1873 в его записях начинает мелькать имя Бакунина. Следует иметь в виду и то, что Ницше был близко знаком с некоторыми русскими эмигрантами, наиболее известной из которых была Лу Андреас-Саломе, на которой он чуть было не женился. О русском нигилизме Ницше знал еще до знакомства с произведениями Тургенева и Достоевского. Но можно ли согласиться с А.В. Михайловым, что Ницше «запоздал» с «открытием» нигилизма?¹

Вряд ли, поскольку, как, на наш взгляд, верно отмечает тот же Хайдеггер, «для Ницше термин “нигилизм” означает нечто существенно “большее”»². Это «большее» Хайдеггер понимает двояко:

- 1) как историческое движение, охватывающее не одно столетие европейской истории, суть которого выражается фразой «Бог мертв»;
- 2) как историю утрачивающего свою ценность сущего, «событие, в котором истина о сущем принципиально меняется и устремляется к определенному его концу»³.

Тем самым Хайдеггер говорит об историческом и онтологическом характере ницшеанского истолкования нигилизма. Хотя, на наш взгляд, более уместным здесь явился бы термин «онто-историческое истолкова-

¹ См.: Михайлов А.В. Из истории «нигилизма». – С. 547.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. – С. 28.

³ Хайдеггер М. Там же. – С. 29.

ние», предложенный Карлом Левитом применительно к мышлению самого Хайдеггера¹.

Публикация в начале двадцатого века «Воли к власти» и последующая интерпретация ницшеанской философии Хайдеггером проложили дорогу многочисленным современным исследованиям нигилизма как онтологического феномена, количество которых возрастает с каждым годом. В этих исследованиях, с нашей точки зрения, можно выделить два основных способа понимания и презентации нигилизма, онто-исторический и эйде-тический.

Если первый способ рассматривает онтологический нигилизм с точки зрения определенной последовательности его проявлений в истории мышления бытия, то второй имеет дело с вне-исторической сущностью нигилизма. В соответствии с предлагаемой нами методологией они трактуются как явление и сущность, причем данный подход подразумевает диалектическое взаимодействие между ними. Следует также отметить и то, что каждый из этих двух подходов обладает собственным видением явления и сущности нигилизма. Так, для онто-исторического подхода характерно усмотрение явления и сущности онтологического нигилизма в историческом контексте. То есть, речь идет об *историческом явлении*, выражающемся в смене исторических форм, и *исторической сущности*, стоящей за этим явлением.

Еще одним важным моментом здесь выступает необходимость различения между рассмотрением нигилизма в различные исторические эпохи, как это делают, например, К. Каннингем или А.Ф. Лосев, от онто-исторического видения нигилистической проблематики. Поскольку в этом случае, как отмечает Хайдеггер, – и это, безусловно, относится также к

¹ См.: Löwith K. Martin Heidegger and European Nihilism. – N.Y.: Columbia University Press, 1998. – P. 79-80, 92-93.

другим представителям онто-исторического подхода – «вопрос об историчности есть онтологический вопрос о бытийном устройстве исторического сущего»¹.

В силу того, что онтологический нигилизм выступает именно как нигилизм всегда в отношении чего-то предшествующего, отрицаемого или аннигилируемого им, историчность является *conditio sine qua non* любой аналитики так понятого нигилизма. С нашей точки зрения, историчность – это не только историческое видение онтологического вопроса об устройстве сущего, поскольку вопрос историчности и для Фридриха Ницше, и для Мартина Хайдеггера, и для Жана Бодрийера – это вопрос прежде всего об *усилении* исторических стадий и фаз нигилизма, где каждая последующая фаза является *более радикальным шагом* нигилистического отрицания бытия.

Ницше стал первым мыслителем, исторически подошедшим к осмыслению феномена нигилизма, который до него ни у Якоби, ни у Достоевского, ни у кого бы то ни было еще не понимался как историческое свершение, обладающее собственными все более усиливающимися этапами. На этот историзм мышления Ницше в свое время обратил внимание и Карл Ясперс, полагавший, что «ядро притязаний Ницше вопреки всем его разоблачениям губительного воздействия изолирующего само себя исторического сознания, вопреки его позиции, с которой прошлое временами казалось ему лишь оковами, образует *страстная привязанность к истории*»².

Подобной страстной привязанности соответствует и исторический стиль мышления Ницше, в котором Ясперс выделяет три аспекта: 1) созерцание исторической действительности, в котором происходит постановка

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 403.

² Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. – СПб.: «Владимир Даль», 2004. – С. 344.

вопроса о причинных связях и сущностных характеристиках этой действительности; 2) размышление над действительностью исторического сознания, в котором предметом особого внимания оказываются мотивы, формы и следствия исторической памяти; 3) проникновение в суть современной исторической эпохи, в чем, собственно, и состоит главная цель исторического мышления Ницше.

Свое обсуждение ницшеанского историзма Ясперс заканчивает достаточно интересным выводом о том, что «хотя, в отличие от предшествовавшей ему христианской и гегелевской философии истории и их производных, Ницше не может исходя из знания мировой истории в целом определить место, в котором мы пребываем, он, тем не менее, фактически вдохновлен тем же пафосом тотальности исторического сознания, какой был присущ им»¹.

Тотальная историчность ницшеанского мышления, по-своему ни в чем не уступающая историчности гегелевской, хотя и по-видимости создающая ей обратную перспективу, отчетливо прослеживается в самом способе, каким Ницше истолковывает нигилизм. Здесь можно говорить об исторически понятой онтологической сущности этого феномена, и о проявлениях сущности нигилизма в смене его разнообразных исторических форм.

Разберем эти два момента, касающиеся сущности и проявлений онтологического нигилизма в ницшеанской перспективе подробнее, отметив в качестве сопутствующего примечания, что различие между ними в принципе соответствует проводимому Хайдеггером различию между *Geschichte* и *Historie*², где первое обозначает «потаянную историю» какого-либо фе-

¹ Там же. – С. 334.

² Впервые это концептуальное различие между *Geschichte* и *Historie* было введено Гегелем, обозначившим термином *Geschichte* историю с точки зрения ее духовного

номена, собственно, историю онтологическую, а второе – видимые внешние формы и проявления «потаенной истории»¹. Естественно, что потаенность этой истории требует для своего раскрытия не историографического, но метафизического, а по Хайдеггеру и принципиально онтологического подхода, так как в качестве потаенной выступает история бытия и его истины.

В седьмой главе своего фундаментального труда о философии Ницше, имеющей характерное название – «Бытийно-историческое определение нигилизма», Мартин Хайдеггер, указывая на онтологический и исторический характер сущности нигилизма, говорит: «Там, где сущее объявляется ничем, можно обнаружить нигилизм, но нельзя напасть на его *сущность*, которая только там появляется впервые, где nihil касается самого бытия. Сущность нигилизма есть история, в которой само бытие ввергается в ничто»². Тем самым становится очевидным, что для Хайдеггера разговор о какой-либо вне-исторической сущности нигилизма вообще лишен смысла, поскольку сама эта сущность онто-исторична, то есть принадлежит *Geschichte* как «потаенной истории» бытия. Более того, для Хайдеггера «нигилизм есть история. Здесь мы имеем в виду не только мысль о том, что называемое нами нигилизмом “имеет” некую “историю”, поскольку его можно проследить исторически в его хронологическом развитии. Нигилизм *есть* история. Ницше считает, что нигилизм является сущностью

содержания, процесса саморазвертывания Духа, в сравнении с которой историческая событийность *Historie* является чем-то внешним и подлежащим «снятию». Специфику данного употребления термина *Geschichte* сам Гегель почерпнул из теологических дискуссий XVIII века о соотношении историчности Христа (*Historie*) с Его Священной Историей (*Geschichte*) (См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: «Наука», 2002. – С. 778).

¹ См.: Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 21-23.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 297.

западноевропейской истории... Нигилизм определяет саму историчность этой истории, и поэтому для понимания его сущности не так уж важно рассказывать его историю, приходящуюся на те или иные века, и описывать его форму... Поэтому понимание сущности нигилизма заключается не в ознакомлении с какими-либо явлениями, которые с исторической точки зрения можно представить как нигилистические: это понимание заключается в осмыслении соответствующих шагов, промежуточных ступеней и промежуточных состояний»¹.

Мы привели здесь столь обширную цитату из Хайдеггера из-за ее крайней важности для понимания того, что означают онто-исторически интерпретируемые сущность и явление. Они имеют весьма мало общего как с *quidditas* Аристотеля, так и с диалектической трактовкой сущности и явления в духе Гегеля. Именно поэтому сущность нигилизма в ницшевском понимании следует искать не на страницах «Воли к власти», где дана диагностика нигилизма как феномена и описание его исторических форм, но там, где Ницше пытается выявить эту сущность в онтологическом смысле, демонстрируя поэтапное онто-историческое «ввержение бытия в ничто».

Так понятую искомую сущность нигилизма в истолковании Ницше, со всеми ее шагами и промежуточными ступенями, мы обнаруживаем в небольшом фрагменте из книги «Сумерки идолов, или как философствуют молотом», написанной в августе 1888 года, то есть относящейся к самому позднему периоду ницшеанского творчества. Косвенным подтверждением нашей позиции по данному вопросу служит и тот факт, что летом 1886 года в самом первом плане своего посвященного европейскому нигилизму сочинения «Воля к власти» заключительная четвертая книга называлась «Вечное возвращение как молот». Впоследствии она реализовалась в виде

¹ Там же. – С. 79-80.

отдельного произведения и не вошла в издание Ферстер-Ницше. Приведем этот набросок плана Ницше полностью:

«Нигилизм: гибель всеобщей тяги к почитанию (то есть моральному) нет новых интерпретирующих сил.

К истории ценностей.

Воля к власти и ее метаморфозы.

Вечное возвращение как молот»¹.

Сразу же вслед за этим в дневниках Ницше идет запись, излагающая 16 сущностных тезисов о европейском нигилизме, где тезис № 6 напрямую связывает нигилизм с онтологически интерпретируемым «вечным возвращением»: «Представим себе эту мысль в ее самой ужасной форме: бытие как оно есть, без смысла и цели, но неуклонно приходящее вновь, без концовки – превращения в ничто: “вечное возвращение”. Вот она, наиболее радикальная форма нигилизма: ничто (“бессмыслица”) на веки вечные!»².

Постулируемая в данном отрывке наиболее радикальная форма нигилизма – нигилизм онтологический – будет в развернутом виде представлена Ницше во фрагменте из отдельно изданной книги «Сумерки идолов, или как философствуют молотом». Фрагмент, о котором идет речь, озаглавлен «Как “истинный мир” наконец стал басней. История одного заблуждения». В нем онто-историческая сущность нигилизма представлена в виде шести последовательных шагов или этапов, каждый из которых описывает все более усиливающееся нигилистическое состояние в понимании истины бытия.

¹ Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. Т. 12: Черновики и наброски 1885-1887 гг. – М.: Культурная революция, 2005. – С. 193.

² Там же. – С. 195.

Первый этап описывается Ницше как «истинный мир, достижимый для мудреца, для благочестивого, для добродетельного, – он живет в нем, *он есть этот мир*.

(Старейшая форма идеи, относительно умная, простая, убедительная. Перифраза положения: “я, Платон, *есмь* истина”)¹.

Итак, стартовой точкой отсчета здесь выбран «истинный мир», в котором истина, соединенная с добродетелью, не только представляется достижимой, но и допускающей пребывание в ней. В определенном смысле здесь можно усмотреть даже своего рода место обитания истины бытия, из которого, собственно, в дальнейшем нигилизм, этот «самый жуткий из всех гостей», как выразится о нигилизме Ницше уже в самом начале «Воли к власти»², начнет свое движение. Русский перевод «жуткий» для данного в оригинале слова *unheimlich* («*unheimlichste aller Gäste*»), охватывает лишь одно из значений данного понятия, отсылающего также к бездомности и бесприютности, к тому, что противоположно дому, служащему убежищем (*Heim*). То есть движение из этого пункта и обозначило вектор нигилизма – движение в нигилистическую бесприютность, где «истинный мир» уже не может найти себе места.

Хайдеггер в своем комментарии к этому отрывку из Ницше, опираясь на упоминание в ницшевском тексте Платона, полагает, что здесь имеется в виду истолкование бытия через осмысление идей как сверхчувственной сущности бытия³. При этом «истинный мир» существует самостоятельно, вне зависимости от интерпретации: «“Истинный мир” – не предмет

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 572.

² См.: Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 29.

³ См.: Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 204-205.

учения, а сила вот-бытия, сверкающее присутствующее, чистое, ничем не окутанное сияние»¹.

Соглашаясь с тем онтологическим содержанием, которое хайдеггеровская трактовка вносит в понятие «истинного мира», отметим однако, что для Ницше «истинность» этого мира сомнительна. На это указывают кавычки, заключающие понятие «истинного мира». С точки зрения Ницше «истинность платонизма» является по сути дела отправным пунктом движения нигилизма, отрицающего жизненную силу и ценности этого мира в пользу «истины» сверхчувственного, другого мира, который обладает вечным и неизменным божественным бытием. Этот процесс усиливается на втором этапе.

«2. Истинный мир, недостижимый нынче, но обетованный для мудреца, для благочестивого, для добродетельного (“для грешника, который кается”).

(Прогресс идеи: она становится тоньше, запутаннее, непостижимее, — она становится женщиной, она становится христианской...))»².

Здесь перед нами — первый этап выхода «истинного мира» в нигилистическую бесприютность. На этом этапе, в отличие от первого, он становится «недостижимым». Недостижимость его объясняется Хайдеггером тем обстоятельством, что «сверхчувственное больше не находится в сфере человеческого вот-бытия, оно не присуще ему и его чувственному: все человеческое существование становится посюсторонним, поскольку сверхчувственное истолковывается как потустороннее. Теперь истинный мир тем истиннее, чем сильнее он вырывается из посюстороннего и уносится прочь от него»³. Этот разрыв между мирами, отдаление истинного мира за

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. — СПб.: Владимир Даль, 2006. — С. 205.

² Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 572.

³ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. — СПб.: Владимир Даль, 2006. — С. 206.

пределы земного бытия фиксируется в религиозной метафизике христианства, где истинный мир уже не является предметом *знания* мудреца, но лишь предметом *веры*. По сути дела это означает начало эпохи нигилистического изгнания «истинного мира» философии.

Как комментирует этот фрагмент Жак Деррида, «вторая эпоха, эпоха становления женщиной идеи как присутствия или как выхода на сцену истины, это, – стало быть, момент, когда Платон не может уже сказать “я есмь истина”, когда философ не есть уже истина, отделяясь от нее и от самого себя, он ищет ее лишь по оставленным ею следам, отправляется в изгнание или же сам отправляет в изгнание идею. Тогда начинается история, начинаются истории»¹.

Естественно, что здесь имеется в виду не начало истории как историографии (Historie), но именно начало сущностной истории бытия и истины (Geschichte), истории забвения или покидания «истинного мира» по Ницше, или истории забвения бытия по Хайдеггеру. Фактически, здесь начинается онто-историческое понимание сущности нигилистического движения «из центра в Икс».

Впрочем, и для Ницше, и для Хайдеггера этот «центр» никогда не был действительным центром, поскольку «истинный мир» платонизма для обоих немецких мыслителей являлся лишь формой заблуждения относительно истины и бытия. То есть он являлся «истинным» только как начальный пункт нигилистической шкалы отсчета. Отсюда проистекает весьма важное следствие: онтологический нигилизм с онто-исторической точки зрения проявляется не как углубление разрыва с истиной, ибо нигилизм не имеет к ней вообще никакого отношения, но как история все сильнее углубляющегося заблуждения относительно бытия и его истины. Мы

¹ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. – 1991, № 2. – С. 136.

полагаем, что в этом плане Хайдеггер оказывается в гораздо большей степени ницшеанцем, чем он когда-либо был склонен признавать.

«3. Истинный мир, недостижимый, недоказуемый, немогущий быть обетованным, но уже, как мыслимый, утешение, долг, императив.

(Старое солнце, в сущности, но светящее сквозь туман и скепсис: идея, ставшая возвышенной, бледной, северной, кенигсбергской)»¹.

Перед нами третий шаг нигилизма или упадка идеализма. Его иллюстрирует для Ницше кантовская философия, подобно тому как с точки зрения Хайдеггера этим шагом станет рационализм Декарта. Если на втором, «христианском» этапе истинный мир достигался не в этой жизни, но в принципе, как мир «обетованный», то в кантовском трансцендентальном идеализме он становится своего рода вещью самой по себе, доказать существование которой разум уже не в силах. Отсюда смещение направления взгляда мудреца: от «истинного мира» к истинным условиям его познаваемости и императиву морального долженствования, когда «истинный мир» постулируется практическим разумом. Однако при этом сама возможность существования «истинного мира» еще не отрицается.

Плавное нигилистическое соскальзывание «в Икс» сменяется резким нигилистическим рывком на четвертом этапе, где это «Икс» проявляется вполне отчетливо:

«4. Истинный мир – недостижимый? Во всяком случае недостигнутый. И как недостигнутый, также *неведомый*. Следовательно, также не утешающий, не спасающий, не обязывающий: к чему может обязывать нас нечто неведомое?..

(Серое утро. Первое позевывание разума. Петуший крик позитивизма)»².

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 572.

² Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 572.

Позитивизм уже ничего не знает о том «истинном мире», который вдохновлял мыслителей метафизики. Он не хочет ничего знать также и о самой метафизике, которая объявляется излишней. Тем самым история истины приходит к своему концу, превращаясь в «Икс», в нигилистическое неизвестное. Переломный характер этого этапа указывается словами Ницше о «первом позевывании разума», становящегося из необязательно метафизического метафизически необязательным в том смысле, что он уже не чувствует никакой обязывающей, хотя бы в виде кантовского морального постулата, необходимости в существовании «истинного мира».

«5. “Истинный мир” – идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, – ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, следовательно, опровергнутая идея – упраздним ее!

(Светлый день; завтрак; возвращение bon sens и веселости; краска стыда Платона; дьявольский шум всех свободных умов)»¹.

В своем комментарии на этот пятый этап шествия нигилизма Хайдеггер отмечает, что впервые выражение «истинный мир» Ницше употребляет в этом месте в кавычках (если, конечно, не считать кавычек в заглавии всего фрагмента из «Сумерек идолов»). Хайдеггер пишет: «“Истинный мир” упраздняется, но обратим внимание на причину: потому что он стал бесполезным, лишним... Платонизм преодолен, поскольку сверхчувственный мир как истинный упразднен, но зато остается чувственный мир, находящийся во власти позитивизма»². На данной ступени начинается открытое, уже ничем не замаскированное пришествие нигилизма, он становится «естественным» состоянием бесприютности (Unheimlichkeit) истины вследствие полной утраты «истинного мира» в качестве места ее обитания. Но и это еще не последний этап.

¹ Там же.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 208.

«6. Мы упразднили истинный мир – какой мир остался? быть может, кажущийся?... Но нет! *вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!*

(Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA)»¹.

Итак, перед нами – «кульминационный пункт», завершение *поэтаного* выдвижения истины бытия в нигилистическую бесприютность. Здесь мы обнаруживаем двойное отсутствие: как истинного мира, так и кажущегося. Однако нигилистическое сведение как истинного, так и кажущегося к ничто высвобождает место для нового утверждения ценностей, что для Ницше означает наступление эпохи Заратустры, с ее сверхчеловеческой волей к чеканке новых, преодолевающих нигилизм ценностей. Хайдеггер комментирует: «Что происходит, когда вместе с истинным миром упраздняется и кажущийся? “Истинный мир”, сверхчувственное, и кажущийся мир, чувственное, вместе составляют то, что противостоит чистому ничто. Когда оба мира упраздняются, то тогда все низвергается в пустое ничто. Ницше не может этого допустить, ибо он стремится к преодолению нигилизма в любой форме»².

Ницшеанское преодоление нигилизма видится Хайдеггером в выстраивании новой иерархии, основанной не на отвержении чувственного и сверхчувственного, а на принятии чувственного и нечувственного, ибо сверхчувственный истинный мир как изначально ложную идею Ницше считает нужным упразднить окончательно. Фактически все шесть перечисленных стадий являлись формами распада платонизма, и преодоление нигилизма Ницше, а затем, вслед за ним, и Хайдеггер будут видеть в «пе-

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – с. 572.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 210.

реворачивании» (Umdrehung) и преодолении платонизма, соответственно, платонизма, понимаемого достаточно широко – как господство сферы сверхчувственного (Ницше) или в качестве построенной на мышлении о сущем господствующей традиции метафизики (Хайдеггер).

Подводя итог своему рассмотрению данных шести этапов нигилистического нисхождения «истинного мира», Хайдеггер задается весьма важным вопросом о том, насколько широко и глубоко происходит «переворачивание платонизма» в философии Ницше, стремящегося к преобразованию платоновской иерархической схемы¹.

Как отмечает Жак Деррида, «Хайдеггер, таким образом, прослеживает действие Ницше до той точки, где оно выходит за пределы метафизики и платонизма. Но не для того ли только (здесь, по крайней мере), чтобы задать вопрос, оформленный все еще герменевтикой и, следовательно, тем философским строем, которое подобное действие призвано *рас-строить*: удалось ли Ницше то, что он действительно задумал, и “до какой степени” он действительно преодолел платонизм? Хайдеггер называет это “критическим вопросом” (Fragen der Kritik), который должен направляться “пере-продумыванием самой сокровенной мыслительной воли Ницше”, ее самого глубинного смысла»².

С нашей точки зрения, «критическим вопросом» здесь является не столько вопрос о том, удалось ли Ницше, а вслед за ним и Хайдеггеру, «преодолеть платонизм», сколько проблема понимания этими мыслителями самого платонизма. По крайней мере, работы А.Ф. Лосева и других исследователей платонизма у нас и за рубежом по восстановлению не искаженной позднейшими интерпретациями традиции платонизма заставляют задуматься над следующей проблемой: не являлся ли тот «платонизм», о

¹ См.: Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. – С. 210-211.

² Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше. – С. 134.

котором говорили Ницше и Хайдеггер следствием нигилистического истолкования философии Платона в эпоху Нового времени?

Впрочем, об этом речь будет идти далее более подробно. А пока отметим тематически для нас здесь существенное: онто-исторический способ рассмотрения нигилизма особым образом полагает и даже предполагает наличие связанных между собой онто-исторических сущности и явления исследуемого феномена. В отличие от традиционного понимания сущности при данном способе рассмотрения сущность не полагается изначально, а прослеживается через последовательные онто-исторические этапы, то есть обладает подвижной онто-исторической структурой.

Рассмотрим это на примере ницшеанского и хайдеггеровского описания вышеупомянутых шести этапов сущностной истории (Geschichte) онтологического нигилизма. Вот что говорит сам Хайдеггер о специфике данного подхода: «Описание всех шести этапов... задумано таким образом, что “истинный мир”... каждый раз соотносится с определенным видом человека, который относится к этому миру. Поэтому “перевертывание” платонизма и, в конце концов, выход из него изменяют самого человека... Под “сверхчеловеком” Ницше подразумевает не какое-то чудесное сказочное существо, но человека, который превосходит прежнего. Однако прежний человек есть тот, существование которого и его отношение к бытию определяется платонизмом в какой-либо форме или смещением нескольких форм»¹.

Иными словами, для постижения сущности «сверхчеловека» нам необходимо знание «прежнего человека», отношение которого к бытию опять же определяется одной из онто-исторических форм платонизма. Таким образом, создается подвижная структура сущности, где «конец как ко-

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. – С. 209.

нец становится виден только из начала. Или наоборот»¹. То же самое касается и сущности онтологического нигилизма, выявляющей себя при онто-историческом подходе только в единстве целостного усмотрения и последовательного анализа этапов исторического оформления этой сущности.

Теперь, когда мы разобрались с понятием о сущности онтологического нигилизма в его онто-исторической презентации у Ницше, становится возможным правильное истолкование явлений и форм этой сущности. В контексте мышления Ницше явления и формы нигилизма подробно рассматриваются в первой книге «Воли к власти». Остановимся на наиболее существенном из достаточно пестрого и многообразного содержания этой книги, так и озаглавленной: «Европейский нигилизм».

Нигилизм, трактуемый Ницше не просто как одно, пусть даже и доминирующее философское воззрение, охватывает все сферы жизни современного общества, проявляясь в науках, политике, экономике, истории и искусстве². Отсюда закономерен вопрос Ницше, сформулированный им в первую очередь: «Откуда идет к нам этот самый жуткий из гостей?»³

Ответ на этот вопрос фактически уже был дан Ницше при рассмотрении им истории шести этапов низведения «истинного мира» в ничто. Общее нигилистическое состояние диагностируется Ницше как девальвация высших ценностей. Но сами высшие ценности как раз и составляют «истинный мир»⁴, то есть по сути дела речь идет о той же самой схеме аннигиляции «истинного мира». Выражение «истинный мир» фигурирует

¹ Там же.

² См.: Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 64-65.

³ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 29.

⁴ См.: Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 32.

далее при описании трех форм нигилизма как психологического состояния, суть которых сводится к разочарованию в целях, единстве и истине бытия. Это разочарование и есть синоним *обесценивания*: «Что же в сущности произошло? Сознание *отсутствия всякой ценности* было достигнуто, когда стало ясным, что ни понятием “цели”, ни понятием “единства”, ни понятием “истины” не может быть истолкован общий характер бытия. Ничего этим не достигается и не приобретается, недостает всеобъемлющего единства во множестве свершающегося: характер бытия не “истинен”, а ложен... в конце концов нет более оснований убеждать себя в бытии истинного мира...»¹

Онтологический характер ницшеанской интерпретации девальвации высших ценностей и связь самой девальвации с утратой доверия к истинному миру здесь являются вполне очевидными. Ницше говорит также о «пассивном» и «активном», о «неполном» и «полном» нигилизме, но все эти характеристики так или иначе находят свое объяснение в онто-исторической, то есть поэтапно выявляющейся сущности этого феномена.

Вряд ли это может быть иначе, поскольку, говоря словами того же Хайдеггера, сущностная полнота феномена нигилизма как раз и осуществляется посредством непрерывной смены его исторических масок и форм. В «Европейском нигилизме» Хайдеггер в этой связи говорит следующее: «Когда, и как, и насколько, будучи познана или не познана, господствует *какая-то* из этих форм нигилизма или же все они одновременно господствуют, создавая сплошь многозначное историческое состояние эпохи, — это вопросы, которые дают себя поставить всякий раз лишь из определенной ситуации поведения и осмысления... Указания на ветвящиеся виды нигилизма нам достаточно, чтобы обозначить подвижность его существа и

¹ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 34-35.

его исторического характера, чтобы одновременно заново заострить, что под нигилизмом нельзя иметь в виду просто некое современное явление или, тем более, нечто “злободневное” в эпоху Ницше. Имя “нигилизм” указывает на историческое движение, приходящее задолго до нас и размахнувшееся далеко за пределы нашего времени»¹.

Размышления самого Хайдеггера об онтологическом характере этого исторического движения нигилизма, относящиеся уже к последнему периоду творчества мыслителя и во многом являющиеся итоговыми, представлены в его работе «О линии», написанной в виде ответа на посвященное феномену нигилизма эссе Эрнста Юнгера «Через линию». Позже, в своем собрании сочинений Хайдеггер даст тексту «О линии» другое название – «К вопросу о бытии». В предисловии к этой работе, обосновывая причину изменения названия, он скажет: «Новое название призвано показать, что осмысление сущности нигилизма исходит из обсуждения бытия...»².

Дискуссия Хайдеггера и Юнгера велась вокруг онтологической и исторической «линии», очерчивающей зону нигилизма в современную эпоху. Хайдеггер подвергает критике ряд положений Юнгера о нигилизме как симптоматически-описательных, не проникающих в сущность нигилистического феномена, между тем как вопрос о сущности нигилизма требует соответствующего этой сущности мышления. Хайдеггер обращает внимание, что сущность нигилизма лишена целостности, и ее следует искать «на пути исторического объяснения, осмысления и обсуждения»³.

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер; [сост. О.В. Селин]. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – С. 141.

² Цит. по: Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 120.

³ Хайдеггер М. О «Линии» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 72.

Мы уже видели, что у Ницше сущность нигилизма распадается на ряд исторических периодов. Причем сама эта сущность может вовсе не выглядеть как нигилистическое сведение к ничто, поскольку обладает рядом по видимости положительных, нечто «утверждающих» этапов. Другое дело, что подобное «утверждение» на пути шествия нигилистической сущности всегда оборачивается отрицанием. Умение увидеть весь этот поэтапный процесс в целом и составляет отличие сущностного онто-исторического мышления. Нигилизм заканчивается полным раскрытием своих нигилистических возможностей, когда он господствует везде и повсюду, и это признается нормальным состоянием. Как пишет Хайдеггер, «существенные возможности нигилизма можно осмыслить, только когда в размышлении мы возвращаемся к его сущности. Я говорю “возвращаемся”, поскольку сущность нигилизма предстает и потому находится на передовой по отношению к отдельным нигилистическим проявлениям и собирает их в окончание. Но окончание нигилизма еще не есть его конец. Только с окончанием нигилизма *начинается* заключительная фаза нигилизма»¹.

Но каким же образом заключительная фаза нигилизма начинается после его окончания? С нашей точки зрения здесь нет никакого парадокса: после низведения «истинного мира» или бытия к ничто, что, собственно, и означает окончание нигилизма как исторического движения, возможно «движение» бытия или истины уже внутри этого ничто, то есть по окончании исторической начинается «пост-историческая» фаза нигилизма. Она, кстати, прекрасно проанализирована в «симуляционной онтологии» у Жана Бодрийяра и в целом имеет непосредственное отношение к онтологическим импровизациям постмодерна.

¹ Там же. – С. 78.

Вопрос о сущности нигилизма для Хайдеггера является вопросом онтологическим, требующим укорененного в метафизике мышления. Эта сущность, как, впрочем, и сущность человека, не даны заранее, но конституируются онто-исторически. Ключевым этапом конституирования сущности нигилизма соответствуют определенные вехи или поворотные этапы в истории метафизики. Такими поворотными этапами Хайдеггер считает платоновский идеализм с его утверждением неизменного бытия идей, взглядом на бытие с точки зрения этого высшего различаемого сущего, декартовский рационализм с его новой метафизикой *subjectum*'а, преобразовавший «внутреннюю форму» метафизики, и ницшеанское учение о воли к власти, сверхчеловеке и нигилизме. Если первый этап, как и в случае с ницшеанской интерпретацией Платона, является началом последующего заблуждения метафизики относительно истинного бытия, что, собственно, и питает сущность исторического развития нигилизма, то второй этап трактуется у Хайдеггера несколько иначе, чем у Ницше, отдававшего здесь пальму первенства не картезианскому «субъективизму», а «бледному кенигсбергскому солнцу», то есть кантианскому критическому повороту метафизики. Естественно, отличается от ницшеанского толкования историко-метафизических этапов нигилизма и отнесение Хайдеггером самого Ницше к завершающему периоду метафизики как фигуры, одновременно символизирующей кризис метафизики на этапе нигилизма и новое, постметафизическое мышление, пытающееся этот нигилизм преодолеть. «Но в чем же тогда покоится преодоление нигилизма? В превозможании метафизики. Это шокирующая мысль... Однако восприятие этой мысли встретит меньшее сопротивление, если мы обратим внимание, что согласно ей сущность нигилизма не нигилистична, а от древнего достоинства метафизики ничего не убывает от того, что ее собственная сущность таит в себе нигилизм»¹.

¹ Хайдеггер М. О «Линии». – С. 104.

Таким образом, границы сущностно понятой области нигилизма совпадают с границами сущностно понятой метафизики. Это означает, что выход за пределы метафизики, покоящейся на отождествлении бытия и сущего, окажется одновременно преодолением нигилизма. Путь к этому Хайдеггер видит в последовательно проводимом фундаментально-онтологическом различении бытия и сущего. Нигилизм метафизики, согласно Хайдеггеру, вовсе не означает «философию ничто», он проявляется в метафизическом рассмотрении бытия прежде всего и исключительно в качестве бытия сущего. Отсюда Хайдеггер делает вывод: «Сущность нигилизма, которая в конце концов заканчивается господством воли к воле, покоится в забвении бытия. Мы, как кажется, более всего соответствуем забвению бытия, когда забываем это забвение, здесь это значит, оставляем без внимания... Если мы обратим на это внимание, то мы испытаем поразительную необходимость: вместо того, чтобы стремиться преодолеть нигилизм, мы должны попытаться сначала проникнуть в его *сущность*... Путь этого проникновения имеет направление и вид некоего возвращения... Возврат указывает здесь направление к тому поместью (и забвению бытия), из которого произошла и до сих пор происходит метафизика»¹. Тем самым Хайдеггер продолжает ницшеанское движение мысли в сторону его радикальной онтологизации, то есть сознательно заостряя онтологическую проблематизацию феномена нигилизма.

То, что сущность нигилизма может *начинаться и заканчиваться*, неопровержимо указывает, на наш взгляд, на онто-историческое понимание этой сущности.

¹ Там же. – С. 114-115.

Глава 2. От деструкции сущего к метафизике отсутствия

Трактовка онтологического нигилизма в онто-историческом мышлении Ницше, Хайдеггера, а впоследствии и Бодрийера характеризуется новой постановкой вопроса о значении самой историчности, в том числе о ее роли в конструировании сущностных этапов нигилистически осмысляемого бытия. Открытие «двойного дна» историчности с ее явленностью (Historie) и постадийно выявляемой сущностью (Geschichte) указывает на разрыв в традиции истории мышления бытия, в котором двухтысячелетняя традиция европейского философствования, «история метафизики», предстает в качестве цепной реакции разрыва, серии нигилистических отталкиваний, отдаляющих воспоминание об истоке, истинном мире или истине бытия. Преодоление же нигилизма в онто-историческом видении выступает в виде опять же онто-исторического осмысления сущности нигилизма, которое делает мышление способным «соответствовать» нигилистическому «посланию бытия», открывающемуся в данную историческую эпоху. Причем «соответствие» означает здесь событие преодоления нигилизма не как метафизической позиции, но как последней онто-исторической стадии нигилистического уничтожения истины бытия.

Однако такая позиция, на наш взгляд, является достаточно уязвимой для критики. И в первую очередь это касается концепта «историчности истины». Когда истина понимается как история истины, обладающая предполагаемым началом и определенной логикой движения, то тем самым закладывается положение, что такая истина по определению ничем не может

завершаться, ибо всегда будет наличествовать место для следующего этапа. Тем самым вопрос об истине откладывается на неопределенный срок, поскольку истина всегда готова к новому историко-событийному повороту. И даже если последним этапом будет «завершенный», но никогда не завершаемый нигилизм в духе Бодрийера или Ваттимо, внутри него все равно можно будет на тех или иных основаниях обнаруживать множасьщиеся стадии и этапы, что и дало основание Хайдеггеру или Бодрийеру говорить о «ветвящейся» структуре нигилизма.

Другой слабостью онто-исторической интерпретации нигилизма является, на наш взгляд, акцентирование внимания на истории и этапах становления нигилистической сущности бытия за счет анализа собственно способа понимания бытия. Иначе говоря, предполагается, что нигилизм имеет исключительно онто-исторический характер, что он не может иметь никакой вне-исторической сущности. Однако способ понимания бытия вовсе не обязательно историчен, и традиция метафизики достаточно ясно это демонстрирует, поскольку сам концепт историчности рождается в эпоху романтизма, как, впрочем, и термин «нигилизм».

При подобной постановке историчности под сомнение закономерно возникает вопрос о том, не является ли и сам историзм, возникающий в эпоху онтологического нигилизма, разновидностью этого самого нигилизма. Не случайно, что практически все онто-исторические интерпретации онтологического нигилизма постоянно находятся, как это отмечал Уилл Слокомб, под подозрением в нигилизме. И если мы под онтологическим нигилизмом имеем в виду определенный способ понимания бытия, состоящий в редуцировании его из первоначальной метафизической полноты к ничтожности, то наши подозрения могут оказаться вполне оправданными. Критика онтологического нигилизма в учениях Ницше, Хайдеггера или Бодрийера сама неизбежно оборачивается онтологическим нигилизмом, поскольку исходит из уже нигилистического редуцирования сложной

структуры бытия к чему-то простому и незначительному. А в случае с хайдеггеровской онтологией нигилизм проявляет себя через, на наш взгляд, не совсем оправданное отделение бытия от сущего и определенное редуктивистское истолкование самого сущего. Рассмотрим подробнее, насколько призванные преодолеть онтологический нигилизм хайдеггеровские проекты фундаментальной онтологии и «метафизики присутствия» оказались сами пронизаны онтологическим нигилизмом из-за происшедшего в них процесса нигилистической деструкции сущего.

Известно, какое значение для современной онтологической теории имело введенное Мартином Хайдеггером представление о различии бытия и сущего. Именно акцентирование этого различия позволило Хайдеггеру развить новую герменевтику бытия, призванную, по мысли немецкого философа, преодолеть «метафизическое» отождествление бытия и сущего в традиционной онтологии, восходящей в своих истоках к Платону и Аристотелю. Однако намеченный фундаментальной онтологией выход за метафизические горизонты с неизбежностью порождает ряд вопросов уже к самой хайдеггеровской онтологии. Многочисленные работы Хайдеггера безусловно весьма ярко демонстрируют то, чем является метафизика для фундаментальной онтологии, но небезынтересно было бы проанализировать и обратную перспективу, как бы зеркально отразив хайдеггеровское вопрошание о метафизике: чем является фундаментальная онтология с точки зрения той самой метафизики, которая ею столь нещадно критикуется? Здесь, как нам кажется, исследователя ожидает немало открытий, способных поставить под сомнение как постулируемую неспособность метафизики высказываться со всей определенностью о бытии, так и корректность презентации Хайдеггером центрального понятия метафизики – понятия «сущее» – особенно в контексте того, как оно понималось, например, в рамках платоновско-аристотелевской традиции.

Специфика Хайдеггеровского отношения к пониманию сущего весьма выразительно представлена в знаменитом предисловии к «Бытию и времени»: «Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы собственно имеем в виду под словом “сущее”? никоим образом. И значит *вопрос о смысле бытия* надо ставить заново. Находимся ли мы сегодня хотя бы в замешательстве от того, что не понимаем выражение “бытие”? никоим образом. И значит надо тогда прежде всего сначала опять пробудить внимание к смыслу этого вопроса»¹.

Итак, о чем, собственно, идет речь в данном фрагменте? Попробуем сделать мысль Хайдеггера немного прозрачнее. В начале утверждается, что у нас нет понимания того, что означает *сущее*. Из этого выводится необходимость новой постановки вопроса о *бытии*, хотя казалось бы более логичным, даже с точки зрения однозначности используемой терминологии, говорить о новой постановке вопроса о *сущем*. Однако для Хайдеггера здесь важно акцентировать антиметафизическое различие бытия и сущего, что даст ему далее основание сделать вывод о том, что «поскольку метафизика расследует сущее как сущее, она остается при сущем и не обращается к бытию как бытию»².

Это утверждение выглядит достаточно сомнительным, особенно если мы посмотрим на сущее уже не хайдеггеровским взглядом, а взглядом, исходящим из глубины самой метафизической традиции. Так, для Аристотеля различие между бытием и сущим изначально бессмысленно, поскольку «бытие самой вещи, обозначаемое как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно»³. Тем самым для Аристотеля нет вопроса о том бытии, что скрывается в сущем, поскольку за-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 1.

² Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 27.

³ Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1. – М.: «Мысль», 1976. – С. 197.

гадкой для мышления и тем, что подлежит философскому разысканию, оказывается вовсе не соотношение сущего с бытием, а основоустройство самого этого сущего (или, если угодно, этого бытия, поскольку они тождественны), поиск первопричин именно такого устройства сущего. В терминах платано-аристотелевской мысли проблема онтологического различия выступает не в виде разницы между сущим и бытием, но как различие истинно сущего и несущего (или мнимо сущего). Данное различие перспектив рассмотрения сущего лишь приоткрывает еще более существенную разницу между Хайдеггером и античными мыслителями в трактовке самого сущего.

Начнем с того, как представляет себе сущее Хайдеггер. Для него, с одной стороны, в полном соответствии со сложившимся в традиции аристотелизма пониманием сущего, сущее есть некая целокупность всего существующего: мы можем говорить, что это вот дерево существует, но для нас это вовсе не означает, что оно есть сущее. Совокупность всех существований (всех деревьев, предметов, отношений) позволяет нам говорить о сущем. Более конкретно, вслед за Аристотелем, сущее можно понимать как «чтойность», как все то, о чем мы можем задать вопрос «Что есть вот это?». Однако, с другой стороны, у самого Аристотеля ответ на этот вопрос дается через родо-видовое определение и подразумевает определенную умозрительную связь между родами в структурно оформленной организации целокупного сущего. Как раз это и упускает из вида Хайдеггер, ограничиваясь таким представлением сущего, в котором оно как сущее вообще предстает в качестве универсума «чтойностей», что в абстрагированном виде может предстать как «чтойность вообще». То, что подобное представление «чтойности» недостаточно, очень хорошо показано у А.Ф. Лосева в примечаниях к его «Античному космосу и современной науке», где рассматривается учение Аристотеля о «чтойности». Лосев тща-

тельно разбирает все девять аспектов понятия «чтойности» у Аристотеля¹. Для сравнения Хайдеггер использует лишь один, хотя и весьма существенный, аспект «чтойности» в смысле схоластическо-средневековой *quidditas*.

Хайдеггер во втором параграфе «Бытия и времени» высказывается о сущем следующим образом: «“Сущим” именуем мы многое и в разном смысле. Сущее есть все то о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему имеем такое-то и такое-то отношение, сущее и то, что и как мы сами суть»².

Чуть позже, в третьем параграфе Хайдеггер характеризует «вселенную сущего» как «поле высвечивания» и очерчивания определенных «предметных областей» (таких как история, природа, пространство, жизнь и т.п.). Иными словами, вселенная сущего (или, сущее в целом) выступает как поле для конституирования всякой возможной предметности («чтойности»). В «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер уточняет, что «все нефилософские науки имеют своей темой сущее и именно таким образом, что оно для них как сущее всегда дано заранее. Оно ими наперед положено, ими пред-положено, оно для них *positum*... Позитивные науки занимаются сущим, т. е. всякий раз определенными [его] областями, например, природой»³.

Уже сама фраза о том, что «все нефилософские науки имеют дело с сущим» ясно показывает то, насколько сильно Хайдеггер модифицирует античное представление о сущем. Сравним данный пассаж Хайдеггера с тем, как понимается сущее в пифагорейско-платоновской традиции. Согласно Ямвлиху, философия выступает как любовь к мудрости, а сама

¹ См.: Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: «Мысль», 1993. – С. 535-563.

² Хайдеггер М. Бытие и время. – С. 6-7.

³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 15.

мудрость состоит в знании истины, заключенной в сущем. Сущее для Ямвлиха нематериально, бестелесно и вечно. Как пишет Ямвлих, «материальные и телесные виды, называющиеся похожим именем существующих, по причастности к сущему, подвержены рождению и гибели и никогда не являются истинно сущим. Мудрость же есть знание о собственно сущем, а не о соименных ему подобиях»¹.

С подобной точки зрения все «нефилософские» науки не только не имеют никаких дел с сущим, но даже и приблизиться-то к нему не могут. Хотя бы потому, что их не интересует нематериальное, бестелесное и вечно.

Сделать объектом мысли само бытие, пойти дальше «метафизического» размышления о сущем и бытии сущего – не означает ли подобная интенция хайдеггеровской мысли принципиального игнорирования различий, проходящих не между сущим и бытием, а внутри самого сущего? Тем самым сущее в фундаментальной онтологии Хайдеггера приобретает принципиально однородный характер.

А.Ф. Лосев, рассматривая в своих «Очерках античного символизма и мифологии» трудности, связанные с учением о бытии, мыслит, как нам кажется, в том же направлении: «Бытие не есть нечто только абсолютно единое; абсолютное единство, поскольку мы его мыслим и именуем, превращается в раздельность, хотя и в раздельность целого... Целое обязательно предполагает части. Значит, абсолютно чистого одного не существует, но лишь раздельное одно... Но если цельность не принадлежит к сущности и сущее будет не целое, то ясно, что сущему будет недоставать себя самого, т.е. сущее перестанет быть сущим, перестанет быть и бывающим»².

¹ Ямвлих. О Пифагоровой жизни. – М.: «Алетейя», 2002. – С. 100.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: «Мысль», 1993. – С. 495-496.

Попытка мышления бытия без сущего в чем-то напоминает гипотезу мышления одного без многого, описанную Платоном в «Пармениде». Комментируя подобную гипотезу, Прокл, крупнейший представитель позднего платонизма, видит девять трудностей или помех для такого рода мышления о сущем, которые вполне могут быть, на наш взгляд, экстраполированы и на хайдеггеровское мышление о бытии. Перечислим их в том порядке, как они приводятся у Прокла:

- 1) если многое отсутствует, то не будет ничего целого, как и обладающего частями;
- 2) ничто не сможет иметь ни начала, ни конца;
- 3) ни у одного сущего не будет фигуры, то есть середины и краев;
- 4) оно не будет находиться ни в себе, ни в другом;
- 5) оно не будет изменяться;
- 6) оно не сможет быть тождественным или иным чему-либо;
- 7) оно не может быть подобным и неподобным;
- 8) оно не сможет ни соприкасаться, ни пребывать в обособленности;
- 9) оно не будет ни равно, ни не равно самому себе¹.

Любой последователь хайдеггеровской философии может сам решить, насколько и в какой степени эти характеристики Прокла могут относиться к хайдеггеровскому бытию. Сам же Прокл, вслед за Платоном, отвергает возможность такого мышления о сущем, выбирая вариант диалектического взаимодействия единого и многого. О самом сущем, как его понимает платонизм, Прокл высказывается следующим образом: «В самом деле, природа сущего отнюдь не является единой, простой и нерасторжимой. Напротив, подобно тому как среди чувственно воспринимаемого есть одно вот это великое небо, которое содержит в себе множество тел, словно

¹ См.: Прокл. Платоновская теология. – СПб.: «РХГИ»; «Летний сад», 2001. – С. 102-104.

монада, объемлет его, а в самом таком множестве имеется определенный порядок выхода за свои пределы, и существуют первые, промежуточные и последние чувственно воспринимаемые предметы... и среди подлинных сущих одним, однородным и тайным, родам необходимо находиться в единой и первой причине всего, другим – разворачиваться в совокупное множество и во всеобщее число, а третьим – образовывать их взаимную связь, занимая среднее положение. И собственные признаки первых ни в чем не соответствуют собственным признакам вторых, а собственные признаки находящихся ниже – собственным признакам в большей мере единичным; напротив, их силы неравны и в этом выходе за свои пределы благодаря предшествующим возникают определенный порядок следования и явленность последующих»¹.

Подобная дифференцированно-динамическая трактовка сущего во все не является достоянием только платонизма или истории «преодоленной» Хайдеггером метафизики. Она активно обсуждается в современных онтологических исследованиях. В своей недавно вышедшей монографии «Релятивная онтология» Петр Михайлович Колычев рисует картину глобального динамического развития мира из сущих первоначал, картину, достаточно близкую, при всей диаметральной противоположности подходов, к той, что мы видели у Прокла. Не вдаваясь в подробности проводимого П.М. Колычевым различия между вещным, антропологическим и теологическим сущим, просто процитируем: «Современный мир со всем его многообразием в конечном итоге – результат развития именно таких сущих первоначал. На каждом этапе такого развития возникали конкретности, содержащие в себе нечто новое. Процесс новизны нарастал от этапа

¹ Прокл. Платоновская теология. – С. 33-34.

к этапу. Поэтому появляющиеся сущие все более и более отличались от самих сущих первоначал»¹.

Подытоживая все вышесказанное о сущем, можно заметить, что за пределами внимания Хайдеггера, с его всецело статической позицией понимания сущего, остается как определенный порядок следования уровней сущего, их структурная упорядоченность и взаимосвязь, так и диалектическое движение и динамическое развертывание. Вся тонкость и даже изысканность хайдеггеровской аргументации относительно наличия единства понимания сущего в метафизической традиции рассыпается перед тем, как сама традиция понимала это сущее.

Нигилистическая деструкция понимания «сущего», сведение его к общей однородности, а затем уже и к ничто обозначила и общую тенденцию внутри онтологической теории, связанную с переосмыслением значения субъективности и изменением самого статуса субъекта. Поскольку сущее в ходе подобной герменевтической деструкции утрачивает свою иерархическую структуру и его познание уже не связывается с эйдетическим различением сторон и уровней внутри самого сущего, подобное различение начинает проводиться внутри самого субъекта, и центр онтологического внимания переносится на субъекта и его способность к познанию.

Этот процесс в европейской философии начинается задолго до Хайдеггера. Сам Хайдеггер связывает начало европейского нигилизма с субъективистским истолкованием онтологической проблематики. В «Европейском нигилизме» содержится глава с характерным названием «Господство субъекта в Новое время», где Хайдеггер задается вопросом об истоках и сущности доминирования субъективизма в современном миропонимании. Как пишет Хайдеггер, «в начале новоевропейской метафизики традицион-

¹ Колычев П.М. Релятивная онтология. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – С. 194.

ный ведущий вопрос “что есть сущее?” превращается в вопрос о методе, о том пути, на котором самим человеком и для него отыскиваются совершенно достоверная и надежная опора, а также очерчивается сущность истины. Вопрос “что есть сущее?” превращается в вопрос о *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, то есть об абсолютном, неколебимом основании истины»¹.

Такое основание со времен Декарта с его *cogito* европейская метафизика начинает видеть в субъекте, достоверность познания сущего со стороны которого и должна быть верифицирована. Субъекту предстоит устранить все сомнения относительно сущего, предстоящего перед его интеллектуальной способностью в качестве объекта рационального познания. И окончательное удостоверение истины сущего становится прерогативой мышления субъекта. Как раз именно отнесенность сущего к представляющему его субъекту, превращающемуся в решающую инстанцию при рассмотрении как характера самого сущего, так и способа его представленности, Хайдеггер трактует как принципиально новую черту, привнесенную метафизикой Декарта в сам способ философствования: «Именно посредством тезиса *cogito sum* впервые дается новое определение самой сущности “основы” и “первоначала” (“*principium*”). Теперь “основа” и “*principium*” – это *subiectum* в смысле самопредставляющего представления»².

Поскольку именно субъективизм новоевропейской метафизики завершается возникновением и становлением феномена европейского нигилизма, критика субъективизма и попытка пересмотра статуса субъекта станут определяющими для хайдеггеровской философии. Это проявится в первую очередь через попытку заменить само понятие субъекта философ-

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 123-124.

² Там же. – С. 147.

ского познания на особое сущее, Dasein, понимающее присутствие которого имеет дело не с познанием сущего, а с пониманием бытия.

Различие, проводимое между субъектом и Dasein, имеет основанием онтологическое различие сущего и бытия. Проведение этого различия сопровождалось у Хайдеггера попыткой замены традиционных онтологических категорий экзистенциалами как модусами отношения Dasein к бытию. Данные онтологические трансформации были нацелены на преодоление нигилизма, однако привели, как это показало дальнейшее развитие самой хайдеггеровской мысли и связанных с ней постмодернистских онтологий, лишь к его углублению. Причиной этого с нашей точки зрения стало то, что сущее, вроде бы вышедшее из тени субъективизма в результате усилий Хайдеггера, вновь скрылось в тень заново истолкованного бытия в результате его же усилий представить бытие как ничто по отношению к сущему. Более того, хайдеггеровская попытка десубъективации дискурса онтологии привела к выдвигению на первый план именно уникальности и обособленности Dasein, что в свою очередь означало деструкцию общезначимости онтологических категорий. Результатом такой деструкции стали попытка Хайдеггера построения новой онтологии события (Ereignis), где бытие рассматривалось лишь в перечеркнутом виде, и постмодернистские онтологические инновации.

Введение в онтологическую теорию события как основополагающей категории началось еще в «Бытии и времени», где событие фигурировало в контексте осознания Dasein своей временности и историчности. При этом время рассматривалось Хайдеггером с точки зрения уникальности экзистенциального бытийствования, т.е. как своего рода внутреннее время, в котором, собственно, и должны осуществляться поиски смысла бытия. Для Dasein это означало, что любое проникновение в истину бытия связано с внутренней событийностью.

Подобная интериоризация времени в фундаментальной онтологии Хайдеггера нашла достаточно своеобразное продолжение в творчестве французского мыслителя Мориса Бланшо, которого Виктор Лапицкий характеризует как философа, «чья полемика с Хайдеггером и диалог с Левинасом сыграли решающую роль в становлении, например, мысли Фуко и Деррида»¹. Отметим, что на наш взгляд эта полемика в первую очередь касалась понятия времени, а точнее – временных аспектов присутствия. Так, название текста Бланшо «Ожидание забвение», впервые изданного в сборнике, посвященном семидесятилетию Хайдеггера, отсылало к двум модулям темпорального существования присутствия в «Бытии и времени».

Для Бланшо темпоральность относится прежде всего к внутреннему времени мысли. Естественно поставить вопрос о природе этого времени, которое было бы опрометчиво сводить к внутриспсихическому процессу, поскольку время этих размышлений яркой полосой пересекает однообразный фон обычного временного потока нашего сознания.

Можно ли назвать его в хайдеггеровском стиле временем события мысли? Но у мысли, согласно Бланшо, вообще есть только это время. В тексте «Пожелав этот миг» Морис Бланшо раздвигает занавес перед «баснословным пластом времени»², который соединяет воедино присутствие и мысль.

Итак, время присутствия, или внутрисобытийное время, когда мысль становится событием присутствия, противоположно времени будней, социальному времени, которое «превращает каждое мгновение в беспокойство»³. В области действия этого своего рода философского времени (вре-

¹ Лапицкий В. Подобное подобным // Бланшо М. Ожидание забвение. – СПб.: Амфора, 2000. – С. 169.

² Бланшо М. Последний человек. – М.: «Терра», 1997. – С. 20.

³ Бланшо М. Последний человек. – С. 43.

мени мысли, то есть, согласно Бланшо, времени не внешнего и не внутреннего) «нет вопросов вроде “Что же произойдет сейчас? а завтра? а потом? не должен ли я скорее?..”»¹. Бланшо отмечает странную и не первый взгляд ужасающую безмятежность этого времени, безмятежность, которая некогда не приходит сама собой, не открывается через порыв внимания² или даже шок³, сопоставимый с падением в бездну, с падением, приносящим, как это ни странно, необычное ощущение счастья. «Может показаться удивительным, что я спустился так далеко от самого себя, в место, которое можно, полагаю, назвать бездной, и что оно лишь предало меня счастливому пространству праздника»⁴. Слово «праздник» здесь всего лишь метафора, за которой скрывается особое время, а именно, уточняет Бланшо, «мгновение, совершенно счастливое, с его самой радостной, самой что ни на есть свободной ясностью»⁵. Это счастливое состояние вызывается, как можно предположить, двумя моментами. Первый связан с тем обстоятельством, что внутрисобытийное время, чистое время, пусть даже лишенное каких-либо событий, фиксирует наш взгляд вовне так, что во внешнем для субъекта этого времени (Бланшо позже назовет этого «субъекта» «точкой без соотнесения») мире ничего не происходит.

С точки зрения времени обычного, то есть времени когда наш ум занят своими будничными делами, это внутрисобытийное время – странный фарс, который невозможен, т.к. ему нет места в обыденном прошлом, настоящем или будущем. «Не знаю, что об этом думали снаружи: конечно же ничего, ибо он ничего и не видели»⁶. Бланшо опускает занавес, ограждая

¹ Там же. – С. 42.

² См.: там же. – С. 18.

³ См.: там же. – С. 20.

⁴ Там же. – С. 93.

⁵ Там же. – С. 40.

⁶ Бланшо М. Последний человек. – С. 42.

от беспокойств обыденности безмятежность мысли, которая, кстати, вовсе не обязательно мыслит что-то. Эта мысль обнаруживает себя в моментах счастья, в которых, однако, она полностью сосредоточена и внимательна, хотя эта сосредоточенность как бы не сфокусирована на чем-то одном. Последнее находит себе объяснение во второй составляющей этого опыта мысли, а именно в радикальной трансформации или даже исчезновении в этом философском времени субъекта времени обыденного. Обычный субъект или наше будничное «я» вовсе не является субъектом времени внутрисобытийного.

Вместе с исчезновением времени обыденного должен исчезнуть и сам субъект, который есть, по Бланшо, ни что иное как субъект социального времени как некая череда или общая сумма собственных социальных масок или функций. «Мне не нужно было больше ничего, да ничем больше я и не был, и наверняка ничего другого, что также было бы достойно имени вселенной, и не оставалось по ту сторону всех рубежей: меня туда было не заманить, по крайней мере пока не исчерпалась энергия этого мгновения»¹.

Во внутри-событийном времени присутствия субъект обнаруживает себя как точку без соотнесения. Вернее, в этой точке без соотнесения субъект обнаруживает даже не себя, ибо сам он давно и безнадежно оставил себя по ту сторону опущенного занавеса в уже прошедшем, лишенном событий обыденном времени. Состояние субъекта в этот желанный для подлинной встречи с присутствием миг Бланшо называет «удалением от самого себя внутри собственного наличия»².

Бланшо предлагает счастливый миг бессубъектного времени мысли, озабоченного лишь продлением себя через созидание присутствием все новых и новых подвижных конструкций этого времени в процессе мышления.

¹ Там же. – С. 45.

² Там же. – С. 93.

Перед нами – бесконечное отступление вглубь времени собственно-го, одновременно с бесконечным выходением из него. И Бланшо вопрошает о необходимости этого шага: «Почему же мне, удалившемуся столь далеко, надо еще и еще отступать в глубину [этого] мгновения, где я скитаюсь словно образ, связанный с неким неподвижно идущим день за днем и неким до некоторой степени всегда избавляющимся от времени временем?»¹.

Конечно, можно задаться и другим вопросом, а именно: не является ли то время присутствия, о котором говорят Хайдеггер и Бланшо, отдаленным эхом бергсоновской длительности и гуссерлевских размышлений о ретенции и протенции времени в сознании? И тогда перед нами целая традиция в европейской онтологии, которая пытается осуществить движение к новому пониманию времени, которое вполне может быть охарактеризовано в аристотелевских терминах как движение от τὰ κοινὰ αἰσθητά, общего ощущения, к τὰ ἴδια αἰσθητά, ощущению обособленному.

Итоги подобного понимания времени, на наш взгляд, неоднозначны. С одной стороны, посредством интериоризации время приближается к нашему собственному присутствию в бытии, но, с другой стороны, наше собственное бытие оказывается вычеркнутым из общего для всех «метафизического» времени.

Обособленность ощущения бытия и времени, когда субъект превращается в «точку без соотнесения» с сущим и с самим собой, обнаруживает проблематику отсутствия и вновь ставит вопрос об идентичности субъекта, вернее, об ее утрате.

Что мы сегодня понимаем под идентичностью? И если идентичность является проблемой, то есть ли у этой проблемы онтологические аспекты, которые позволяют более глубоко взглянуть как на само понятие идентич-

¹ Бланшо М. Последний человек. – С. 96.

ности, так и на наше отношение к ней? Для ответа на эти вопросы необходимо вначале рассмотреть терминологический каркас и границы возможного смысла, конституирующие общее понимание идентичности, что, в свою очередь, предполагает анализ исторических и современных контекстов онтологической проблемы идентичности.

Слово «идентичность», часто мелькающее на страницах современных философско-культурологических научных исследований, обычно подразумевает некую самождественность. Проблема идентичности возникает только тогда, когда эта самождественность находится под вопросом, то есть когда в культурно-историческом и экзистенциальном бытии личности обнаруживается нехватка этой самождественности. Отсюда возникает несколько дополнительных проблем, имеющих дело как с причинами недостатка самождественности, так и со способами, помогающими этот недостаток преодолеть. При этом самождественность или идентичность уже изначально положены в виде некоей ценности, достижение которой объявляется желательной целью. Однако и само понятие самождественности еще нуждается в определенном пояснении.

Понимание идентичности как некоего результата вполне возможно и широко обсуждается, и все же, не таится ли в слове «идентичность» нечто большее, чем просто самождественность? Взглянув на него с процессуальной точки зрения, мы обнаруживаем, что глагол «идентифицировать» имеет значение «определять», причем не только в русском, но и в европейских языках, откуда, собственно и пришло к нам само слово. В английском это «to identify», во французском «identifier» и т.д.

Онтологический контекст определения был задан еще в античности. Так, согласно Платону, определить нечто означает возвести его к идее. Именно через принадлежность к идеальному бытию любое сущее может быть идентифицировано. Аристотель добавил к онтологической идентификации Платона, перетолкованной им в терминах материи и формы, ло-

гическую идентификацию через род и видовое отличие. Средневековая теология сохраняла это платоновско-аристотелевское отношение к определению и определенности бытия, рассматривая его в контексте христианских теологических спекуляций. Общим для античного и средневекового подхода к проблеме идентичности являлось, с одной стороны, определение индивидуального лишь через его отношение к общему, а с другой, само понимание идентичности не как тождества, но как определения, и логические выкладки Аристотеля о тождестве были лишь добавлением к онтологической определяемости.

Современное понимание проблемы идентичности восходит, однако, не к античности или средневековью, но к новоеропейской метафизике XVII века, нашедшей обоснование в работах Декарта, Спинозы, Лейбница. Начиная с Декарта, проблема идентичности рассматривается в онтологии как проблема самотождественности «Я» или универсального философского субъекта. Картезианское *cogito ergo sum* связывает само существование «Я» с моментом его идентификации, в данном случае идентификации с *res cogitans* или мыслящей субстанцией. Проблема идентичности как определения онтологической структуры мира и самоопределения мыслящего существа в этом бытии у Декарта перемещается внутрь субъекта, и теперь она становится проблемой самоидентификации этого субъекта.

Мартин Хайдеггер увидел в этом жесте Декарта начало европейского нигилизма, ибо если мы, вслед за Ницше, понимаем нигилизм как обесценивание высших ценностей, высших по отношению к человеческому «Я», то попытка сведения самих оснований бытия, мышления и истины к инстанции «Я» будет ничем иным, как подобным онтологическим нигилизмом. В самом деле, теперь уже не «Я» пытается определить себя через свое отношение к изначально истинным в своей основе структурам божественного идеального космоса, как это было в платонизме, или к божественному бытию, как это было в средневековой теологии. Наоборот, само это «Я»

выступает источником самоидентификации себя и сущего посредством тех способностей, которые у него наличествуют, отрицая тем самым идентичность как определяемость надсубъективными онтологическими структурами реальности и заменяя проблему самоопределения проблемой самоидентичности.

Изначально исходя из позиции, отрицающей любую возможность идентичности и настаивая лишь на «сериях», не имеющих ни начала, ни конца идентификаций, философия постмодерна уже не мыслит проблему идентичности в терминах декартовской, кантовской или гегелевской мысли. Однако, постулируя принципиальную нерешаемость проблемы идентичности и ставя под сомнение смысл даже возможности поисков идентичности, постмодернистское мышление являет себя тем самым ничем иным, как современной формой онтологического нигилизма.

В философии XX века проблема идентичности субъекта с особой остротой была поставлена в творчестве Антонена Арто, чем, кстати, и объясняется интерес к Арто со стороны многих современных мыслителей, например, Жака Деррида или Мераба Мамардашвили.

«Всякий раз, когда прикасаются к жизни, она откликается сновидениями и призраками»¹ – в этих словах весь Арто, для которого нет ничего более удивительней, чем театр, который вовсе не является подражанием жизни, но скорее местом, где жизнь проявляет себя в наибольшей полноте. Театр жестокости, о котором грезил Арто, по словам Деррида, «это не *представление*, это сама жизнь, поскольку она несет в себе непредставимое»². Непредставимое – таково особое качество, вкус жизни или, по

¹ Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. – СПб., М.: «Симпозиум», 2000. – С. 247.

² Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: «Академический Проект», 2000. – С. 372.

меньшей мере, той странной метафизики жизни, пронизывающей собой все творчество Арто.

Для Арто непредставимость жизни начинается с человека, вернее, с его отсутствия. Как отмечает Деррида, у Арто «жизнь несет человека, но первоначально это не жизнь человека»¹. И дело здесь не в том, что мир жизни предшествует человеку вроде как являя себя в многообразии дочеловеческих жизненных форм. Арто говорит: «Театр никогда не был предназначен для того, чтобы описывать человека и то, что он делает»², и поясняет: «Театр должен равняться на жизнь, но не на индивидуальную жизнь... на нечто вроде освобожденной жизни, выметающей человеческую индивидуальность»³.

Что поставило Арто наряду с Хайдеггером и, позже, Деррида в число наиболее яростных критиков идей субъективизма и гуманизма последних столетий? В отличие от Хайдеггера и Деррида, сам он дает ответ весьма прозаический: «Тысячелетнее нашествие человека привело к обесцениванию божественного»⁴. Ближайшим аналогом этого процесса для Арто является театр, вернее его история, зеркалом которой стала история всей европейской культуры. «Человеку не по себе еще у Эсхила, но тогда он еще немного верил в то, что он бог, и не желал заключаться в оболочку, но у Еврипида он залезает в нее, совершенно забывая, *где и когда* он был богом»⁵. Задачей своего театра Арто будет считать напоминание о том *где и когда*. И это – жестокое напоминание.

Почему театр Арто назван театром жестокости? Жестокость для Арто – это принцип анти-антропоморфизма, жестокость – это предел ясного

¹ Там же. – С. 373.

² Цит. по: Деррида Ж. Письмо и различие. – С. 372.

³ Там же. – С. 373.

⁴ Там же. – С. 376.

⁵ Цит. по: Деррида Ж. Письмо и различие. – С. 372.

самосознания, который выметает в человеке всю его индивидуальность, это «строгость и неумолимая решительность», которые подчинены необходимости и судьбе. Примером такой жестокости, в первую очередь к самому себе, может являться, допустим, философия стоиков, в пространствах которой еще звучит голос не индивидуальности, но судьбы.

Когда Арто говорит, что задачей своего театра он видит напоминание о том, где и когда человек был богом, не следует скоропалительно отождествлять образ этого бога с богами античности или монотеистических религий. Бог для Арто – это прежде всего тело без органов как высшее проявление экзальтированной жестокости к самому себе. Неслучайно поэтому взгляд Арто обращается к Мексике ацтеков, с ее жестокими богами и ритуалами. Именно древняя культура Мексики является для Арто образцом силы и экзальтации. Поэтому во «Втором манифесте театра жестокости» Арто заявляет: «Первый спектакль театра жестокости будет называться *Завоевание Мексики*» и уточняет: «На сцене будут представлены события, а не люди. Люди появятся в свое время, со своей психологией и своими страстями, но их надо воспринимать как эманацию определенных сил»¹. В качестве оправдания выбора именно этого сюжета Арто говорит: «Этот сюжет был выбран, во-первых, из-за его актуальности...»². В качестве второй причины Арто назовет несомненные моральные достоинства, которыми, на его взгляд, была столь богата религиозная жизнь древних ацтеков...

Актуальность для Арто есть ощущение непосредственного присутствия в жизни человека сил, выводящих его за пределы обыденности, за пределы временности своего бытия, за пределы исторического времени вообще в реальность определенного мифологического пространства. Это про-

¹ Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. – С. 217.

² Там же.

странство отнюдь не утопично, поскольку как раз и обладает определенным топосом, местом божественного присутствия, в сравнении с которым прежнее место бытия-в-повседневности есть область отсутствия в реальном бытии. Актуальность как раз и определяется степенью отдаленности от повседневности, от современности с ее событиями и тревогами: чем дальше, тем актуальнее.

«Театр жестокости» призван открыть своему зрителю лишь самое актуальное – настоятельную необходимость его собственной самореализации и самопознания, способствовать его пробуждению в реальность. Для этого Арто строит своеобразную концепцию активной интерпретации представления театра жестокости, где зритель, тоже действующее лицо, разворачивает в своем сознании как бы четыре сцены для познания того, что происходит в театре подлинной жизни:

1) Первая или первичная сцена – это сцена восприятия зрительским сознанием пространственного расположения, красок, форм и жестов актеров-участников (но не слов, или не столько слов, так как слова здесь – только предлог или намек. Роль слов на этой сцене аналогична той роли образов в сновидении, которую закрепил за ними Фрейд).

2) На второй сцене зритель как бы наблюдает за собственным к ним отношением и анализирует впечатления, производимые на него (здесь мы соприкасаемся со своего рода самоанализом или первичной редукцией повседневного восприятия).

3) Третья сцена – собственно сцена жестокости, внутреннего морально-нравственного самосожжения или очищения от собственной индивидуальности (и это – место вторичной редукции, редукции уже самоанализа, отвергаемого ради чистоты восприятия следующей сцены).

4) Сцена четвертая – сцена действия глубинных сил сознания, сил абсолютного покоя, абсолютной экзальтации. Как говорит Деррида, «в этой жестокости должна открыться новая эпифания сверхъестественного и бо-

жественного»¹. Именно на этой четвертой сцене разворачивается действие архетипических божественных сил, это – подлинная сцена действия тела без органов, и предыдущие три сцены – лишь тени, отбрасываемые этим телом. И именно здесь тело-без-органов превращается в фаталистическую судьбу.

Здесь на сцену выступают странные боги Арто: тела без органов, боги фатальности и судьбы. Боги судьбы – это не боги исторического человека. В рамках религиозно-метафизической концепции Арто эти транс- (то есть до-, вне- и пост-) исторические боги должны сменить богов случайности, времени и истории, то есть исторических или связанных с историей богов традиционных религий, которые, по его мнению, есть лишь создание человеческого, слишком человеческого разума и речи. В конце концов, для Арто это боги традиционного европейского театра и его истории, которые пришли к кризису и упадку.

Арто критикует подобный историко-религиозный антропоморфизм, который для него означает в первую очередь то, что боги времени и истории всегда говорят человеческим языком, как бы указывая на то, что из создало говорящее существо – человек. Эти боги напоминают самого человека *не формой, но речью*, письменной или устной. Истинное богопознание, по Арто, означает понимание, что слова и книги «лгут, когда они говорят о боге, о природе, о человеке, о смерти и о судьбе»². Это также означает встречу с необходимостью *поглотить свою судьбу*, усвоить ее через познание. Такова высшая цель этого театра жестокости. Это познание связано с пространством и судьбой, в отличие от познания, связанного со временем и историей.

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. – С. 386.

² Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. – С. 256.

Вот что говорит сам Арто: «Я долго разглядывал мексиканских богов в различных кодексах, и мне подумалось, что эти Боги были прежде всего богами в пространстве и что Мифология Кодексов скрывала науку о пространстве с его Богами, будто темные дыры, через которые слышно дыхание жизни. Это значит, что Боги родились не случайно, они живут в жизни как в театре... Эти боги с их нечеловеческими формами, не довольствуясь обычным человеческим ростом, показывают, каким образом Человек мог бы выйти за свои пределы... Боги Мексики изображены незавершенной линией; они означают все то, что откуда-то вышло, в то же время подсказывая способ, как снова войти во что-нибудь»¹.

Жак Деррида, этот пристальный читатель и аналитик Арто (возможно, Арто увидел бы в нем воплощение своего идеала настоящего зрителя), завершает свою статью об Арто «Театр жестокости и закрытие представления» предупреждением, что это представление даже после своего закрытия «*фатально продолжается*»². Это продолжение, однако, возможно только в форме того, что не может быть представлено в логосе и слове; игра красок, цветов, жестов и линий непредставимого театра жизни делает ненужными слова, на которых возведены европейский театр и европейская культура.

Арто задумывал свой театр как театр, наиболее правдиво показывающий жизнь, а следовательно, как театр сновидений. В этом нет ничего парадоксального, если мы доверимся мышлению Арто, утверждающему: «Всякий раз, когда прикасаются к жизни, она откликается сновидениями и призраками». В приведенных выше словах Арто сновидение выступает как критерий (и даже как некое доказательство) соприкосновения с жизнью: сновидение есть отклик жизни; между нами, нашей жизнью и нашими

¹ Там же. – С. 268-269.

² Деррида Ж. Письмо и различие. – С. 396.

снами есть определенная, пусть иногда трудноуловимая связь. Эту связь Арто находит вполне естественной, поскольку, с его точки зрения, «наши грезы и сновидения воздействуют на нас, а реальность воздействует на сны»¹. Образцовым проводником такого воздействия для Арто является театр: «Театр возродится... только... если предъявит зрителю неоспоримые свидетельства его собственных грез и сновидений», причем «зритель поверит сновидениям на сцене, если действительно примет их за сновидения, а не за кальку с действительности, если они помогут ему обрести магическую свободу снов»².

Арто полагает, что только настоящий театр, театр сновидений, может показать нам реальность. Дело в том, что Арто воспринимает театр как некую сущность реальности, как то, чему реальность подражает и отображением чего она является. Жизнь в своем повседневном проявлении смутна и неясна, и в своем наиболее ясном для понимания виде жизнь воплощается в театре (то есть вне театра, по Арто, жизнь может существовать, но не может быть понятой). Театр же, в свою очередь, является средством представления двух высших форм жизни, которыми для Арто являются, соответственно, сновидение и миф.

И подобно тому, как театральный сон выявляет сущность жизни, миф выявляет сущность сна. Жизнь криптографична и расшифровывается сновидением, но само сновидение расшифровывается мифом. «[Театральный] язык должен сообщать словам примерно то значение, которое они имеют в сновидениях... Он должен ориентироваться на иероглифы... чтобы выводить на сцену символы»³. В отличие от обычных слов, связанных с повседневностью, иероглиф, согласно Арто, принадлежит миру сущностей

¹ Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. – С. 177.

² Там же. – С. 183.

³ Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. – С. 185.

и отражает высшую реальность, реальность мифа. Очевидно то влияние, которое оказала психоаналитическая мысль (и особенно фрейдовское «Толкование сновидений») на становление мысли Арто. Именно Фрейд показал, как язык в снах трансформируется в образы, которые могут быть прочитаны как пиктографическое письмо, иероглифы. Арто пытается воссоздать структуру сна в театральной постановке, но он идет дальше и стремится разработать структуру мифа как *более высокой* стадии структуры сна. Общим между сном и мифом является то, что и сновидение, и мифологии говорят на зашифрованном языке символов, но более высокое место структуры мифа объясняется Арто двумя причинами: во-первых, тем, что она является структурной матрицей, первоосновой, стоящей за сновидениями, которые в этом плане лишь тени, отбрасываемые ослепительным в своей реальности мифом; во-вторых, тем, что миф, в отличие от сновидения, насыщен определенной силой и энергией, соприкосновение с которыми оказывает тотальное воздействие на все наше восприятие жизни. «Театральный язык... должен [также] магически... создавать некое тотальное действие, где человеку остается лишь снова занять свое место где-то между сновидениями и событиями реальной жизни»¹. Другое дело, что событиями реальной жизни Арто именуется исключительно мифологические события, ибо подлинной реальностью для него обладает лишь миф. Сновидения нужны для Арто как способ выразить «универсальные темы, взятые из самых древних текстов мексиканской, индийской, иудейской, иранской и прочих космогонических систем, где боги, герои, чудовища, природные и космические силы будут отвечать образам самых древних связанных текстов и старых космогонических систем»².

¹ Там же. – С. 184.

² Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. – С. 214.

Но не только выразить; для Арто необходим еще и следующий шаг: «Древние верили в сновидения: не доверяя внешним формам своих сновидений, они верили в их сигнификативную ценность (В.К. В конце концов, и миф, и сон что-то значат). За сновидениями (В.К. И это второй этап, подлинно мифологический: первый этап – значимость, второй – погружение в нее) древние постепенно прозревали определенные силы и погружались в их среду. Они знали ослепительное чувство присутствия этих сил»¹.

В этих словах Арто нет игры вымысла, а лишь строгое «следование источникам». Напомню, что согласно Макробиусу и Артемидору, сновидения делились на два класса: один был обусловлен прошлыми и настоящими событиями жизни индивида и носил характерное название *фантасмата* (считалось, что толковать эти ложные вымыслы не имеет смысла), другой относился к будущему и включал сновидения, имеющие связь с божественными источниками и рассматривавшиеся как истинные и пророческие, но нуждающиеся в толковании. Арто верил в возможность такого толкования, поскольку был убежден, что «существует тайный детерминизм, основанный на высших законах мира»². Он неподвластен механистической науке, но именно этот тайный детерминизм сближает миф и сновидение.

Отношение Арто к реальности и тому, чем является реальность, хорошо видно из ремарки, которой Арто предварил начало своего спектакля по пьесе А. Стринберга в 1928 г. «Сновидения»: «Действие происходит в Швеции, то есть, иными словами, нигде». (После чего зал покинул посол Швеции и специально прибывшие зрители-скандинавы, так как деньги на постановку дало посольство Швеции).

¹ Там же. – С. 257.

² Там же. – С. 256.

Арто утверждал, что его не так поняли и что он говорил вполне серьезно. Осмелимся предположить, что это действительно так, и попытаемся воссоздать по-своему безупречную логику Арто. Согласно этой логике перед нами всегда находится сцена – сцена бытового окружения в быту, сцена сновидения во сне; человек, подобно зрителю, всегда созерцает некую сцену (и в мифологии тоже, ведь миф – это такая же сцена). И того, чего нет на сцене, нет нигде.

Но если Швеция, в отличие от Олимпа и местопребывания богов Шумера или Египта, не представима на сцене, то значит, по логике Арто, ее нет нигде.

Арто призывает нас осознать простую мысль: пространство мифа (по этому принципу – сцены) гораздо ближе человеку, чем пространство отдаленной географии. Иерархию реального, по Арто, можно было бы выстроить так:

1. «Швеция» равна не-сущему, ничто.
2. Окружающая нас сцена нашей повседневности – первая ступень сущего, отдаленная от нас подлинных, нас мифологических, и от которой нам следует еще более отдалиться, чтобы ее познать как сущность, то есть увидеть ее *в театре*.
3. Окружающая нас, когда мы во сне, сцена сна – вторая, существенно более близкая к нам ступень сущего (во сне мы и зрители, и актеры, созданные, по словам Шекспира, из того же вещества, что и сны), то есть во сне мы максимально приближены к самим себе, но приближены криптографически, и поэтому и от этой сцены нам также следует отдалиться, чтобы обнаружить свою подлинную сущность уже на следующей, четвертой сцене.
4. Четвертая сцена – сцена мифа, которая собственно и является единственно подлинной схемой, своего рода платоновской идеей или архетипом, которая отбрасывает свой свет на три предыдущих сцены.

То есть в сущностном смысле сцены идут в обратном порядке:

1. Сцена мифа (превышающая *я* и *не-я*, собственно, никаких *я* там нет, но лишь чистая структурно-энергетическая фигуративность, а в контексте Арто – даже и пространственно-архетипическая).

2. Сцена сна, где проявляется впервые наше *я*, но в неразделенном от других виде, и эта сцена сна уже криптографирована иероглифами.

3. Сцена повседневности, обычной «жизни», где *я* и другие разделены. Сцена, где нет даже иероглифов (китайцы в этом смысле живут, с точки зрения Арто, в более реальном мире, чем мы). В повседневности нечего разгадывать, ибо в ней нет тайн. И разум в повседневности имеет дело не с загадками бытия, а с «еще не познанным». А если он все же попытается, следуя прозрачной логике «еще не познанного», «разгадать» повседневность, то рано или поздно, незаметно для себя, окажется на сцене четвертой, где его неизбежно ожидает его собственная «Швеция».

4. Воображаемая «Швеция», или негативная проекция бытия, где нет ни меня, ни других персонажей сцены, собственно, в воображаемой Швеции нет даже сцены, «Швеция» в этом смысле – это чистая нереальность. «Швецию» Арто можно отнести к тому же классу явлений, которые Фрейд характеризовал как «психопатология обыденной жизни».

Мифологическая реальность так же похожа на сон, как сон на нашу жизнь, а наша жизнь – на «Швецию». Здесь нет прямых соответствий; то есть миф и «Швеция» (подлинное бытие и небытие, лишённые нашего *я*) – это два полюса, между которыми, как две стороны одной монеты, вращаются сцены бодрствования и сновидения.

У нас таком случае небольшой выбор: либо нашим бытием управляет воображаемая «Швеция», либо нами правят реальные сны, исходящие из мифа. Впрочем, в повседневном состоянии мы не осознаем ни воображаемости первой («Швеции»), ни реальности последнего (мифа).

Следуя за мыслью Арто, можно сказать, что нас создает миф; у мифа нас похищает сон, в котором мы забываем о мифе; у сна нас похищает повседневность, в которой мы забываем о сне; а у повседневности нас может попытаться похитить какая-нибудь «Швеция».

Реальность мифа у Арто является своеобразным аналогом «бытия» у позднего Хайдеггера или «реального» у Лакана. Миф присутствует в повседневности только в вычеркнутом виде. Но эта перечеркнутость может пониматься и как обозначение реального бытия, из которого вычеркнуты мы сами.

Современная философия, если следовать логике мышления стоявших у ее истока Ницше и Хайдеггера, не может быть чем-либо иным, чем продолжением движения нигилизма. Если классический нигилизм был нигилизмом отрицания, то современный нигилизм – это нигилизм отсутствия. Специфика философской мысли современности (или, что одно и то же, современной формы нигилизма) состоит в том, что эта мысль обнаруживает себя и обнаруживается в месте отсутствия (от отсутствия Бога у Ницше до отсутствия истины смысла у Деррида и Бланшо). Более того, можно говорить, что *внутри* самого нигилизма существуют две возможности, которые собственно и очерчивают границу колебаний философской мысли в наши дни.

Во-первых, это возможность мыслить в форме отсутствия мысли. Она впервые была схвачена Мартином Хайдеггером в термине «безмыслие», когда вместо продумывания мысли в духе метафизической традиции занимаются простым перебором имен, фактов или терминов, выдавая это за философию.

Во-вторых, это возможность в форме мышления об отсутствии. Этим озабочены в основном те философы, которые всерьез восприняли уроки Ницше и Хайдеггера. К числу этих мыслителей отсутствия относится и Жак Деррида, ныне ушедший от нас создатель деконструкции как одного из ведущих направлений философской мысли современности.

Но что же такое это отсутствие, что такое это место отсутствия как место современной мысли, о чем может говорить современная онтология, обнаруживая себя в месте отсутствия?

Было бы ошибкой понимать это отсутствие как простое отсутствие чего-либо, как некую форму небытия или ничто, равно безликого и равно неопределимого. Деррида (а именно в контексте его мышления мы будем освещать проблему отсутствия) говорит, что отсутствие в современной онтологии подразумевает парадоксальным образом, не бедность речи, но умножение голосов, означая изначальный и бесконечный конец монолога¹. В принципе, любая попытка мышления о чем-либо, а тем более об отсутствии, если она совершается вместе с Деррида, означает умножение голосов, поскольку сам Деррида также постоянно мыслит с кем-либо. Главными собеседниками Деррида в разговоре об отсутствии являются Мартин Хайдеггер, Морис Бланшо и целая традиция негативной теологии. Вместе с ними мы и рассмотрим понятие отсутствия и тот тематический спектр проблем, которые содержит в себе онтология отсутствия.

Понятие «отсутствия», по Деррида, является специфическим концептом классической метафизики, которое, будучи вполне ею признанным, все же как бы не имеет места в парадигме мира, понимаемого как присутствие. В тексте «Различение», опубликованном в 1972 г., разбирая фундаментальное для деконструкции (противо)понятие «различения» (*différance*), Деррида писал: «Уже потребовалось отметить, что различение *не есть*, не существует, не является сущим-присутствующим (*on*), каково бы последнее ни было... что различение не имеет ни существования, ни сущности. Оно не зависит ни от какой категории сущего, будь то присутствующее или отсутствующее»².

¹ См.: Деррида Ж. Эссе об имени. – СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 74.

² Деррида Ж. Голос и феномен. – СПб.: «Алетейя», 1999. – С. 173.

Деконструкция *начинает приближение* к понятию отсутствия с точки зрения критики традиционной концепции знака. Классическая концепция знака, согласно Деррида, состоит в том, что знак ставится на место вещи, причем вещи присутствующей, ибо «вещь» используется здесь в значении референта. «Знаки репрезентируют присутствующее в его отсутствии... Знак, следовательно, выступает как бы отсроченным присутствием»¹.

Деррида выявляет, что уже в классической концепции знака обнаруживается отсутствие в знаке в данный момент, в момент его использования, того присутствия, взамен которого знак и создается. Деррида в своей работе «Подпись, событие, контекст» отмечает: «Отсутствие Референта [в знаке] достаточно легко признается сегодня. Эта возможность вытекает не только из эмпирического наблюдения. Она конструируется знаком»².

Ситуации отсутствия референта у знака анализировались еще у Гуссерля, который назвал это «феноменом кризиса значения», впрочем, с его точки зрения, феноменом временным и преходящим по своей сути. Однако Деррида видит в этом всеобщий кризис референтности, который угрожает всему зданию европейской метафизики, центрированной вокруг проблемы бытия как присутствия. Генеральный кризис значения, связанный с отсутствием референта / значения как некоего предзаданного элемента знака, влечет, с точки зрения Деррида, более серьезные последствия, чем простая необходимость пересмотра традиционного понимания знака. Ведь это понимание корнями восходило к пониманию бытия как присутствия, и тем самым кризис значения ведет к кризису всей онтологии присутствия. И пересмотр этой онтологии вновь начинается с новой концепции значения, уже освобожденного от наследия метафизики присутствия.

¹ Деррида Ж. Голос и феномен. – С. 178.

² Derrida J. *Margins of philosophy*. – Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1982. – P. 318.

Значение в знаке ирреально-не-бытийственно, будучи таковым, оно неизбежно выпадает из бытия / присутствия, увлекая при этом за пределы бытия / присутствия и сам знак. Это достигается через бесконечное движение означивания, через бесконечные отсылки от знака к знаку через игру следов, уже больше не принадлежащих к горизонту бытия.

В результате этой своеобразной игры присутствия и отсутствия цепочки смыслоозначивания приобретают качества не-смысла, отсутствия значения, и в них начинает, по утверждению Деррида, интегрироваться мотив смерти. Как и почему это происходит – вопрос, уже непосредственно относящийся к онтологии отсутствия.

Тема отсутствия поднимает вопрос об апофатике. Апофазис по-гречески означает отказ, отрицание. И Деррида видит в апофатизме, то есть в дискурсе, проникнутом идеями апофатики, своего рода смелость, свойственную, кстати, апофатической, или негативной, теологии. Интерес к негативной теологии становится во многом определяющим философские интересы Ж. Деррида, новые поля приложения деконструкции, начиная с середины 80-х годов XX века. Этому, в частности, посвящен текст Ж. Деррида «Post-Scriptum (Кроме имени)», впервые опубликованный в 1992 году в сборнике, посвященном проблемам негативной теологии. В этом тексте Деррида обсуждает перспективы негативной теологии сквозь призму деконструктивистского разбора стихотворного произведения немецкого мистика и теолога XVII века Ангелуса Силезиуса (Иоханнеса Шефлера) «Паломник Херувима». Деррида здесь интересуется в основном три момента. Действительно ли произведение Ангелуса Силезиуса «Паломник Херувима» относится к негативной теологии? Существует ли вообще «классическая» негативная теология? И если да, то где же проходят ее «классические» границы? И здесь мы сталкиваемся с парадоксом границ негативной теологии. Дело в том, что «одна из важнейших, сущностных черт негативной теологии: выход к пределам и пересечение границы, включая

границу сообщества, а следовательно, – границу разумности или социально-политического, институционального; духовного смысла жизни»¹.

Сам этос негативной теологии заключается всегда в том, чтобы идти дальше, чем допускает разумность, постоянно переступать налагаемые разумом смысловые границы. Таковы общие пейзажи апофатической мистики, будь то у Майстера Экхарта, у которого «Бог мудр без мудрости, добр без доброты, всемогущ без могущества» или у Ангелуса Силезиуса, с его призывом к невозможному опыту мистика:

«Иди туда, куда не можешь;
Узри то, что ты не видишь;
Услышь то, что не издает шума и не звучит.
Теперь ты там, где говорит Бог»².

Деррида обсуждает мысль Силезиуса как возможность невозможного, то есть как то, что невозможнее самого невозможного. И здесь Деррида видит определенное сходство между апофатической мыслью и деконструкцией. «Эта мысль выглядит странно знакомой опыту того, что называют деконструкцией. Не являясь технической методикой, возможной или необходимой процедурой, разворачивающей закон программы и применяющей правила, то есть использующей возможности, «деконструкция» часто определялась как сам опыт возможности (невозможной) невозможного»³.

Тема «возможности невозможного», однако, не является исключительной прерогативой негативной теологии, мистики и деконструкции. Она вовсе не чужда современной философской онтологии, в частности, мышлению Мартина Хайдеггера. Так, в § 50 «Бытия и времени» при обсу-

¹ Деррида Ж. Эссе об имени. – С. 75.

² Цит. по: Деррида Ж. Эссе об имени. – С. 84.

³ Деррида Ж. Эссе об имени. – С. 83-84.

ждении понятия смерти Хайдеггер утверждает, что для Dasein, человеческого бытия, понятого как присутствие в мире, для самой его возможности смерть предстает как нечто совершенно невозможное: «Как способность быть присутствие не может обойти возможность смерти. Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия»¹.

Возможность невозможности обсуждается также Морисом Бланшо в контексте движения мысли в пространстве небытия и отсутствия. Этому посвящены знаменитые повествования (*recits*) и критические тексты Бланшо, где он говорит о встрече, о месте встречи, когда некто, исчезая, стремится встретиться с собой в точке своего отсутствия. В одном из таких текстов, озаглавленном «Сущностное одиночество и одиночество в мире», Бланшо говорит: «Когда я есмь – *на уровне мира* – здесь, где присутствуют также вещи и существа, – бытие глубоко сокрыто (так, что Хайдеггер приглашает нас согласиться с этой мыслью). Это сокрытие может стать трудом и отрицанием. «Я есмь» (в мире) склонно к тому, чтобы означать, что я существую, только если могу отделиться от бытия: мы отрицаем бытие – или, объясняя это на частном случае, мы отрицаем и преобразуем природу – и в этом отрицании, каковое есть труд и время, свершаются существа и воздвигаются люди в свободе «я есмь». То, что делает меня мною, есть это решение быть в той мере, в какой существо отделено от бытия, быть *без* бытия, быть ничем не обязанным бытию, быть тем, что сохраняет способность отказа от бытия...»². Бланшо говорит о решении, выводящем существование за рамки бытия, которое освещает отказ от бытия, сосредотачивая бытие в некой точке нехватки. Причем эта нехватка бытия парадоксальным образом свидетельствует о самом бытии: «Когда не хватает бытия, бытие все-таки есть, хотя и глубоко сокрыто. Для того, кто приближается к

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 250.

² Бланшо М. Пространство литературы. – М.: «Логос», 2002. – С. 255.

этой нехватке, такой, какова она в «сущностном одиночестве», приходящее к нему навстречу есть бытие, присутствие которого возникает благодаря отсутствию бытия; уже не сокрытое бытие, но бытие *в той мере, в какой оно сокрыто: само сокрытие*»¹.

Тема сокрытия в контексте онтологии отсутствия поднимается и Жаком Деррида.

В своем тексте «Как избежать разговора: денегации» (1986) Деррида формулирует три вопроса, стоящие перед современной онтологией и которые лишь обозначают ряд дальнейшего онтологического вопрошания в поле онтологии отсутствия:

- «1. как не говорить о бытии (то есть как избежать разговора о бытии)
2. как говорить о бытии по-другому
3. как говорить об ином (нежели это) бытии? И так далее»².

Это в свете онтологии отсутствия означает:

1. не говорить о бытии как о бытии присутствия. Здесь Деррида вполне уместно ссылается на Хайдеггера, на позднего Хайдеггера, впервые эксплицитно заявившего об этой задаче, стоящей перед онтологическим мышлением современности, перечеркиванием самого слова «бытие», этого центрального понятия фундаментальной онтологии. Тем самым отказавшись от своей прежней трактовки бытия как единственной темы философии;

2. говорить об ином бытии, нежели традиция метафизики. И здесь неопределимую помощь может оказать дискурс негативной теологии, говорящей о сущности или сверхсущности бога, понимаемого как бытие за пределами, вовне, без бытия. Относительно недавняя попытка негативного

¹ Там же. – С. 257.

² Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. – Минск: Экономпресс, 2001. – С. 257.

теологического мышления была предпринята в 70-е годы прошлого века Эмманюэлем Левинасом, который в своих поздних работах, таких как «Бог без бытия» и «Иное, чем бытие, или за пределами сущности», предпочитал говорить о боге, не загрязненном бытием;

3. как говорить о бытии по-другому – это вопрос о языке современной философии. Это «вопрос стиля» (говоря словами Ницше) и в первую очередь нового стиля мышления (воплощаемого, например, в текстах Ницше, Батая и Бланшо). Или это вопрос деконструкции. Деррида видит прямое родство рассуждений негативной теологии о боге за пределами бытия, вне бытия с теми новыми путями онтологических рассуждений, что пытается исследовать деконструкция.

В вышедшем в 1967 г. сборнике статей Деррида «Письмо и различие» есть одна небольшая статья «Эдмон Жабе и вопрос книги», на которую тогда обратили мало внимания в тени нашумевших «грамматологии», «деконструкции». А между тем именно в этой статье мы встречаем те размышления об онтологии отсутствия, которые станут определяющими для позднего творчества Ж. Деррида. И если проект грамматологии останется незавершенным, как и многие другие вопросы, с которыми сталкивалась деконструкция, то тема онтологии отсутствия будет с завидным упорством доводиться Деррида до логического предела, когда деконструкция в устах позднего Деррида предстанет неким современным вариантом (наряду с творчеством М. Бланшо) негативной теологии.

Итак, «Эдмон Жабе и вопрос книги» (по сути, можно сказать, учитывая позднейшее направление развития мысли Деррида, что статья о Жабе могла бы быть озаглавлена «Жак Деррида и вопрос книги»). Эдмон Жабе – личность достаточно своеобразная и загадочная. В конце 50-х и начале 60-х годов он публикует свои поэтические произведения, в которых, по словам Деррида, речь идет о «медленном порождении поэта поэмой, отцом

которой он и является»¹. Вроде бы Эдмон Жабе относился к тому поколению писателей новой текстуальной волны, которые в 60-е годы, сгруппировавшись вокруг журнала «Тель Кель», будут говорить о самопорождении текста. Если бы не одно «но»: текст, о котором говорит Эдмон Жабе, постоянно соотносится с темой кабалистического наследия, и, более конкретно, с темами отсутствующего Бога и сокрытия Творца.

Комментируя «Книгу вопросов» Жабе, Деррида пишет: «Если отсутствие – это душа вопроса, если разлучение может придти только в разрыве Бога с Богом, если бесконечная удаленность другого *открывается* только в песках книги, где всегда возможны блуждание и мираж, тогда «Книга вопросов» – это одновременно непрерывная песнь отсутствию и книга о книге. Отсутствие пытается произвести само себя в книге и потеряться, высказываясь; оно известно себе как теряющее и потерянное, и в этой мере оно остается недоступным и неприкасаемым. Подойти к нему – это его упустить; показать – скрыть, признать – оболгать. *«Ничто – это наша главная забота, говорил Ребе Идар»*, и только Ничто – так же как Бытие – может замолчать и скрыться»².

Деррида говорит, что отсутствие у Э. Жабе проявляется, с одной стороны, как отсутствие места перед лицом бесконечности, где исчезают все следы и все тропы, а с другой – как отсутствие самого писателя.

Комментируя такие фразы Жабе, как «Я, Серафи отсутствующий, рожден, чтобы писать книги. (Я отсутствую, поскольку я рассказчик. Только рассказываемое реально)»³ и «Все буквы образуют отсутствие»⁴, Деррида говорит, что писать означает удаляться из своего письма, подчеркивая пара-

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 106.

² Там же. – С. 110-111.

³ Деррида Ж. Письмо и различие. – С. 113.

⁴ Там же. – С. 114.

доксально бытийственную природу самого отсутствия: «Отсутствие – это данное буквам позволение обозначать и обозначаться, но в оборачивании языка на себя самого оно оказывается и *тем, что* они говорят»¹.

Подводя итог размышлениям Жабе (и своим размышлениям о творчестве Жабе), Деррида поднимает тему сокрытия, когда ведет речь об исходном изгнании из царства бытия, изгнании как самой мысли бытия, о том, что Бытие (он пишет его с большой буквы) не есть и не показывается само по себе, никогда не оказывается в настоящем: «Даже Бог, будь он бытием или господином сущего, появляется в качестве самого себя в различии, то есть как различие и скрывание»².

Бог является себя лишь в своем отсутствии, поэтому неверным в этом контексте было бы считать Библию книгой божественного присутствия. Эта книга повествует об отсутствии Бога, о Боге как отсутствии.

Тем самым новая негативная теология, у истоков которой стояло хайдеггеровское вопрошание о запредельном сущему бытии, о которой говорили Бланшо Арто и Деррида, а в наши дни продолжают разговор Нанси и Капуто, видимо, ставит себе задачей преодоление ницшеанского дискурса о смерти Бога, а вместе с ним и представления о неизбежности онтологического нигилизма. Бог как отсутствие не может умереть ни в ницшеанском смысле слова, ни в каком-либо другом. Так понимаемое отсутствие есть ничто иное как форма божественного присутствия, оставляющая возможность встречи. Встречи, в которой, по словам Деррида, «происходит еще и другая встреча»³.

Таким образом, онтологию отсутствия нельзя мыслить как негативную кальку с онтологии присутствия. Она вовсе не говорит об отсутствии

¹ Там же.

² Там же. – С. 117.

³ Деррида Ж. Письмо и различие. – С. 117.

бытия или о его присутствии. Она ставит вопрос о возможности встречи присутствия и отсутствия в некоем парадоксальном месте, бытийствующем только отсутствуя, месте, где свершается бытийное событие отсутствия. Это также означает встречу невыразимого сообщества мыслящих, когда *отсутствующий я* встречается с *отсутствующим другим*. Но может ли опора на негативную теологию стать лекарством от нигилистической болезни, и не является ли эта встреча очередной встречей онтологии с нигилизмом, на этот раз нигилизмом отсутствия? Мы попытаемся ответить на этот вопрос чуть позже, предварительно рассмотрев различные возможности концептуализации нигилизма в онтологической теории.

Глава 3. Нигилизм и онтологическая теория: концептуальные подходы

Является ли нигилизм онтологическим феноменом? Возможно ли существование наряду с онтологическим и других видов нигилизма, которые либо мало связаны с онтологией, либо вовсе не имеют к ней никакого отношения? К примеру, американский исследователь нигилизма Карен Лесли Карр выделяет пять равноправных видов нигилизма: эпистемологический, алетологический (alethiological), онтологический или метафизический, этический или моральный и экзистенциальный или аксиологический, каждый из которых предполагает соответствующий подход к исследованию феномена нигилизма¹. Элизабет Кун также различает восемь разновидностей нигилизма: эпистемологический, религиозный, метафизический, научный, эстетический, моральный, политический и экономический².

Однако подобные подходы к рассмотрению нигилизма явно не учитывают как специфику онтологии, так и историческое становление самого понятия «нигилизм». В первой главе работы нами была продемонстрирована глубокая фундированность нигилизма как философского понятия в онтологической и онтоотеологической проблематике, начиная с nihilianismus и annihilatio и вплоть до Якоби и немецких романтиков.

¹ См.: Carr K.L. The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century responses to Meaninglessness. – N.Y.: State University of New York Press, 1992. – P. 17-20.

² См.: Kuhn E. Friedrich Nietzsches Philosophie Des Europäischen Nihilismus. – Berlin: Walter De Gruyter Inc, 1992. – S. 59-188.

Что же касается онтологии, то еще у Хайдеггера, с нашей точки зрения, убедительно демонстрируется невозможность абсолютно самостоятельного, т.е. вне-онтологического существования этики, эстетики или эпистемологии, которые находят свое основание именно в онтологической сфере, подобно тому как вряд ли имеет смысл говорить о философских категориях, которые не имеют вообще никакого отношения к бытию. Например, из десяти знаменитых аристотелевских категорий только одна, οὐσία или τί ἐστὶ имеет самостоятельное значение, а остальные девять лишь служат ее описанию.

Другое дело, что внутри онтологического рассмотрения вопроса возможны различные подходы и направления исследования. Такая позиция и является для нас отправным пунктом для характеристики различных подходов к исследованию нигилизма как онтологического феномена. По нашему мнению, здесь можно выделить шесть основных методологических подходов или направлений исследования онтологического нигилизма: онто-аксиологический, онто-герменевтический, онто-этический, онто-эстетический, онто-эпистемологический и онто-теологический.

Сущность первого, **онто-аксиологического подхода** к исследованию нигилизма связана с онтологической критикой ценностей и ассоциируется в первую очередь со знаменитой «переоценкой ценностей» у Фридриха Ницше.

Как отмечает Роберт Соломон в своей статье «Ницше, нигилизм и мораль», «понятие “ценности” является ключевым для философии Ницше. Именно *ценность ценностей* он пытается понять, *переоценку ценностей* он принимает в качестве цели философствования, *искажение ценностей* разоблачается им как источник “морали”, а следствием христианской морали

является диагностируемое им нигилистическое *обесценивание высших ценностей*»¹.

Следует ли из этого, что нигилизм у Ницше не столько онтологическое, сколько в первую очередь аксиологическое понятие? Мнение Соломона вроде бы подкрепляется тем, что уже в самом начале первой книги «Воли к власти», так и озаглавленной – «Нигилизм», мы читаем: «Что обозначает нигилизм? – *То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”*»².

Однако, комментируя этот фрагмент Ницше, М. Хайдеггер обращает внимание на сопряженность понятий «ценность» и «бытие», тем самым раскрывая не чисто аксиологическое, но онто-аксиологическое измерение мышления Ницше о нигилизме. Вот что говорит Хайдеггер: «Уже из изначального указания на сущностную взаимосвязь между “нигилизмом” и “переоценкой” всех прежних, а именно высших, ценностей можно видеть, что в мышлении Ницше понятие ценности играет ведущую роль. Влияние его произведений привело к тому, что понятие ценности стало расхожим... Но что такое ценность?... Что такое сама ценность в ее значимости? “Значимость” – не ничто, она есть способ того, каким образом ценность (причем именно как ценность) “*есть*”. Значимость есть способ *бытия*. Ценность существует только в ценностном бытии. Вопрос о ценности и ее сущности коренится в вопросе о бытии»³.

Онтологический характер ницшеанского вопрошания о ценностях подчеркивается Хайдеггером и иным способом, через выделение пяти ос-

¹ Solomon R.C. Nietzsche, Nihilism, and Morality // Nietzsche: A Collection of Critical Essays / Robert C. Solomon, ed. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980. – P. 209.

² Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная революция, 2005. – С. 31.

³ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 40-41.

новых положений «метафизики» Ницше, которые должны мыслиться взаимозависимо и в нераздельном единстве¹. Но что объединяет столь разные рубрики как «нигилизм», «переоценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же самого» и «сверхчеловек»? Единственным и естественным измерением, где может быть соединена и продумана эта многообразная тематика, является онтологическое. По мнению Отто Пеггелера, именно с Ницше начинается «водораздел» или новая эпоха в концептуальной истории нигилизма, когда он впервые являет себя в форме онтологически определенного и определяющего понятия, чем, кстати, и объясняется влияние ницшеанского истолкования на последующие исследования нигилизма².

С Пеггелером солидарен и Алан Уайт: «Философски значимым термин “нигилизм” делает не его история, а его употребление у Ницше. Нигилизм обретает жизненную силу в философском смысле не тогда, когда предстает в качестве одной из многих позиций, доктрины, вполне поддающейся избеганию, но когда являет себя в качестве необходимого следствия философской традиции Запада»³.

Эта метафизика нигилизма в своих наиболее отчетливых и радикальных формах нашла свое выражение на страницах последнего, посмертно изданного произведения Ницше «Воля к власти».

Оставив в стороне вопрос о степени участия самого философа в создании этого произведения, равно как и то, насколько точно позднейшие компиляции дневниковых записей Ницше отражали его подлинный замысел, отметим тематически для нас существенное, а именно то, что конста-

¹ См.: Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. – С. 34-35.

² См.: Pöggeler O. «Nihilist» und «Nihilismus» // Archiv für Begriffsgeschichte. – Bd. IX. 1975. – S. 198.

³ White A. Within Nietzsche's Labyrinth. – New York: Routledge, 1990. – P. 15.

тация и диагностика нигилизма, этого «самого страшного из гостей», по выражению самого мыслителя, предстает в поздней философии Ницше в качестве главной проблемы, стоящей перед современным мышлением.

Согласно Ницше, характерные для современной ему Европы конца XIX века всеобщая упорядоченность, интеллектуально обозримая и безликая, ставшая образцом научного знания, стремление к социальному и политическому равенству, приводят к ослаблению жизненных сил культуры. Этапы развития европейской культуры, приведшие ее к плачевному состоянию, Ницше диагностирует как этапы прогрессирующего развития нигилизма. Современный исследователь творчества Ницше Б.В. Марков говорит в связи с этим о трех условиях возникновения и трех этапах нигилизма у Ницше¹. Среди условий Б.В. Марков выделяет: 1) разочарование в поисках конечных целей и смысла миропорядка; 2) веру в единство, системность и целостность действительности; 3) неверие в существование трансцендентной реальности, что выражается в получивших широкое распространение феноменах материализма, социализма, атеизма. Тремя этапами являются, соответственно, этапы вкладывания, последующего изъятия и создания новых ценностей. Таким образом, очевидно, что Б.В. Марков показывает прямую связь понятия нигилизма у Ницше с кризисом мировоззренческих ценностей.

Сам Ницше определяет нигилизм как отрицание жизни и высших ценностей. И если прежде нигилизм означал обесценивание и отрицание жизни во имя высших ценностей, таких как Бог, то современная эпоха порождает, согласно Ницше, новую форму нигилизма – отрицание этих прежде утверждаемых высших ценностей и замену их ценностями «человеческими, слишком человеческими». Мораль заменяет религию, как, например,

¹ См.: Марков Б.В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. – СПб.: «Владимир Даль», 2006. – С. 585-586.

в философии Канта и в эпоху Просвещения в целом; такие ценности, как польза, прогресс, история встают на место божественных установлений.

Нигилизм для Ницше – это не только позитивистский дух науки XIX в., но более широкое историческое движение, затрагивающее всю историю Запада последних столетий, и лишь с особой силой проявляющееся в позитивизме, пессимизме и социализме. Истолкование самой сути этого нигилизма Ницше сводит к краткой формуле «Бог мертв».

С точки зрения М. Хайдеггера, «это означает, что “христианский Бог” утратил свою власть над сущим и определением природы человека. В то же время “христианский Бог” является ведущим представлением для “сверхчувственного” вообще и его различных истолкований, для “идеалов” и “норм”, для “принципов” и “правил”, для “целей” и “ценностей”, которые воздвигаются “над” сущим, чтобы наделять это сущее целью, придавать ему порядок и, коротко говоря, наделять его “смыслом”»¹. Смерть Бога для Ницше – основное событие современности, когда прежние ценности полностью утрачивают свой смысл, открывая путь для новой переоценки ценностей.

С Хайдеггером согласен и современный греческий исследователь нигилизма, философ и богослов Христос Яннарас, отмечающий, что «в словах Ницше мы сталкиваемся не с выражением личных убеждений атеиста, но с пронизательными констатациями пророка. “Бог умер”: это значит, что христианский Бог, Бог западной метафизики – уже мертвая фикция ума, “голая идея”, абстрактный смысл. В лучшем случае этот Бог представляет собой некоего идола, некую условную “ценность”. Действительно, он никак не влияет на жизнь европейца; вовсе не он придает смысл существованию человека, мира и истории. На Западе место Бога пусто: Бог есть отсутствие.

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. – С. 28.

Это отсутствие уничтожает всякую жизненную истину по ту сторону тленности и смерти и определяет содержание европейского нигилизма»¹.

Как видим, и Мартин Хайдеггер, и Христос Яннарас связывают ницшеанскую концепцию смерти Бога именно с крушением и девальвацией высших ценностей. Эта позиция нам представляется более текстуально и логически обоснованной, чем предпринятая относительно недавно попытка Кэтлин Хиггинс провести различие между двумя взаимопересекающимися, но отдельными видами нигилизма у Ницше: нигилизмом обесценивания высших ценностей и нигилизмом смерти Бога².

Онто-аксиологическая постановка проблемы нигилизма характерна не только для Ницше, но и для таких его поздних последователей, как Эрнст Юнгер и Жиль Делез.

В философской эссеистике Э. Юнгера, начиная с «Рабочего» (1932) и «О боли» (1934) и заканчивая уже целиком погруженным в проблематику нигилизма текстом «Через линию» (1950), нигилизм постепенно обретает контуры ключевого понятия для описания духовной ситуации современного мира. Собственно, с этой духовной ситуацией, характеризуемой Юнгером как «господство гештальта», вполне в духе модной тогда гештальтпсихологии с ее идеей абсолютного доминирования целого над частями, и связано содержание «Рабочего», в котором констатируется наступление новой эпохи техники и тотальной мобилизации, когда прежние ценности утрачивают свое значение настолько, что нет даже необходимости в их переоценке. Источником новых ценностей выступает «гештальт», в данном случае «гештальт рабочего». Гештальт у Юнгера выступает как своего рода

¹ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – С. 10.

² См.: Higgins K.M. Nietzsche's Zarathustra. – Philadelphia: Temple University Press, 1987. – P. 78-79.

«метафизическая власть», навязывающая определенные смыслы реальности. Хайдеггер видит прямое соответствие между мыслью Юнгера и Ницше: «Метафизическое видение гештальта Рабочего соответствует проекту сущностного гештальта Заратустры в рамках метафизики воли к власти»¹.

На связь с философией позднего Ницше указывал даже подзаголовок «Рабочего» – «Господство и гештальт», а в самом тексте речь шла о новой специфической разновидности воли к власти, когда гештальт рабочего притязал на планетарный характер, используя технику в качестве способа мобилизации мира. Как отмечает в своей статье «Метафизический характер модерна» Гюнтер Фигаль, «“Рабочий” Юнгера вышел в 1932 г., и, по всей видимости, эта книга не только впервые подтолкнула Хайдеггера взяться за вопрос о технике и совершенно новом по сути техническом устройстве мира, но и поставить его во главу угла. Без спора с Юнгером Хайдеггер вряд ли пришел бы к тому диагнозу современности, который он разработал во второй половине 30-х годов в “Статьях по философии” и развивал в целом ряде мелких работ послевоенного времени»².

Напомним, что этот хайдеггеровский диагноз современности лучше всего выражен в названии переизданного в 1967 году извлечения из его двухтомника о Ницше – «Европейский нигилизм». И хотя термин «нигилизм» в тексте «Рабочего» не фигурирует, Хайдеггер в письме Юнгеру высказал свое мнение об этой книге следующим образом: «... Здесь дано описание европейского нигилизма в его фазе после Первой мировой войны... Действие этого произведения состояло – и еще состоит в превращенной функции – в том, что оно из гештальта Рабочего показало “тотально рабочий характер” всего действительного. Таким образом, бывший изна-

¹ Хайдеггер М. О «Линии» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – С. 81.

² Фигаль Г. Метафизический характер модерна // Судьба нигилизма. – С. 145.

чально только европейским, нигилизм обнаруживает свою планетарную тенденцию»¹.

Слово «нигилизм» появится уже в следующей работе Юнгера «О боли», вышедшей в свет спустя два года после «Рабочего», в которой он констатирует, что современный мир достиг нигилистической кульминации, последней стадии нигилизма, для которой характерны сосуществование «высокой способности к организации и полной слепоты по отношению к ценностям»². Подобное же восприятие нигилизма сквозь призму ценностей будет характерно и для более позднего эссе Юнгера «Через линию», получившего особую известность из-за критики Хайдеггером основных положений юнгеровской концепции нигилизма.

Сходным образом, то есть онто-аксиологически, подходит к нигилизму и Жиль Делез. Интерес Делеза к Ницше, вполне отраженный в двух его книгах о Ницше³, не сводится лишь к новой герменевтике прочтения немецкого мыслителя, в которой, на наш взгляд, ему удалось сделать ряд достаточно глубоких и эвристических выводов и открытий. Само мышление Делеза уже как самостоятельного мыслителя, знаковой фигуры философии постмодерна находится в постоянной корреляции с идеями Ницше, выступающими своего рода нитью Ариадны в лабиринте делезовских построений⁴. Поэтому онто-аксиологическую позицию Делеза мы вкратце

¹ Цит. по: Фигаль Г. Метафизический характер модерна // Судьба нигилизма. – С. 147.

² Цит. по: Фигаль Г. Метафизический характер модерна // Судьба нигилизма. – С. 149.

³ См.: Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.; Делез Ж. Ницше. – СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. – 186 с.

⁴ Алан Бадью в своей книге о Делезе говорит о его «верности Ницше» и открытом провозглашении себя «приверженцем Ницше» (см.: Бадью А. Делез. Шум бытия. –

охарактеризуем в два этапа: сначала через его восприятие ницшеанского взгляда на нигилизм, а затем уже через философию самого Делеза.

Первый из этих этапов представлен в книге Делеза «Ницше и философия», где комментарий и проблематизация ницшеанского наследия сочетается с критикой как диалектических, так и онто-герменевтических концепций. То есть, фактически, Делез ведет от имени Ницше собственную полемику с Гегелем и Хайдеггером.

Делез утверждает, что главной целью философии Ницше является освобождение мысли от нигилизма и всех его форм. Опорным понятием для понимания нигилизма для Делеза, как и для Ницше, выступает ценность: «В слове “нигилизм” nihil прежде всего означает не небытие, но ценность небытия. Жизнь обретает ценность небытия, только если ее отрицают, обесценивают... Ценности, превосходящие жизнь, не отделяются от их результата: обесценивания жизни, отрицания этого мира... потому, что их принципом является воля к отрицанию, обесцениванию... В своем первоначальном смысле и по своему основанию нигилизм, стало быть, означает обретенную жизнью ценность небытия, фикцию высших ценностей, которая придает жизни эту ценность, волю к небытию, выраженную в этих высших ценностях»¹.

Таков, по Делезу, первый и основной смысл нигилизма, связанный с волей к небытию вследствие утверждения господства высших ценностей. Из него вытекает второй смысл, являющийся реактивным по отношению к первому, связанный с отрицанием прежде полагаемых ценностей. Именно в этом реактивном смысле нигилизм отрицает Бога и все формы сверхчув-

М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера», 2004. – С. 10, 22).

¹ Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ad Marginem, 2003. – С. 295-296.

ственного. Затем, как нам известно, имеется еще и активный смысл, выраженный в ницшеанском утверждении новых ценностей.

Может показаться, что Делез здесь просто воспроизводит логику мысли Ницше и не высказывает свою позицию. Однако это не так, поскольку Делез присоединяет свою позицию к ницшеанской, мысля одновременно и вместе с Ницше, и за его пределами. Этот второй этап делезовской рецепции нигилизма становится очевидным, когда Делез на основании размышлений о смыслах нигилизма у Ницше развивает собственную философскую доктрину «становления сил» и «становления-реактивности»¹ и полагает, что все познаваемые ценности исходят из нигилистического основания познания, *ratio cognoscendi*, которому противопоставляется утверждение, исходящее из самого основания бытия, *ratio essendi*. Эта же ницшеанская «логика утверждения», основанная на полагании новых ценностей, будет пронизывать и позднее творчество Делеза, в котором уже вся философия предстанет как дисциплина, состоящая в творчестве концептов, этих новых ценностей эпохи *postmodernité*².

Сущность онто-аксиологического подхода к осмыслению нигилизма, вполне рельефно представленного позициями Ницше, Юнгера и Делеза, заключается, на наш взгляд, в попытке мыслить нигилизм как кризисное состояние упадка духовных ценностей, которое, одновременно, вызывает к преодолению нигилизма путем полагания новых ценностей. При этом постулируется взаимосвязь ценности и бытия, поскольку, как пронизательно

¹ См.: Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ad Marginem, 2003. – С. 334-336.

² См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: «Институт экспериментальной социологии»; СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 10-17.

заметил Хайдеггер, «если предположить, что ценность, на которую без конца ссылаются, не ничто, сущность ее должна заключаться в бытии».¹

Онто-герменевтическое направление исследования онтологического нигилизма представлено прежде всего в работах Мартина Хайдеггера, Джанни Ваттимо и Александра Михайлова, где нигилизм предстает в качестве неоспоримого онтологического феномена, определяющего пути движения всей европейской философии и культуры.

В многочисленных работах Мартина Хайдеггера понятие нигилизма не просто приобрело четкую онтологическую трактовку, но также стало во многом исходным пунктом для герменевтического переосмысления всей предшествующей онтологической традиции. Влиятельность самой хайдеггеровской философии способствовала широкому признанию проблемы нигилизма как проблемы в первую очередь онтологической. Именно поэтому характеристика взглядов Хайдеггера на проблему онтологического нигилизма в различных ее аспектах, равно как и критика этих взглядов, является весьма существенной частью нашей экспозиции проблемы нигилизма в онтологии. Здесь же, в характеристике методологического подхода, отметим, что уже с середины 30-х годов, во многом под воздействием идей Ницше и Юнгера, мышление Хайдеггера поворачивается от онтологической феноменологии «Бытия и времени» к новой герменевтике бытия, в которой основным вопросом выступает очищение понятия о бытии от его нигилистической интерпретации в европейской метафизике последних столетий. При этом история онтологического мышления представала в виде этапов все усиливающегося нигилистического «забвения бытия», вплоть до Ницше, первого, кто распознал и констатировал нигилизм как доминирующее направление современного мышления.

¹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Издательство «Гнозис», 1993. – С. 183.

Для Хайдеггера Ницше – последний мыслитель метафизики, завершение которой «помещает сущее в оставленность бытием»¹. В этом контексте «воля к власти – единственная в своем роде власть бытия “над” сущим в целом [которая в завуалированном виде проявляется в оставленности бытия сущего]»². И Хайдеггер первым говорит о метафизике воли к власти как сущностной черте мышления Ницше. Неудивительно, что среди выделяемых Хайдеггером пяти основных рубрик ницшеанской философии, таких как «воля к власти», «нигилизм», «вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек» и «переоценка ценностей», на первое место по значимости для Хайдеггера выходят онтологически переосмысленные и освобожденные от свойственных Ницше аксиологических черт ценности и оценки понятия «воли к власти» и «нигилизма». Как пишет Хайдеггер: «“Воля к власти” характеризует бытие сущего как такового, *essentia* этого сущего. “Нигилизм” – это наименование истории истины таким образом определенного сущего»³.

Таким образом, Хайдеггер говорит об онтологическом нигилизме, охватывающем различные способы нигилистического отношения к бытию, связывая нигилизм уже не только с критикой ценностей, но также с установкой мышления, стремящегося мыслить сущее вне контекста его бытия. Хайдеггер полагает, что именно этот нигилизм мышления и присутствует в логико-технологическом способе репрезентации действительности, принятом в современной науке, проявляясь «в виде рационализации всех порядков, нормирования, нивелирования»⁴.

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. – СПб.: «Владимир Даль», 2007. – С. 416.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. – СПб.: «Владимир Даль», 2006. – С. 427.

³ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. – С. 227.

⁴ Хайдеггер М. О «Линии» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. – С. 71.

Направленный на внутримировое сущее технологизм современной науки, проникающей во все уголки земного шара, столь же мало обеспокоенный мышлением о бытии, как и моральными ограничениями, приводит, по Хайдеггеру, к тому, что «движение нигилизма в его планетарной и все подтачивающей, многоликой неудержимости стало очевиднее. Ни один благоразумный человек сегодня не станет отрицать, что нигилизм в самых разнообразных и замаскированных формах стал “нормальным состоянием” человечества»¹.

Профессор Туринского университета Джанни Ваттимо, один из ведущих современных европейских философов герменевтического направления предлагает рассматривать онтологический нигилизм как проблему, вовлеченную в ситуацию модернистского и постмодернистского мышления. И если в первом случае, а это как раз случай Ницше и Хайдеггера, нигилизм предстает перед нами как прогрессирующие стадии некоего онто-исторического процесса, то для постмодернистского сознания прогрессирующий процесс невозможен в принципе, поскольку метанаррации исчерпали себя, то есть современный нигилизм является нигилизмом конца истории, проявляясь в первую очередь в релятивизации и фрагментаризации всех онтологических смыслов. Поэтому ситуация постсовременности лучше всего описывается в ницшеанском концепте «завершенного нигилизма», который, парадоксальным образом продолжается, уже завершившись.

Ваттимо сближает ницшеанское и хайдеггеровское видение проблемы нигилизма как произрастающие из одного и того же основания, из общей онтологической перспективы рассмотрения этими мыслителями феномена нигилизма: «Нигилизм означает здесь то, что он значил для Ницше в примечании, содержавшемся в первом издании “Воли к власти”, ситуацию, в которой *“человек катится из центра в Икс”*. Но нигилизм, понятый в этом

¹ Хайдеггер М. О «Линии». – С. 76.

смысле, идентичен нигилизму, определенному Хайдеггером как процесс, в конце которого *“ничего не остается от Бытия как такового”*¹.

И у Ницше, и у Хайдеггера проблема нигилизма выходит далеко за рамки субъективности или любой психологически понятой реальности. Между двумя, пусть даже внешне различающимися подходами к нигилизму есть каузальная или генетическая связь: «Если мы катимся “из центра в Икс”, то это возможно только потому, что “ничего не осталось от бытия как такового”. Нигилизм касается в первую очередь самого Бытия»².

Сам Ваттимо, полагая, что оба мыслителя согласны между собой относительно содержания нигилизма, тем не менее, как мы видели в процитированном фрагменте, склонен полагать хайдеггеровское видение проблемы нигилизма более онтологически фундированным. Более того, и ницшеанская, и хайдеггеровская позиции могут герменевтически включать в себя одна другую. «Для Ницше весь процесс нигилизма может быть суммирован смертью Бога, или “обесцениванием высших ценностей”. Для Хайдеггера Бытие уничтожается в той мере, в какой оно полностью трансформируется в ценность. Эта характеристика нигилизма конструируется Хайдеггером таким образом, чтобы включить в себя Ницше, этого завершённого нигилиста, даже если для Хайдеггера кажется возможным и желательным идти за пределы нигилизма, тогда как для Ницше завершение нигилизма – это все, чего мы можем ожидать и на что можем надеяться. Но и сам Хайдеггер – более с ницшеанской, чем с хайдеггеровской точки зрения – также является частью истории завершения нигилизма, поскольку

¹ Vattimo G. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* / Trans. by Jon R. Snyder. – Cambridge: Polity, 1988. – P. 19.

² Ibid. – P. 20.

нигилизм, как кажется, является именно тем видом мышления за пределами метафизики, которое он стремился обнаружить»¹.

В приведенной обширной цитате из Ваттимо помимо достаточно тонко проведенного герменевтического наблюдения можно, на наш взгляд, обнаружить еще один подтекст, а именно: позиции Ницше и Хайдеггера, как критически настроенные по отношению к нигилизму, могут и сами быть охарактеризованы как нигилистические или, по крайней мере, как находящиеся под влиянием общей нигилистической тенденции современности. И если хайдеггеровская критика нигилизма была одновременно, а может быть и в первую очередь, критикой европейского субъективизма, достигшего абсолютно завершенного выражения в ницшеанской концепции власти субъекта над бытием, то с точки зрения постмодернистского сознания, и здесь Ваттимо солидарен с Жаном Бодрийяром, нигилизм постсовременности проявляется в том, что бытие растворяется не столько в ценностях, сколько в бесконечных рассуждениях о ценностях².

Если первая книга Ваттимо о нигилизме писалась в то время, когда в европейской философии шло активное обсуждение характера и основных черт новой постмодернистской эпохи, то относительно недавно вышедшая еще одна книга Ваттимо «Нигилизм и освобождение: этика, политика, право», посвященная нигилизму постсовременности, находилась в контексте почти всеобщего убеждения, что период постмодерна оказался кратким и, по сути дела, уже завершен. Завершен во многом благодаря тому, что сам оказался не в силах предложить каких-либо альтернатив онтологическому нигилизму.

¹ Ibid.

² См.: Vattimo G. The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture. – P. 22.

С точки зрения Ваттимо, необходимо вновь вернуться к той проблематике бытия, которую неустанно продумывал Хайдеггер, особенно к контексту поздних хайдеггеровских интуиций о «судьбе бытия»: «То воспоминание о Бытии, которое Хайдеггер стремился провести через все свое творчество, преодоление забвения бытия, которое является сутью метафизики (то есть европейской философии от досократиков до Ницше), есть мышление, которое снова и снова мыслит судьбу, называемую Хайдеггером «Ge-Schick», другими словами совокупность (Ge) посланий (Schicken) или просветов Бытия, которые обуславливали и делали возможным опыт человечества в тех исторических периодах, которые нам предшествовали. Только через включение нашего теперешнего послания (нашего Schickung) – то есть значения, приписываемого «Бытию» в настоящее время – в совокупность Ge-Schick мы преодолеваем метафизическое забвение бытия, освобождаемся от мышления, отождествляющего бытие и сущее»¹.

Отметим, что введенное Хайдеггером онтологическое различие бытия и сущего продолжает для Ваттимо быть по-прежнему актуальным. Сам же Ваттимо пытается в этой книге обосновать новый проект «онтологии актуальности», видя основной источник онтологического нигилизма не столько в господстве субъекта в новоевропейском мышлении, сколько в «извращенном социологизме» современной философии от Конта и Маркса до Хабермаса и Рорти. Критика любого сведения философии к социологизирующему жанру является, по Ваттимо, основной задачей онтогерменевтического мышления, желающего противостоять новому соци-

¹ Vattimo G. *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*. – Baltimore: Columbia University Press, 2006. – P. 6-7.

альному нигилизму постсовременности, когда все растворяется уже не в ценностях, но в «социальной проблемности»¹.

Для А.В. Михайлова нигилизм – это прежде всего слово культуры, которое надлежит понимать в корректном историко-герменевтическом контексте, поскольку игнорирование этого контекста делает любые рассуждения о нигилизме в лучшем случае малоосновательными, а в худшем – бессмысленными. Опыт самоочевидного истолкования слов, а особенно ключевых слов культуры, к каким без сомнения относится нигилизм, уходит в прошлое. Любая мысль также соотносит себя с традицией и историей мышления. Более того, А.В. Михайлов исходит из герменевтической позиции, допускающей возможность «самоистолкования» языка, которая в свою очередь восходит к хайдеггеровской концепции говорения бытия через язык: «Слово “нигилизм” относится к тем словам, в которых отложена рефлексия культуры относительно самой себя. Таковые суть несомненный результат *мысли*, и эти слова *мыслят в себе*»². Отсюда вывод Михайлова о том, что именно восстановление динамики исторического движения является условием «перекрестка смыслов», дающего возможность мыслить феномен во всей его герменевтической полноте.

Характеризуя онто-герменевтический подход к осмыслению нигилизма можно, на наш взгляд, в нем выделить две основные черты: с одной стороны, более четкую артикуляцию связи нигилизма с определенным пониманием бытия, а с другой – настойчивое подчеркивание необходимости выявления историко-герменевтического контекста употребления слова в языке, контекста, который сам по себе является проявлением «судьбонос-

¹ См.: Vattimo G. *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*. – Baltimore: Columbia University Press, 2006. – P. 3-21.

² Михайлов А.В. Из истории «нигилизма» // Михайлов А.В. Обратный перевод. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 542.

ного бытийствования» или, говоря иными словами, выражением «послания бытия» в определенную историческую эпоху мысли.

Онто-этический подход к исследованию нигилизма является, на наш взгляд, наиболее противоречивым. Дело в том, что в рамках этого подхода уживаются диаметрально противоположные представления по отношению к самой этике. К примеру, для А. Камю, Ю.Н. Давыдова и А. Глюксмана опора на моральные ценности и этические императивы является главным источником противостояния нигилизму и исходным пунктом для его критики. Иную точку зрения по этому вопросу высказывают С.Л. Франк и А. Бадью, для которых именно в преувеличении значения этики в ущерб онтологии как раз и заключается онтологический нигилизм, поскольку этический дискурс в этом случае претендует на аннигиляцию всего, что не входит в состав постулируемых им принципов. Объединение этих, вроде бы несовместимых на первый взгляд, позиций в рамках единого онто-этического подхода производится нами на основании того центрального положения, которое занимают этика и проблемы морального сознания в вопросе о нигилизме.

В чем же состоит феномен этического нигилизма? С точки зрения Карен Лесли Карр и Йохана Гудсблома этический нигилизм есть прежде всего отрицание любых моральных абсолютов, когда никакая этическая система уже не может претендовать на достоверность. Отсюда тенденция к эгоцентризму и гедонизму, обосновывающая возможность в ситуации отсутствия абсолютных моральных координат действовать по принципу «все позволено»¹. Впрочем, сами Карр и Гудсблом относятся к несколько иному направлению в исследовании нигилизма, онто-эпистемологическому, о ко-

¹ См.: Carr K.L. *The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century responses to Meaninglessness*. – N.Y.: State University of New York Press, 1992. – P. 17-18; Goudsblom J. *Nihilism and Culture*. – Oxford: Blackwell, 1980. – P. 137.

тором речь еще впереди, и их позиция в репрезентации этического нигилизма может быть уязвима. Чем, кстати, не преминул воспользоваться Уилл Слокомб, относимый нами к онто-эстетическому направлению, подвергнувший критике эту позицию Карр и Гудсблома на том основании, что воплощенные в принципе «все позволено» «эгоизм или насилие не основываются ни на каком нигилизме и являются... индивидуальным ответом на проблему нигилизма, а не логическим следствием из нее»¹.

В целом солидаризируясь с мнением Слокомба, однако, отметим, что принцип «все позволено», впервые с особой силой продемонстрированный в романах Достоевского как воплощение сути современного Достоевскому нигилизма, вовсе не лишен некоей онтологической составляющей, на что в свое время обратили внимание Ф. Ницше и Ю.Н. Давыдов. Так, последний отмечает, что «этически ориентированное мировоззрение» Достоевского «не было чуждо ни метафизике вообще, ни онтологии в частности»². Действительно, то, что объединяет первую группу представителей онто-этического подхода к проблеме нигилизма, так это именно не чуждое онтологии «этически ориентированное мировоззрение», из которого произрастает и характерный для Камю, Давыдова и Глюксмана пристальный интерес к творчеству Достоевского.

Альбер Камю в «Бунтующем человеке» хотя и полагает, что «у Ницше нигилизм впервые становится осознанным»³, придает этой осознанности моральный смысл, утверждая, что Ницше, нападая в первую очередь на христианскую мораль, понимаемую им как особый вид иммора-

¹ Slocombe W. Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism. – London: Routledge, 2005. – P. 6.

² Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. – М.: «Молодая гвардия», 1989. – С. 23.

³ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 168.

лизма и нигилизма, стремился к переоценке моральных ценностей, и ницшеанский бунт заканчивается превознесением зла, которое «принимается как одно из ипостасей добра»¹. Даже ницшеанскую волю к власти вместе с «досократическим» отрицанием конечных целей и бытием, понимаемым как становление, Камю истолковывает через моральные категории ответственности, вины, свободы, называя Ницше «совестью нигилизма», апеллируя опять-таки к Достоевскому². Сутью нигилизма, согласно Камю, является как раз указываемая Карр и Гудсбломом формула «все позволено», открывающая в эпоху смерти Бога путь к безудержному моральному релятивизму. Специфичность подхода Камю к проблеме нигилизма проявляется, с нашей точки зрения, в своеобразной тенденции к истолкованию онтологических категорий исключительно на языке этики.

Ю.Н. Давыдов, истолковывая сущность нигилизма в духе Достоевского и Камю, тем не менее, полагает, что именно размышления Ницше о нигилизме положили начало целой философской традиции, в русле которой «сформировались и шпенглеровская концепция “заката Европы”, разветвившаяся в целую философию всемирной истории, и хайдеггеровская идея “метафизики”, понятой как основной стержень всей истории Запада... Наконец, в культурфилософских экскурсах современных французский философов – от Дюффрэнна до Фуко – также можно ощутить воздействие импульсов, идущих от Ницше и его трактовки нигилизма»³.

Корни ницшеанской проблематизации нигилизма восходят, согласно Ю.Н. Давыдову, к чтению немецким философом романов Достоевского, имевшего «собственное понимание нигилизма, не уступавшее Ницшевому

¹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – С. 175.

² См.: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 174-178.

³ Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. – М.: «Молодая гвардия», 1989. – С. 160.

по глубине и проникновенности»¹. Опубликованные в 1970 году конспекты, сделанные Ницше по произведениям великого русского писателя, демонстрируют сложное взаимодействие между двумя взглядами на нигилизм, образно характеризуемое Давыдовым как «очная ставка двух миропониманий»². Детально прослеживая этапы формирования ницшеанской концепции нигилизма, Давыдов обращает внимание, что противоположность в позициях Ницше и Достоевского обнаруживается в первую очередь в их этическом противостоянии, поскольку, в отличие от Ницше, Достоевский полагал, что мораль присуща человеку изначально, что без нее немислимо человеческое бытие. Поэтому с точки зрения русской нравственной философии, полагает Давыдов, ницшеанско-хайдеггеровская попытка подведения западноевропейской истории под единую схему углубляющегося нигилизма должна быть отвергнута, ибо «в фундаменте этой философии истории нигилизма лежит вполне осознанное смешение понятий, тенденциозная подмена тезиса: когда процессы, направленные на *преодоление* нигилизма, объявляются истинно нигилистическими, а *тупиковые тенденции самого нигилизма* рассматриваются как его “самопреодоление”»³.

В этом пункте мы полностью согласны с позицией Ю.Н. Давыдова, по крайней мере в том, что философия как Ницше, так и Хайдеггера, претендуя на преодоление нигилизма, не выходила за его пределы, и тем не менее полагаем, что критика нигилизма, как и его преодоление, – это вопрос не столько нравственности, сколько онтологии, вопрос *способа* нашего понимания бытия.

Онтологический нигилизм, с нашей точки зрения, присутствует тогда, когда бытие из сложного структурного феномена, каким оно было в

¹ Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. – С. 161.

² Там же.

³ Там же. – С. 184.

античной философии Платона и Аристотеля, феномена, требующего аналогического и последовательного его познания, превращается в нечто простое, не требующее особых познавательных усилий. И уже в горизонте этой простоты отчетливо видна тенденция сведения бытия к нигилистическому ничто. Собственно, этого взгляда на нигилизм мы и будем в дальнейшем придерживаться на протяжении всего нашего исследования.

Своеобразным продолжением онто-этической трактовки нигилизма А. Камю и Ю.Н. Давыдова в наши дни является концепция, предложенная Анри Глюксманом в работе «Достоевский на Манхэттене», где современность предстает как всецело погруженная в нигилистическое измерение, где нравственные понятия утрачивают свою определенность, оборачиваясь этической, политической и религиозной вседозволенностью.

Даже религия, этот оплот моральных ценностей, сегодня может служить прикрытием, как в случае «религиозного» терроризма, для нигилистической воли к *annihilatio*, к разрушению мира окружающих нас моральных норм и ценностей, к сведению их к ничто. Бесчеловечность – вот лучшее слово, которое находит Глюксман для характеристики сущности нигилизма¹.

Как уже было упомянуто, несколько иных взглядов на нигилизм придерживаются такие исследователи, как С.Л. Франк и Ален Бадью, в центре внимания которых также находится именно этическое измерение нигилизма. Парадоксальным может представляться тот факт, что именно господство морального дискурса в их глазах и составляет суть нигилизма онтологического.

В опубликованной в 1909 году в сборнике «Вехи» своей статье «Этика нигилизма» Семен Людвигович Франк характеризует идейное со-

¹ См.: Глюксман А. Достоевский на Манхэттене. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – С. 20-21, 34, 214.

стояние образованных кругов современного ему российского общества через борьбу двух мирозерцаний: религиозного и нигилистического, связанного с утилитаристским стремлением к внешним жизненным благам. Центральным мотивом нигилистического миропонимания в среде русской интеллигенции является, по Франку, ее морализм: «Морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма...»¹ И далее: «Поскольку вообще с нигилизмом соединима общеобязательная и обязывающая вера, этой верой может быть только морализм»².

Нигилизм определяется Франком как «отрицание или непризнание абсолютных, объективных ценностей»³, превышающих субъективные практические потребности человека. Внерелигиозная мораль, выступая как религия служения земным нуждам, противостоит религии как служению идеальным ценностям, и это противостояние – онтологическое. В этом случае «мораль – в силу некоторого логически неправомерного, но психологически неизбежного процесса мысли – абсолютизируется и кладется в основу всего практического мировоззрения»⁴. Как полагает Франк, для такого нигилизма морального толка характерно сознательное игнорирование онтологической проблематики и замена ее практическими интересами.

С точки зрения Алена Бадью нигилизм – это воля к небытию, и в наши дни она воплощается в господстве консенсуальной этики, являющейся выражением некоего общего усредненного чувства и субъективного согласия с происходящим. Современная этика, как полагает Бадью, отличается именно неспособностью четкого очерчивания границ добра и отсут-

¹ Франк С.Л. Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. – М.: Издательство «Правда», 1991. – С. 172.

² Там же. – С. 173.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 174.

ствием воли к нему: «Господство этики – симптом того, что в мире доминирует особая комбинация смирения перед необходимостью и чисто негативной, даже разрушительной воли. Эту комбинацию следует охарактеризовать как нигилизм»¹.

Этика эпохи «конца идеологий» отвергает наличие каких-либо не сопряженных с этикой истин, претендуя на статус господствующего дискурса современности. Соответственно преодоление этического нигилизма видится Бадью как процесс онтологизации этического, результатом которого будет являться некая «этика истин», содержание которой для субъекта «оказывается *охвачено* и *смещено* событийным процессом истины»². Этот событийный процесс безусловно онтологичен, если иметь в виду выстраиваемую А. Бадью в целом ряде его произведений концепцию «бытия-события».

Таким образом, аннигиляция онтологии в этике, превалирование этического над онтологическим, как раз и составляет суть онтологического нигилизма в представлении С.Л. Франка и А. Бадью.

Онто-эстетическая постановка вопроса о нигилизме исходит из тождества онтологического и эстетического. Общая позиция мыслителей, придерживавшихся идеи о таком тождестве, а среди них в первую очередь следует упомянуть Алексея Федоровича Лосева, теоретиков Франкфуртской школы Вальтера Беньямина и Теодора Адорно, Жана Бодрийера, а в наши дни также и таких исследователей нигилизма, как Саймона Кричли и Уилла Слокомба, сводится к следующему: эстетика является своеобразным проявлением или отражением онтологии, а потому нигилизм в области онтологии с особой выразительностью выявляет себя в эстетической сфере,

¹ Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб.: Machina, 2006. – С. 50.

² Там же. – С. 124.

которая, тем самым, оказывается весьма симптоматичной для иллюстрации характерных черт онтологического нигилизма.

Хорошее обоснование этой теоретико-методологической позиции совпадения эстетики и онтологии дается в работах А.Ф. Лосева, который исходит из того, что эстетика есть в первую очередь «не только наука о прекрасном, но наука вообще о всевозможных типах выражения внутреннего во внешнем, то есть наука о *выразительности вообще*»¹. Но поскольку выразительность является неперенным условием самого бытия, выражающего и выражаемого, то вся сфера выражения может, а по Лосеву и должна, мыслиться онтологически. В качестве примера Лосев приводит античную эстетику, которая «является одновременно наукой о бытии и о выражении этого бытия»². Онтологическое понимание «выразительности вообще» для Лосева обладает диалектическим характером, где выражающее и выражаемое находятся примерно в таком же соотношении между собой, как гегелевские явление и сущность, субъективное и объективное, сознание и бытие. Антидиалектический отрыв одного от другого, который характерен для рационализма Нового времени, а позднее и для всевозможных форм позитивизма, Лосев считает главным источником и движущей силой онтологического нигилизма. Ключевой фигурой здесь для Лосева, как и для Хайдеггера, выступает Декарт, индивидуалистическая и субъективистская метафизика которого фактически заложила основание для позднейших нигилистических позитивистских доктрин³.

То, что позитивизм как философское направление является разновидностью онтологического нигилизма, нам представляется совершенно

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – С. 391.

² Там же. – С. 510.

³ См.: Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 29-31, 214-217.

очевидным. И дело здесь не только в серьезной критике оснований позитивистского мировоззрения со стороны Ницше, Лосева или Хайдеггера, сколько в том, что сам позитивизм, начиная с Конта, недвусмысленно заявлял о необходимости аннигиляции любой метафизики и онтологии в эпоху «позитивных наук».

Для В. Беньямина и Т. Адорно эстетика является не просто философией искусства, но учением о действительности. В негативно-диалектическом подходе франкфуртских теоретиков эстетическое совпадает с онтологическим, как и в позитивной диалектике Лосева¹. Отличием здесь является то, что в основу диалектического отношения берется не универсальность и взаимодополняемость, но противоречие и отчуждение.

Сама действительность, по Беньямину и Адорно, характеризуется принципиальной катастрофичностью, причем вскрытие тотального катастрофизма реальности есть выявление истины бытия, состоящей, собственно, в том, что во всех бытийных формах разрушение превалирует над созиданием, негативное над позитивным. В этом смысле нигилизм характеризуется теоретиками франкфуртской школы как безусловно положительное явление, противостоящее господству ложной тотальной позитивности. Именно с «нигилизмом по всему фронту» Беньямин связывал будущее общества и культуры. Адорно в своей «Негативной диалектике» счел необходимым даже специально высказаться в защиту нигилизма. Согласно Адорно, благодаря влиянию Ницше философия не смогла отказаться от использования этого термина, переосмыслив в серьезно-конформистском духе то, что у Ницше фигурировало с оттенком иронии.

¹ См.: Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. – М.: «Аграф», 2002. – С. 24-30; Адорно Т.В. Эстетическая теория. – М.: Республика, 2001. – С. 191-192, 377.

Адорно считает разговоры о нигилизме пустой болтовней, за которой, однако, скрывается стремление оклеветать все негативное, а в самой постановке вопроса о преодолении нигилизма он видит влияние фашистской идеологии. Подводя итог дискуссии о нигилизме, он утверждает, что «именно нигилизм отказывается представлять европейское наследие позитивности и придавать некий смысл всему существующему... Ликвидация, даже если речь идет о ликвидации нигилизма, включая и нигилизм Ницше (само преодоление Ницше мыслил совсем по-другому, но, тем не менее, стал поставщиком всех нужных фашизму слов), в любом случае является чем-то более мерзким, чем все подлежащее преодолению и ликвидации»¹. Критика этой апологетики нигилизма во франкфуртской школе с точки зрения онто-герменевтического подхода приводится в относительно недавно вышедшей книге Джанни Ваттимо «Нигилизм и освобождение: этика, политика, право», где характеризуется в качестве образца нигилистической «социологизации» онтологии².

Если у Лосева нигилизм имеет безусловно отрицательное значение, а у Бенямина и Адорно – безусловно положительное, то для Жана Бодрийяра, центральной фигуры философии постмодернизма, значение нигилизма во многом двойственно. С одной стороны, Бодрийяр критикует современный нигилизм за тотальное разрушение порядка смысла, выносящее сегодня любой дискурс за пределы научности, ибо все становится неопределимым, с другой стороны, сама эта бессмысленность обладает странным очарованием «пустых форм», одновременно притягательных и отталкивающих³.

¹ Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – С. 339.

² См.: Vattimo G. Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law. – Baltimore: Columbia University Press, 2006. – P. 4-7.

³ См.: Baudrillard J. Cool memories. – P.: Galilée, 1987. – P. 215-217; Baudrillard J. L'autre par lui-même. Habilitation. – P.: Galilée, 1987. – P. 30-31.

Бодрийяровская презентация нигилизма является сегодня весьма влиятельной, особенно в том, что касается форм и стадий нигилистического развертывания. Отметим, что онто-эстетический подход Бодрийяра проявляется в сознательной демонстрации эквивалентности нигилистического процесса в онтологической и эстетической области, причем последняя является в этом отношении показательной¹.

Существенный вклад в исследование нигилизма с онто-эстетической позиции внесли работы таких современных ученых, как Саймон Кричли и Уилл Слокомб. В опубликованной в 1997 году книге «Очень мало – почти ничего: смерть, философия, литература» Кричли утверждает, что философствование начинается тогда, когда религиозный дискурс уже не способен очертить значение и смысл мира для человека. Это означает, что философское мышление изначально исходит из концепции «смерти Бога», то есть, по сути дела, из нигилистического измерения, где прекращают свое действие прежние религиозные нормы, принципы, цели и ценности. Современность в лице наиболее пронизательных мыслителей, таких как Гегель, Ницше, Хайдеггер пытается осмыслить эту проблему смерти Бога. Как пишет Кричли, «тот, кто знаком с философским ландшафтом современности, распознает данную ситуацию как описывающую проблему нигилизма»².

Замещая религиозный дискурс, философия вынуждена быть по отношению к нему нигилистичной и своими средствами решать проблему конечности человеческого существования, то есть речь идет об интеграции смерти и умирания в дискурс философии, примером чему у Кричли высту-

¹ См.: Baudrillard J. *Simulacres et simulation*. – P.: Galilée, 1981. – P. 93-107, 165-188; Бодрийяр Ж. *Пароли. От фрагмента к фрагменту*. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – С. 164-169.

² Critchley S. *Very Little – Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*. – London: Routledge, 1997. – P. 3.

пают в первую очередь такие мыслители, как Хайдеггер и Адорно. Однако для них этот опыт сопряжен с вовлечением в онтологию эстетического измерения, поскольку умирание невыразимо на языке традиционной метафизики. И здесь на помощь приходит, согласно Кричли, осмысление этого опыта в литературе, где оно занимает центральную позицию в творчестве Сэмюэля Беккета и Мориса Бланшо. Большую часть своей книги Кричли посвящает интерпретации философских оснований их зачарованности смертью, этим своеобразным нигилизмом по отношению к бытию, используя философско-эстетический инструментарий Адорно и, частично, Деррида¹.

С точки зрения Уилла Слокомба ницшеанские характеристики нигилизма относятся не столько ко времени самого Ницше, которое тот существенно опередил, сколько к эпохе постмодерна. Тем не менее, нигилизм в философии существовал задолго до того, как был обнаружен Ницше. Нигилистический дискурс прослеживается Слокомбом еще с античности. Специфика ницшеанского открытия нигилизма, в сущности, означала, что «нигилизм больше не является маргинальной темой философии, но становится центральным понятием для понимания истории современности и культуры двадцатого – двадцать первого веков»². В этом смысле нигилизм уже имплицитно содержится в интеллектуальной истории современности, вбирая в себя всю совокупность европейского мышления.

Неудивительно, что Слокомб предпочитает анализировать нигилизм прежде всего применительно к постмодернистским онтологическим и эстетическим концепциям Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида. Выбор

¹ См.: Critchley S. *Very Little – Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*. – London: Routledge, 1997. – P. 31-84, 141-181.

² Slocombe W. *Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism*. – London: Routledge, 2005. – P. 1.

эстетического модуса исследования для него очевиден исходя из тесной переплетенности эстетики и онтологии в текстах указанных мыслителей, причем особое внимание Слокомб уделяет трансформации понятия «возвышенное» в нигилистическом ключе в философиях постмодерна. Такая позиция Слокомба, на наш взгляд, находится в прямой корреляции с известным тезисом Лиотара о том, что весь характер постмодернистского дискурса выводим из аналитики эстетической категории «возвышенного», вернее из тех изменений, которые вносит в понимание возвышенного современность¹.

Слокомб говорит о двух позициях, сложившихся вокруг нигилизма среди исследователей данной проблемы. Одна связана с онтогерменевтикой Хайдеггера и рассматривает нигилизм как внутренне присущий самой «сущности» западноевропейской философской традиции. К этой позиции он относит всех мыслителей, полагающих, что тематика нигилизма охватывает всю сферу онтологии. Другая позиция представлена Стэнли Роузенем и еще целым рядом исследователей, полагающих, что нигилизм является всего лишь одним из аспектов, одной из проблем современной истории, онтологии и культуры, и в этом качестве его вполне можно преодолеть или хотя бы избежать.

Слокомб подвергает сомнению непосредственную связь терминов «нигилизм» и «ничто», поскольку существуют такие формулировки нигилизма, которые напрямую не связаны с «ничто», например, скептицизм в античности, который демонстрирует ряд существенных черт нигилизма, не связывая их напрямую с доктриной «ничто».

¹ См.: Slocombe W. *Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism*. – London: Routledge, 2005. – P. 25-139.

Как отмечает Слокомб, «в нигилизме содержится больше, чем просто “ничто”, потому что он является культурным присвоением (appropriation) понятия “ничто”: ценностью, пусть и негативной, которую какая-либо культура делает из ничтожности (nothingness). В то время, как “ничто” обозначает абстрактное понятие, “нигилизм” обозначает ничто в рамках какой-либо идеологии»¹.

Здесь можно только согласиться со Слокомбом, добавив, что не только античное, но и современное мышление отнюдь не сводит нигилизм к «доктрине ничто». И Ницше, и Хайдеггер, исследуя нигилизм, отмечали, что европейский нигилизм не только выходит за рамки понятия «ничто», но иногда даже ему противостоит.

Помимо двух позиций Слокомб выделяет также два подхода к исследованию нигилизма, хронологический и генеалогический. Хронологический подход демонстрирует, как понятие нигилизма прогрессировало сквозь линейную хронологию времени: «Такие тексты, как “Нигилизм до Ницше” Майкла Гиллеспи, подпадают под эту категорию, потому что они определяют то, что означает нигилизм в соотношении с рядом исторических эпизодов... Генеалогическая история, наоборот, фокусируется на дискурсивной сетке различных определений нигилизма. Такие тексты, как “Банализация нигилизма” Карен Карр и «Нигилизм и культура» Йохана Гудсблома являются генеалогическими, потому что они конструируют нигилизм внутри пространственных рамок, предлагая фамильное дерево нигилизма, в котором исследуются его различные определения»².

В этом разделении хронологического и генеалогического Слокомб, с нашей точки зрения, следует структуралистской методологии, восходящей

¹ Slocombe W. Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism. – London: Routledge, 2005. – P. 3.

² Ibid.

к синхроничности и диахроничности у Фердинанда де Соссюра. Ни в коей мере не отрицая эвристичности подобного подхода, как и продуктивности самой структуралистской методологии, отметим, что в нашем онтологическом исследовании это различие между хронологическим и генеалогическим подходами к нигилизму предстает не столь существенным.

Онто-эпистемологический подход к исследованию нигилизма является сегодня, пожалуй, наиболее популярным. Его придерживается большинство исследователей, пишущих по данной проблематике. Это не только Карен Карр, Йохан Гудсблом и Стэнли Роузен, но и Элизабет Кун, Артур Данто, Рэндалл Хавас, Кит Ансел-Пирсон, Стивен Вагнер Чо и еще целый ряд ученых. Популярность этого подхода обусловлена, на наш взгляд, возможностью исследовать феномен нигилизма максимально объективно и отстраненно, не связывая себя рамками какого-то философского направления. Нигилизм в таком случае предстает как в первую очередь концептуально-эпистемологическая проблема, затрагивающая не только сферу онтологии, но и еще ряд независимых или относительно независимых от онтологии областей. К примеру, Карен Лесли Карр и Элизабет Кун выделяют при подобном подходе по несколько равноправных разновидностей нигилизма – от эпистемологического до метафизического (онтологического), а Йохан Гудсблом насчитывает целых восемь разновидностей только ницшеанского нигилизма в виде четырех пар бинарных оппозиций¹. Вопрос об основании именно такого выделения при этом остается открытым, что является, с одной стороны, фактором положительным, обеспечивая своего рода свободу и беспристрастность исследования, но с другой, и это уязвимое место практически всех авторов данного направления, вызывает вполне заслуженные нарекания относительно онтологических оснований их классификаций нигилизма и степени обоснованности выводов.

¹ См.: Goudsblom J. Nihilism and Culture. – Oxford: Blackwell, 1980. – P. 10.

Так, Уилл Слокомб полагает, что все «подобные подразделения нигилизма являются по большей части произвольными»¹. Однако для полноты представления следует все же более развернуто познакомиться с воззрениями таких центральных для онто-эпистемологического направления фигур, какими безусловно являются Стэнли Роузен, Карен Лесли Карр и Кит Ансел-Пирсон.

В 1969 году Стэнли Роузен опубликовал свою знаменитую книгу «Нигилизм. Философский опыт», ставшую своего рода точкой отсчета и образцом для дальнейших исследований нигилизма в англоязычном мире. Собственно, Роузен первым постулировал онто-эпистемологические принципы в качестве парадигмального подхода к исследованию нигилизма, которые, в большей или меньшей степени, будут характерны и для остальных мыслителей этого направления. С точки зрения Роузена «нигилизм как политическая и моральная проблема нашего времени укоренен в эпистемологическом и онтологическом учении современности. Это не означает, что нигилизм является лишь “теоретической” проблемой в качестве объекта научного исследования, скорее, потребность в его объективном исследовании исходит из самой природы человека»².

Роузен полагает, что угроза нигилизма всегда присутствует в философии в силу несовершенства самой природы человеческой речи. Поэтому неверно было бы полагать, что нигилизм возникает там, где отсутствует истина бытия или же там, где господствует декаданс в искусстве, научно-технологическая «брутализация» человека или тоталитарная идеология. Местом возникновения нигилизма, согласно Роузену, является любая речь

¹ Slocombe W. Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism. – London: Routledge, 2005. – P. 4.

² Rosen S. Nihilism. A Philosophical Essay. – New Heaven: Yale University Press, 1969. – P. 136.

в любую эпоху, когда она становится тенденциозной и пытается редуцировать все к единому основанию. В этом смысле нигилизм не знает противоположности между рационализмом и иррационализмом. Роузен считает, что интерпретация ницшеанского понимания нигилизма Хайдеггером была по меньшей мере некорректной, поскольку редуцировала его исключительно к онто-герменевтическому контексту забвения бытия или же воспоминания о бытии¹. Поэтому вполне можно задаться вопросом, как это и делает Роузен в одной из своих последних книг: «Почему хайдеггеровское решение проблемы нигилизма само не является нигилизмом, причем еще более масштабным?»² Хайдеггеровский редуционистский иррационализм находит себе, по мнению Роузена, союзника в редуционистском рационализме Витгенштейна, сводящего философию к языку математической логики или просто к языку. И в том, и в другом случае итог одинаков: нигилистическое молчание, не преодолевающее, а углубляющее нигилизм.

В вышедшей в 1992 году «Банализации нигилизма» Карен Лесли Карр предлагает рассматривать пять основных разновидностей нигилизма в качестве равноправных. Среди этих пяти, а именно эпистемологического, алетологического, онтологического, этического и аксиологического, каждый из которых требует соответствующего методологического подхода для своего анализа, она особо выделяет эпистемологический. Эпистемологический нигилизм, по мнению Карр, отрицает возможность достижения определенного знания о реальности. Примером такого нигилизма может служить античный скептицизм, а заодно и все проявления подобного скептицизма в области эпистемологии. Карр предлагает отличать от эпистемо-

¹ См.: Rosen S. *Nihilism. A Philosophical Essay*. – New Heaven: Yale University Press, 1969. – P. 288.

² Rosen S. *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*. – New Heaven: Yale University press, 1993. – P. xix.

логического «алетиологический» (alethiological) нигилизм, имеющий дело с отрицанием возможности истины или, по крайней мере, возможности ее адекватного формулирования. Между этими двумя разновидностями нигилизма американский исследователь проводит следующее различие: «Если знание берется в качестве удостоверенного истинного верования (justified true belief), то тогда алетиологический нигилизм включает в себя эпистемологический нигилизм; без истины не может быть никакого знания. Если, однако, знание понимается иначе (например, как верование, подлежащее легитимации со стороны ученого сообщества), то тогда можно находиться в нигилистическом отношении к истине, не находясь в подобном отношении к знанию»¹. На наш взгляд, подобная конструкция Карр выглядит несколько искусственной, поскольку, с одной стороны, требует дополнительных разъяснений относительно природы истины, а с другой, «изымает» проблему истины как «алетиологическую» из сферы эпистемологии и онтологии.

Онтологический нигилизм определяется Карр как «отрицание (независимо существующего) мира»². С нашей точки зрения, подобное определение крайне малоудовлетворительно, поскольку ничего не говорит ни о самом мире, независимость которого отрицается, ни о характере этого отрицания. Если следовать логике Карр, то нигилистами в этом вопросе окажутся и Платон, и Кант, а предложенное Ницше и Хайдеггером осмысление природы европейского нигилизма можно будет с полным основанием трактовать как бессодержательное. Нелепость такой позиции представляется очевидной, если не считать, подобно Карр, нигилизм сущностно эпи-

¹ Carr K.L. The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century responses to Meaninglessness. – N.Y.: State University of New York Press, 1992. – P. 17.

² Ibid.

стемологической проблемой, механически распространяемой в дальнейшем на область онтологии.

Схожие с Карр воззрения на эпистемологическую составляющую нигилизма высказывают и такие ученые, как Элизабет Кун и Кит Ансел-Пирсон. В том же году, что и книга Карр, вышла в свет монография Элизабет Кун «Философия европейского нигилизма Фридриха Ницше», где помимо обширной классификации разновидностей нигилизма обсуждался также опрос об эпистемологическом сдвиге в структуре философского знания, произведенным ницшеанским «динамическим концептуализированием», которое подразумевало пересмотр картезианского эпистемологического пространства с его идеями очевидности, ясности, проверяемости, определенности. Собственно, Ницше в этом контексте выступал выразителем духа нигилизма современности, антидекартовского *par excellence*, а сам нигилизм в трактовке Элизабет Кун, в своем сущностном онто-эпистемологическом смысле есть отрицание традиционных концепций адекватного постижения реальности и истины, исходящих из опирающегося на разум концептуализирования. Однако сфера действия такого концепта, как *Nihilismus-Begriff* распространяется Кун не только на иррациональное, но и на рациональное постижение действительности, поскольку, по сути дела, оказывается «трансрациональным» выражением понятия истины¹.

Кит Ансел-Пирсон также обращает внимание на ницшеанскую динамическую реконцептуализацию в онто-эпистемологической сфере, правда, с его точки зрения, они касаются не столько преодоления наследия Декарта и отвержения немецким мыслителем корреспондентской теории истины, сколько реактивации эпистемологических идей кантовского транс-

¹ См.: Kuhn E. Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs // Nietzsche-Studien. Bd. 13. –Berlin: De Gruyter, 1984. – P. 9, 96-97, 263-268.

цендентализма¹. В термине «нигилизм», по мнению Ансел-Пирсона, схватывается фундаментальная трансформация языка, мышления и культурообразующих концепций истины и знания, а изменения в структуре концептуальности имеют следствием изменение и нашего понимания мира. В таком случае нигилизм означает «разрыв между нашим опытом восприятия мира и концептуальным аппаратом, имеющимся в нашем распоряжении, который мы унаследовали, чтобы быть способными интерпретировать мир»². Однако недостатком такого определения нигилизма Ансел-Пирсоном выступает, с нашей точки зрения, его чисто формальный подход, игнорирующий содержательную сторону проблемы. В том или ином виде эту претензию можно предъявить практически всем авторам онто-эпистемологического направления, начиная с его родоначальника Стэнли Роузена.

Онто-теологический подход к исследованию сущности и основания нигилизма отличается, на наш взгляд, гораздо большей глубиной онтологического анализа в сравнении с онто-эпистемологическими классификациями и генеалогиями нигилизма, поскольку обладает двумя важными преимуществами. Во-первых, он созвучен самому контексту, внутри которого возник и оформился нигилизм как термин и как проблема, контексту, от схоластических дебатов об *annihilatio* до критики фихтеанства Якоби, теологическому. Во-вторых, авторы данного направления, такие как Юджин Роуз, Христос Яннарас, Майкл Ален Гиллеспи, Конон Каннингем и другие, опираются на определенный историзм религиозной традиции, позволяющий с той или иной степенью подробности реконструировать онто-теологические предпосылки и генеалогию нигилистического мышления.

¹ Ansell-Pearson K. An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – P. 15-16.

² Ibid. – P. 35.

Естественно, что исходным пунктом для анализа проблемы нигилизма с точки зрения представителей данного направления выступает концепция «смерти Бога».

С точки зрения Юджина Роуза, выраженной им в книге «Нигилизм: корни революции эпохи Нового времени», феномен нигилизма был прекрасно охарактеризован Ницше как состояние отсутствия истины, причем именно истины абсолютной. Для Роуза эта истина представлена прежде всего теологическим порядком божественного присутствия, где Бог есть высшая абсолютная истина и цель. Говорить о состоянии нигилизма в современную эпоху означает не просто констатировать различные формы нейтрального неверия в Бога, от повседневного до научного и философского, но в первую очередь обращать внимание на отрицательную и разрушительную сторону этого неверия. Нигилизм – не просто воззрение, но воззрение, нацеленное на разрушение традиционных основ общества, религии, культуры. Как пишет Роуз, «первым и самым явным пунктом в программе нигилизма значится уничтожение прежнего порядка вещей. Этот прежний порядок был почвой, питаемой истиной христианства, в которой был укоренен человек... Эффективная война против Бога и Его Истины требовала уничтожения каждого элемента этого прежнего порядка»¹. Даже сам термин «Новое время», согласно Роузу, возникает как отражение стремления к нигилистическому уничтожению прежнего порядка и имеет ярко выраженную антитеологическую направленность. В своей книге Роуз выстраивает достаточно интересную историческую генеалогию становления и развития европейского нигилизма, однако сам подход Роуза к проблеме нигилизма лишь отчасти затрагивает собственно теологическую те-

¹ Rose E. (Fr. Seraphim). *Nihilism: The root of the revolution of the Modern Age.* – Forestville, Calif.: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1994. – P. 75.

матику. Более четко онто-теологический подход выражен у Яннараса, Гиллеси и Каннингема.

В своей книге «Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога», впервые опубликованной в 1971 году и с тех пор несколько раз переиздававшейся, греческий философ и богослов Христос Яннарас пытается сочетать онтологизм хайдеггеровского философствования с апофатическим богословием христианского Востока – традицией Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Григория Паламы. Оригинальность позиции Яннараса по отношению к нигилизму проявляется в его положительной трактовке этого понятия, в чем-то напоминающей уже упоминавшуюся нами точку зрения Шлегеля, полагавшего наличие мистического измерения в нигилистическом «ничто». Нигилизм, онтологически адекватно распознанный Ницше и Хайдеггером, проявляется как «внутренний кризис» западной метафизики. Начало этого кризиса Яннарас относит ко времени зарождения схоластической традиции в эпоху каролингского возрождения IX века, когда интеллектуальное понимание Бога как первопричины мира, *causa prima*, или как абсолютной точки отсчета в области морали, *principium auctoritatis*, при помощи рационально-логической аргументации изолирует божественное присутствие от экзистенциального опыта бытия человека в мире. Как полагает Яннарас, «именно в силу того, что европейская метафизика предлагает абсолютизированно, рационалистически принять Бога, она prepares и возможность рационалистически отрицать его. “Смерть Бога” есть итог почти тысячелетнего исторического развития этого абсолютизированного и обоюдоострого рационализма в пространстве западноевропейской цивилизации»¹. Рационализм для Яннараса, и особенно рационализм теологический как противостоящий

¹ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – С. 11.

апофатическому богословию, хуже всякого нигилизма, поскольку нигилизм, отрицая рационалистически трактуемого Бога, выступает как предпосылка возвращения мысли к апофатическому дискурсу об отсутствии и непознаваемости Бога.

Яннарас, следуя за мыслью Хайдеггера и пытаясь приспособить ее к православному «неоапофатизму», выявляет отчетливо нигилистический характер самой хайдеггеровской философии, однако для него «нигилизм Хайдеггера, как проявление уважения к безграничным границам вопрошающей мысли, как отказ подчинить Бога и Бытие рассудочным схемам, по видимому, совпадает в принципе с тем, что мы по идущей от текстов Ареопагита традиции именуем апофатическим отречением. Однако он кардинально отличается от ареопагитского апофатизма как в своих послылках, так и в выводах»¹. С нашей точки зрения, подобная позиция Яннараса может быть также вполне охарактеризована как нигилистическая, особенно в том, что касается «неоапофатизма», который есть ни что иное как отчетливо нигилистическое истолкование текстов Дионисия Ареопагита и каппадокийских отцов церкви. В чем состоит нигилизм «неоапофатизма» мы более подробно рассмотрим далее при анализе собственно апофатического богословия, сущностно связанного с традицией античного платонизма.

Более тонкой позиции придерживается, на наш взгляд, Майкл Гиллеспи, сочетающий в своей книге «Нигилизм до Ницше» (1995) онто-теологический подход с определенным историцизмом.

Отправной точкой в анализе нигилизма для Гиллеспи является концепция «смерти Бога», интерпретируемая им, в отличие от Ницше и Хайдеггера, с онто-теологической точки зрения. Возникновение традиции европейского нигилизма, согласно Гиллеспи, восходит к схоластическим дебатам реалистов и номиналистов, но не в общеизвестном плане трактовки

¹ Там же. – С. 52.

онтологического статуса универсалий, а в плане различения в природе божества *potentia ordinata* и *potentia absoluta*. С точки зрения средневекового аристотелизма Авиценны, Аверроэса, Маймонида и Фомы Аквинского, Бог является прежде всего разумно-упорядочивающей силой, *potentia ordinata*. Этому воззрению, воспользовавшись осуждением в 1277 году «радикального аввероизма» Сигера Брабантского и Боэция Дакийского¹, номиналисты в лице Уильяма Оккама и Дунса Скота противопоставили идею божественного всемогущества, *potentia absoluta*. Тем самым одержавшая верх схоластическая традиция *via moderna* сместила акценты в соотношении разумного и волевого начала в божестве в сторону превосходства воли над разумом. Как пишет Гиллеспи, «схоластика основывалась на допущении, что Бог и мироздание являются в своей сущности разумными. Номинализм спорил с этим, считая, что подобное подчинение Бога понятию разума противоречит природе божества... и утверждая всемогущество божественной воли, не ограниченной никаким рациональным представлением о благе. Таким образом, номиналистическая революция вызвала все нарастающее сомнение в основаниях науки и нравственности в мире, управляемом волящим, трансрациональным Богом»².

Подобное сомнение с особой силой явило себя в метафизике Рене Декарта, открывшей новые горизонты воли к знанию, где Богу отводилось достаточно скромное место. Декарт, по мнению Гиллеспи, распространяет *potentia absoluta* на сферу человеческого разума, хотя еще и не в полной мере. Окончательно этот процесс будет завершён в философии Фихте, где принцип абсолютного «Я» как полностью волящего начала понимается в

¹ См.: Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – С. 416-431, 519-524.

² Gillespie M.A. *Nihilism before Nietzsche*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1995. – P. xiii.

качестве источника философского конструирования мира. Именно редукцию всего к принципу «Я» Якоби назовет «чудовищным эгоизмом» и нигилизмом. Собственно Ницше, как полагает Гиллеспи, дал ошибочный диагноз нигилизму как «смерти Бога» в смысле девальвации высших ценностей. Поскольку подлинное значение «смерти Бога» и нигилизма заключается, по Гиллеспи, в «последовательном утверждении абсолютной человеческой воли, которая делает Бога излишним и, таким образом, мертвым»¹. В этом плане ницшеанская воля к власти была отнюдь не преодолением, а углублением нигилизма, как впрочем и хайдеггеровское бытие, понятие, наделенное все тем же качеством *potentia absoluta*.

Весьма существенным вкладом в современное изучение нигилизма как онтологического феномена стало вышедшее в 2002 году исследование доктора теологии Кэмбриджского университета Конора Каннингема «Генеалогия нигилизма: философии “ничто” и теологическое различие». Начало нигилизма Каннингем связывает с зарождением у Плотина «меонтологической (meontological) философии, в которой небытие является высшим принципом»². Каким же образом кэмбриджский теолог обосновывает свою позицию? С его точки зрения, основной проблемой здесь выступает вопрос о соотношении Единого самого по себе с тем сущим, которое оно эманурует. Единое в своей высшей простоте онтологически первичней бытия, оно – иное, чем бытие. Быть является в этом случае более низким способом существования, сравнимым, если смотреть на само Единое, с небытием. Согласно Каннингему, онтология Плотина впервые отчетливо обнаруживает нигилистическую логику, в которой быть означает не быть. В

¹ Gillespie M.A. *Nihilism before Nietzsche*. – P. 256.

² Cunningham C. *Genealogy of Nihilism: philosophies of nothing and difference of theology*. – London and New York: Routledge, 2002. – P. 5.

более детальном анализе эта логика формулируется Каннингемом как логика четырех тезисов:

- 1) быть означает быть павшим, «эманированным» из высшей простоты Единого; тем самым то, что есть, становится субординационно подчиненным тому, что не есть;
- 2) быть не означает быть, поскольку в сравнении с Единым, с его простым небытием, все, что эманурует из Единого, есть ничто уже в силу того факта, что обладает «ущербным» бытием;
- 3) поскольку небытие Единого предшествует бытию, являясь отцом всего, что есть, то возвращение к небытию существует до выхода к бытию, если говорить о знаменитой неоплатонической триаде пребывания, исхождения и возвращения;
- 4) поскольку каждая из ипостасей подражает Единому в его созерцательном не-произведении (*contemplative non-production*) того, что есть (ведь есть всегда уже не-Единое), то такое созерцание направлено на небытие и воспроизводит небытие в глубинной сути всего существующего.

Каннингем интерпретирует онтологический нигилизм как попытку мыслить ничто как нечто. Подобную настроенность мышления он обнаруживает у Плотина и средневековых номиналистов, у Спинозы, Канта, Гегеля, вплоть до Хайдеггера и Деррида. Нигилизм, по Каннингему, вовсе не является каким-то всемирно-историческим событием в духе Ницше или Хайдеггера, скорее, это – определенная онтологическая позиция, в той или иной степени проявляющаяся в разные эпохи.

С этой позицией Каннигема, как нам кажется, можно в основном согласиться, отметив все же, что в определенном смысле она не исключает и взгляда на нигилизм как на феномен, обладающий фазами и этапами своего исторического становления.

Подводя итог нашему рассмотрению основных теоретических и методологических подходов к феномену нигилизма, отметим самое существ-

венное. Нигилизм – это в первую очередь онтологический феномен. Именно нигилистическое истолкование бытия, его структуры и содержания приводит к проявлениям нигилизма в эпистемологии, этике, теории познания и ряде других областей. Соответственно, основным подходом к рассмотрению сущности нигилизма должен быть подход онтологический. Игнорирование ведущей и даже доминирующей роли онтологии при исследовании проблемы нигилизма привело ряд авторов, особенно стоящих на радикально эпистемологической позиции, к выдвиганию некоторых малообоснованных и легко уязвимых для критики положений.

В рамках онтологического подхода нами было выделено шесть основных направлений исследования, которые мы сознательно, чтобы подчеркнуть их неразрывную связь с онтологией, обозначили как онто-аксиологическое, онто-герменевтическое, онто-этическое, онто-эстетическое, онто-эпистемологическое и онто-теологическое. Конечно, грани между ними достаточно подвижны и условны. Так, например, работы А.Ф. Лосева по формальным признакам можно отнести к онто-эстетической сфере, но по сущностной интенции самого А.Ф. Лосева они, вне всякого сомнения, относились бы к сфере онто-теологии. Подобные замечания можно было бы высказать и в отношении еще целого ряда мыслителей. Однако критерий отнесения нами того или иного автора к определенному направлению исследования нигилизма являлся все же достаточно четким: акцентирование исследователем какой-то одной стороны при рассмотрении феномена нигилизма, обладающего, в силу своей сложности и неоднозначности, еще целым рядом других сторон и аспектов.

Характеризуя же выделенные нами направления исследования в целом, можно говорить о двух способах или модусах понимания нигилизма, выбор между которыми открывается перед любым исследователем этой проблемы, причем независимо от направления, которого он придерживается.

Первый способ состоит в презентации нигилизма как «онто-исторического», употребляя термин Карла Левита, явления. В этом случае онтологическая герменевтика нигилизма погружается в исторический контекст становления и развития этого феномена. Нигилизм предстает как происходящий в рамках исторической свершаемости и событийности процесс обесценивания высших ценностей, смерти Бога или забвения бытия, вплоть до окончательного торжества или упразднения нигилизма в философии постмодерна.

Второй способ понимания, эйдетический, представляет нигилизм прежде всего как метафизическую позицию во вне-историческом, сущностном смысле этого слова. Тогда нигилизм оказывается свойством мышления или его специфической направленностью, которая характерна для всех исторических эпох и применима равным образом и к западной, и к восточной философии, и к философскому и религиозному воззрению на мир в целом.

Оба этих способа понимания нигилизма могут мирно уживаться или конфликтовать между собой, обладая собственными весьма существенными ресурсами аргументов и критики.

С нашей точки зрения целостный охват и анализ нигилизма как онтологического феномена возможен при применении диалектической методологии к двум вышеназванным способам презентации и понимания проблемы нигилизма. Под диалектической методологией здесь имеется в виду не только гегелевский, но также, и даже в первую очередь, лосевский подход к диалектике, где единство сущности и явления предполагает онтологическую первичность сущности в платоновском смысле. Применительно к нашей теме это означает, что сущность нигилизма будет отыскиваться нами в определенном вне-историческом способе мышления бытия, а все исторические формы и этапы нигилизма будут рассматриваться как явления или проявления этой сущности.

Глава 4. Диалектика отрицания и негативная теология

Проблема нигилизма, взятая с онто-исторической или метафизической точки зрения, необходимо требует своего диалектического рассмотрения. Может ли диалектика служить способом преодоления нигилизма, или же она сама является сферой действия онтологического нигилизма, пронизывающего собой основные структуры и формы диалектического мышления? Для ответа на этот вопрос следует предварительно проанализировать то, каким образом с диалектикой связано понятие негативности, в чем оно сходится, а в чем различается с негативностью нигилистической. В более широком плане этот вопрос касается самой негативности в ее диалектическом и негативно-теологическом модусах онтологической презентации. Основания для выделения данных двух модусов были подробно рассмотрены Гегелем соответственно в § 81 и § 82 первого тома его «Энциклопедии» и являются, на наш взгляд, ключевыми для понимания сущности гегелевской диалектики¹. Эти модусы негативности и будут рассмотрены далее.

Начнем с диалектики, вернее, на сегодняшний день, пожалуй, самого известного ее варианта – гегелевского. Тогда наш вопрос будет формулироваться так: поскольку нигилизм неизбежно связан с негативностью, а онтологический нигилизм с негативностью в отношении к бытию, его

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – С. 205-213.

сущности и структуре, насколько присуща негативность гегелевской диалектической системе и какое место она в ней занимает?

Один из крупнейших знатоков и переводчиков Гегеля во Франции Жан Ипполит, чьи взгляды на гегелевскую философию оказали весьма существенное влияние на Мориса Мерло-Понти, Мишеля Фуко, Луи Альтюссера и Жака Лакана, в своей изданной впервые в 1952 году книге «Логика и существование. Очерк логики Гегеля» высказывается в этом смысле достаточно однозначно: «Философия Гегеля – это философия отрицания и негативности. Абсолют существует, лишь определяя, то есть ограничивая и отрицая себя»¹. Согласно Ипполиту, именно через отрицание осуществляется «истинное утверждение Абсолюта, утверждение, которое уже не является непосредственным, оно является негативностью или отрицанием отрицания»².

Ипполит говорит о двойном смысле, в котором философия Гегеля является философией отрицания: во-первых, она понимает отсутствие чего-либо как нечто позитивное, полагая, что даже определение должно строиться через отрицание; во-вторых, повторение отрицания внутри отрицания, то есть отрицание отрицания и составляет подлинную позитивность. Тем самым у Гегеля в очень прозрачной форме происходит разрыв с метафизической традицией, согласно которой определение не может строиться через отрицание и не должно содержать его в себе. Особое значение негативности для диалектического мышления подчеркивает и сам Гегель, когда в § 79 первого тома «Энциклопедии философских наук» дает свою широко известную характеристику формы логического как такового: «*Логическое по своей форме имеет три стороны: а) абстрактную, или рассу-*

¹ Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля. – СПб.: «Владимир Даль», 2006. – С. 170.

² Там же.

дочную, β) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную»¹. Для Гегеля эти три стороны не являются отдельными самостоятельными частями, но должны мыслиться как моменты, необходимо присущие тому, что логически реально, то есть понятию. Комментируя этот фрагмент Гегеля, Александр Кожев отмечает, что хотя диалектическая сторона и не может быть отделена от двух других сторон логического, «сразу нужно отметить, что диалектическим (в широком смысле слова) “Логическое” оказывается только потому, что включает “негативный” момент, или момент отрицания, названный “диалектическим” в узком смысле»². Сам Гегель рассматривает далее более подробно этот диалектический момент и диалектическое как таковое в § 81, откуда мы узнаем, что если диалектический момент означает снятие «конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность»³, то диалектическое само по себе может быть двух видов: обособленное в изолированной определенности и подлинно определенное. Результатами первого являются «голое отрицание» и скептицизм, а результатом второго – истинное научное познание, в котором содержание обретает «имманентную связь и необходимость»⁴.

Казалось бы, что достижение истинного научного познания предполагает выход посредством диалектической отрицательности в область положительной спекуляции развертывания определений разума, если бы не одно но: в системе Гегеля все определения являются отрицательными и «научность» гегелевской спекулятивности не имеет ничего общего не только с научностью «конечных» определений метафизики, но и с позити-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 201.

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб.: «Наука», 2003. – С. 553.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 205.

⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 206.

вистским пониманием научности, широко распространенном и в наши дни, с его «критериями», «методами» и т.п. Научность обеспечивается, по Гегелю, исключительно посредством диалектики, причем «диалектика есть... движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным»¹. И все бы хорошо, если бы до этого сам Гегель не характеризовал бы диалектическое в качестве «отрицательно-разумной» стороны логического, то есть научность имеет у Гегеля... отрицательный характер.

Эта отрицательная сторона научности и выражена у Гегеля термином «спекуляция», причем трактуется этот термин как «положительно-разумное». Но взгляды в эту «положительность», являющуюся результатом диалектики, повнимательнее. Вот что говорит Гегель в § 82 своей «Энциклопедии», где он более подробно рассматривает значение «спекулятивного»: «Диалектика приводит к *положительному* результату, так как она имеет *определенное содержание* или, иначе говоря, так как ее результат есть поистине не *пустое, абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а результат»².

Если мы взгляды в ту часть фрагмента, которая у Гегеля выделена курсивом, то у нас может создаться полная уверенность в «положительном» результате диалектики. Однако, посмотрев на смысл фрагмента в целом, легко увидеть, что он говорит о том, что результатом диалектики яв-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 206.

² Там же. – С. 210.

ляется не ничто, а отрицание¹. Неслучайна и оговорка Гегеля, что спекулятивный результат диалектики «есть не непосредственно ничто». Отрицание как положительный результат? Ничто, но «не непосредственное»? Во всяком случае, примечательной является, с нашей точки зрения, связь между диалектической негативностью и ничто. Напомним, что речь здесь собственно идет о бытии, которое, будучи проникнутым отрицательностью ничто, напрямую рискует оказаться нигилистическим небытием.

На этот нигилистический риск гегелевской диалектики обращает внимание и Жан-Поль Сартр в своей книге «Бытие и ничто»: «То, что позволяет Гегелю “перевести” бытие в ничто, и есть неявное введение им отрицания в само определение бытия. Это само собой разумеется, так как определение является отрицательным, поскольку Гегель сказал нам, заимствуя формулу Спинозы, “*omnis determinatio est negatio*”. И не писал ли он: “Любое определение или содержание, которое различало бы бытие другой вещи, полагало бы в ней содержание, не позволило бы удержать его в чистоте. Оно есть чистая неопределенность и пустота. Нельзя *ничего* схватить в нем...”? Таким образом, именно он извне ввел в бытие это отрицание, которое найдет потом, когда заставит бытие перейти в небытие»².

¹ На негативность спекулятивной стадии гегелевской диалектики обратил внимание и Мартин Хайдеггер, отметив, что «в частности у Гегеля, не-истина становится определенной ступенью и видом самой истины, и это означает, что в своем себя-на-себе-самом-поставлении субъективность снимает не-истину в безусловном (*Unbedingte*) абсолютного знания, в результате чего не-истина проявляется как нечто обуславливающее и конечное. Здесь всякое заблуждение и любая ложь предстают лишь как односторонность в себе и для себя истинного. Негативное *принадлежит* позитивности абсолютного представления» (Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 172).

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 52-53.

Гегель представляет для своего читателя почти непреодолимое искушение: двери его системы всегда широко и гостеприимно распахнуты вовнутрь. Широта соблазняет целостным охватом действительности, ни один из аспектов которой не окажется упущенным в ходе саморазвертывания определений диалектического разума, приглашение вовнутрь обещает дать возможность научиться мыслить, исходя из внутренней дисциплины мышления, из философской науки, которая в гегелевской системе оказывается логически и исторически уже завершенной в себе и которая ожидает лишь того, кто готов к терпеливому и долгому восхождению на вершину философской истины по проложенному Гегелем маршруту. Стоит лишь сделать шаг...

И.А. Ильин утверждает, что такой шаг сделать стоит, поскольку только так можно научиться видеть вместе с Гегелем. Последнее означает: «Овладеть изучаемой системой *изнутри*, принять ее в себя, потерять себя в ней и усвоить ее... – усвоить ее стиль, ее акт и ее содержание»¹.

Здесь гегелевское гостеприимство оборачивается для читателя роковой неизбежностью и необходимостью, чтобы начать мыслить он должен мыслить вместе с Гегелем, а в идеале, если конечно он хочет достичь абсолютной истины, как Гегель.

Необходимость «потери себя» в системе абсолютной философии сам Гегель объясняет в предисловии к «Феноменологии духа» как «задачу вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию»².

Гегель понимает изначальную ситуацию индивида как нахождение в стихии непосредственного наличного бытия, которое еще не понято мыш-

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб.: Наука, 1994. – С. 17.

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1999. – С. 14.

лением, то есть не нашло себе адекватного отражения в понятии (иначе не было бы смысла в изучении философии, если бы индивид изначально владел бы всем знанием о реальности). Соответственно индивид понимается как «несовершенный дух», имеющий ограниченное и расплывчатое познание как окружающей действительности, так и самого себя. В философии, которая претендует на раскрытие истины реальности во всей полноте и абсолютности, такой индивид должен потерять себя и свое несовершенство, поднявшись на уровень знания, или, говоря словами Гегеля, на точку зрения понятия.

Гегель пишет: «Путь, которым достигается понятие знания, благодаря этому движению точно так же делается необходимым и полным становлением, так что эта подготовительная работа перестает быть случайным философствованием, касающимся тех или иных предметов, отношений и мыслей несовершенного сознания, в зависимости от того, как подскажет случай, или пытающимся обосновать истинное при помощи разрозненных рассуждений, выводов и заключений из определенных мыслей; благодаря движению понятия этот путь охватит полностью мировместимость (vollständige Weltlichkeit) сознания в ее необходимости»¹.

Это означает нахождение внутри мышления, внутри понятийной системы, что не в последнюю очередь оборачивается принятием языка, на котором предпочитает говорить Гегель. Ключевое слово в этом языке не «диалектика», не «субъект» или «дух», но «понятие».

Бытие Гегеля говорит на языке Понятия [Begriff]. Однако специфика языкового употребления значения «понятия» у Гегеля весьма своеобразна. На это обращают внимание Хайдеггер и Кожев. Хайдеггер в «Бытии и времени» (§ 82) отмечает, что под понятием «Гегель» понимает не созерцае-

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – С. 18.

мую всеобщность рода как форму помысленного, но форму самого мышления, мыслящего себя»¹.

Поскольку форма самого мышления является бытийственной в той мере, как и насколько это мышление принадлежит бытию (а у Гегеля мышление не просто совпадает с бытием, но и, в качестве идеи, полностью развертывает себя в нем), то понятие как форма мышления неизбежно является формой самого бытия. Именно принятие того значения понятия, о котором говорит Гегель, мгновенно помещает нас в рамки его системы. Без этого даже самый гегелевский язык, как, например, у Маркса, еще не делает из мыслителя гегельянца.

Это значение «понятия» (и в смысле термина, и в смысле статуса, то есть роли в конструировании системы как целого) подметил и Александр Кожев, предпочитавший, так же как и Ильин, мыслить вместе с Гегелем: ««Понятие» – это “подлинная-или-истинная сущность” (*das Wahre /истина/*), т.е. некая реальная сущность, *названная*, или раскрытая как смысл *слова*, притом что смысл этот соотносится со всеми другими реальными сущностями */entités/* и таким образом находит свое место в “Системе” приведенного к целостности Реального, которое раскрывается *целым* “научной” Речи»².

Итак, встречаясь с понятием, в случае гегелевского языка и мышления мы встречаемся с целым его системы, которое оказывается целым реальности как оно есть. Тем самым наше мышление впервые оказывается на почве реальности, в сравнении с которой наше прежнее, догегелевское мышление было нецелостным, фрагментарным и иллюзорным. Требование именно внутреннего соучастия в процессе познания развивающегося целого реальности не в последнюю очередь вызвано недостаточностью фор-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 433.

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб.: Наука, 2003. – С. 559.

мально-рассудочного отвлеченного знания реальности извне. И.А. Ильин говорит об этом так: «Отсюда становится понятным, почему Гегель воспрещал мыслить о спекулятивных Понятиях, и требовал самозабвенного мышления *в них и вместе с ними*. Мышление, не осуществившее спекулятивного «отрешения» и «слияния», неизбежно остается в отвлечении от мыслимого предмета: оно мыслит не *в нем*, а *о нем*, и в этой рассудочной рефлексии не выходит из сферы рассудка и его формальных законов»¹.

Однако мыслить о предмете, мыслить в самом понятии можно по-разному, не случайно Хайдеггер в «Бытии и времени», характеризуя гегелевское понятие, говорит, что в основе чистого понятия «лежит различие различения»². Фактически так же мыслит понятие и Жак Деррида. Тем самым утверждается, что внутри понятия имеется некое внутреннее пространство, в котором это различие происходит. Если метафорически обозначить границы того внутреннего пространства, куда может поместиться мысль, «телом» – то и Гегель, и Деррида могут быть названы мыслителями этого «тела» понятия. Только у Гегеля понятие внутри себя будет разворачиваться через диалектическое *Aufhebung*, когда момент негации опосредует две крайние точки начала и псевдо-завершения понятийного процесса (ведь по сути дела, когда мы исчерпываем ресурс развития понятия, оно тут же переходит в иное понятие – и Гегель говорит о саморазвитии). У Деррида же внутреннее понятие размечено проблемой соотносительности в этом понятии означающего и означаемого: черта между ними означает скорее бесконечное движение означающего в сторону означаемого, но это движение также обречено не достигнуть этой границы.

Шаг вовнутрь гегелевской системы погружает ум во внутреннюю стихию гегелевских языка и мышления. Но делать этот шаг вовсе не обяза-

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля... – С. 128.

² Хайдеггер М. Бытие и время. – С. 433.

тельно, по крайней мере, философия всегда предоставляет помимо пути следования еще и путь преодоления, или же попыток преодоления. Пожалуй, двумя наиболее примечательными попытками выхода за пределы гегелевского языка было неприятие гегелевского приглашения вовнутрь его системы Хайдеггером и Батаем (Маркс и Ницше здесь не в счет, поскольку Маркс никогда не отказывался мыслить на гегелевском языке, а Ницше предпочитал говорить исключительно на собственном).

Разногласия с Гегелем у Хайдеггера начались достаточно рано: в пору ведения семинаров по логике Гегеля в Марбурге зимой 1925 года, еще до «Бытия и времени». Хайдеггер отказывается входить в широко распахнутые двери гегелевской системы. В письме Ясперсу от 10.12.25 он пишет: «... Мы добрались до “становления”. И здесь, на мой взгляд, большая заставка. Прежде всего, я совершенно не понимаю, в какой мере бытие и ничто – в *гегелевском смысле* – должны быть различны... Ведь Гегель определяет – примечательное начало! – бытие всецело *негативно*: неопределенное *непосредственное*. И что это есть ничто – действительно тавтология. Как из этого вообще что-либо может “стать”, если вдобавок тезис о различии бытия и ничто совершенно неясен – я не понимаю»¹.

Двойное «не понимаю» означает отказ вхождения в систему гегелевского языка, при этом примечательно, что Хайдеггер ведом своей собственной языковой интуицией, которая помогла ему обнаружить в тезисе скрытую двойную негацию «*неопределенное, непосредственное*», но без дальнейшего диалектического противоречия. Там, где Гегель видит различие, Хайдеггер, опять-таки прислушиваясь к языку, видит тождество. Тождество бытия и ничто, которое призвано положить начало будущему онтологическому различию бытия и сущего. Сознательный выход за пределы языка гегелевского мышления Хайдеггер будет осуществлять на протяже-

¹ Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. – М.: Ad Marginem, 2001. – С. 108.

нии всей своей философской деятельности, и в трактовке субъекта в контексте субъективизма философии Нового времени в «Европейском нигилизме», и когда в своей поздней работе «Гегель и греки» (1958) он окончательно выступит против гегелевского понимания истины, указывая на его несамодостаточность.

Истина, мыслимая Гегелем как цель философии, понимается в рамках гегелевской системы абсолютного идеализма как процесс и результат движения духа к абсолютному знанию, где этот дух возвращается к самому себе, пройдя сквозь различные этапы своего исторического становления. «До Гегеля ни один философ не достигал такого обоснования философии, которое позволяло бы и требовало, чтобы философия одновременно и двигалась в своей истории и чтобы это движение было самою философией»¹. Такое движение, естественно, должно иметь свое начало и, если мы говорим об истине как результате этого движения, свое завершение.

Поскольку истина есть Понятие, обретаемое в результате этого движения, абсолютное Понятие, «*absoluter Begriff*», содержащее в себе тезис, антитезис и синтез как конститутивные моменты самого движения, то и развертывание философской мысли в истории неизбежно приобретает черты этой диалектической триады. Если синтезом или собственно результатом, абсолютной истиной Гегель мыслит свою философскую систему, то в качестве тезиса полагается древнегреческая философия, где дух еще не понят как субъект, то есть не достиг своего полного знания о себе, а антитезисом – философия Нового времени, и прежде всего Декарта, в которой субъект впервые полагается как субъект, хотя еще и не абсолютный. Понятийная схема Гегеля работает блестяще и безупречно, как всегда, и как всегда для того, кто любезно принял приглашение Гегеля мыслить истину

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 382.

только внутри и исключительно в рамках его системы и его понятийного языка.

Однако Хайдеггер задает вопрос извне гегелевского понятия истины как вопрос, адресованный самому этому понятию истины или вопрос об этом понятии: «Гегель определяет как “цель” философии: “истину”. Истина достигается лишь на ступени завершения. Ступень греческой философии остается в “еще не”. Как ступень красоты она еще не ступень истины.

Здесь – вглядываясь в историю философии в целом, “Гегеля и греков”, завершение и начало этой истории – мы задумываемся и спрашиваем: разве над началом пути философии у Парменида не возвышается Ἀλήθεια, истина? Почему Гегель не дает ей слова? Он понимает под “истиной” что-то другое, чем непотаенность? Несомненно. Истина для Гегеля есть абсолютная достоверность знающего себя абсолютного субъекта. Для греков же, согласно его изложению, субъект еще не проявляется как субъект. Стало быть, Ἀλήθεια не может быть определяющей для истины в смысле достоверности»¹.

Здесь мы видим прямое столкновение позиций Хайдеггера и Гегеля в вопросе об истине. Хайдеггер решительно выходит за пределы понятийного гегелевского языка, опираясь на иное понимание истины как раскрытия тайны, вне-исторической тайны самого бытия, которое может осуществляться и вне движения духа к самоосуществлению в ходе истории мысли.

То, что Гегель не мыслит истину и бытие в исконно греческом смысле, позволяет Хайдеггеру, так и не вошедшему вовнутрь гегелевских языка и понятия, задаться вопросом как о том, должна ли истина непременно «субъективироваться», а человек непременно определяться как субъект, так и вопросом о самодостаточности самой гегелевской системы, которая тем самым предстает у Хайдеггера лишь определенным, но не абсолютным

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. – С. 387.

способом мышления истины, которая может мыслиться на другом основании и на другом, не-гегелевском языке.

Если в своем неприятии синтезирующей силы гегелевского понятия Хайдеггер предпочел другой язык и другое мышление, то Батай противопоставил конструктивизму гегелевской системы внутренний опыт, опыт экстаза и утраты, лишенный логической упорядоченности и все же внутренне цельный и по-своему последовательный. По мнению Батая «догматические предпосылки задали опыту неподобающие пределы: тот, кто знает, не может выйти за горизонт знания»¹.

Опыт не должен вести к заранее намеченной и, как у Гегеля, спроектированной цели, и принципом такого опыта является мистическое незнание. В четвертой части «Внутреннего опыта» в небольшой главе, просто озаглавленной «Гегель», Батай утверждает, что даже если осуществить идеал абсолютного знания и все привести к известному, замкнув тем самым знание на самом себе (не в этом ли действительно состояла конечная цель мирового духа?), то все равно такое знание будет недостаточным, ибо в такой замкнутой системе знания не будет познания о том, что находится вне рамок системы. Характеризуя «Феноменологию духа», Батай отмечает два момента с его точки зрения наиболее важных по отношению к абсолютному знанию: «...Это ступенчатое завершение самосознания (человеческой *самости*) и движение, в котором эта самость, завершая знание, становится всем (становится Богом) (и тем самым разрушает особенное, частное в себе, завершаясь, стало быть, самоотрицанием, абсолютным знанием)»².

Батай вовсе не против, как впрочем и Ильин, и все последовательные гегельянцы, разрушения в себе индивидуального и частного, другое дело,

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб.: Мифрил, 1997. – С. 17.

² Там же. – С. 202.

что этот жест самоотрицания он не видит смысла совершать именно в рамках гегелевской философии абсолютного понятия, считая для этой цели мистический опыт незнания более подходящим. Батай задается вопросом: «Почему надо, чтобы было *то, что я знаю?* Почему эта необходимость? В этом вопросе кроется – поначалу даже не проглядывая – необозримый разрыв, столь глубокий, что отвечает ему единственно безмолвие экстаза»¹.

Лишь перед экстатическим путем безмолвия, как предполагает Батай, пасует диалектический разум Гегеля. Здесь Понятие, которое сочетает в себе противоречивые аспекты (например, лжи и истины) в ходе своего самособирающего (логического, от λέγειν – собирать) само-движения к абсолютному знанию, не может интегрировать в себя то экстатическое молчание, ведущее через саморазбрасывающуюся трату к абсолютному незнанию.

В свете всех этих попыток выхода за пределы гегелевской мысли, вернее, попытки избегания вхождения в ее пределы, характеризующие иной, негегельянский взгляд на Гегеля, равно как и попыток мыслить исключительно в понятийной парадигме, предпосланной Гегелем, весьма актуально звучит вопрос, заданный Деррида в первых строчках его знаменитого «Glas»: «Что остается сегодня для нас, здесь и теперь, от Гегеля?»².

Очевидно, что остается текст, остается взгляд, вернее, возможность взгляда на текст, скрывающий в себе путь к абсолютной истине, или путь к ее абсолютному отвержению. Двери этого текста, если позволить себе такую метафору, по-прежнему остаются широко распахнутыми вовнутрь, приглашая нас войти в истину гегелевского понятия и гегелевского языка. Однако теперь, после всех попыток мыслить Гегеля внутри и вовне языка гегелевской философии, читатель Гегеля, как кажется, явно или неявно на-

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. – С. 203.

² Derrida J. Glas. – P.: Galilée, 1974. – P. 7.

ходится в ситуации того мыслителя, о котором Джеффри Хартман говорит: « Но этот мыслитель также обнаруживает, что мышление находится за пределами кем-то предписываемой меры, или что сам этот человек не является такой мерой, ни даже его язык. Он открывает, что там, где он мыслит себя на солидном основании – будь то *terra firma*, или некие взятые за основу допущения или некий, как бы его ни называть, субстрат – он также находится на почве языка; и этот язык не является основанием, он всего лишь – лишенная основы вуаль гипотезы (по-своему обосновывающего термина) основания»¹.

По крайней мере, это оставляет Гегелю такой же шанс пребывать в пространстве абсолютной истины, какой он сам предоставляет своему читателю. Причем подобное пребывание ни в коем случае не является метафизическим или, что то же самое для Гегеля, статическим. Вспомним, «научной», то есть связанной с истиной, является только диалектика, или «отрицательно-разумное». Спекулятивное выступает при этом не как положительная надстройка или итог, но как целокупность отрицательных определений (их диалектическая последовательность образует «действительность» или понятие), само же позитивное выступает как отрицание диалектического отрицания, или негация негации.

Конечно, в этом можно увидеть и некую позитивность, в случае с бытием, как отметил Хайдеггер, всегда «неопределенную» и «непосредственную», однако в этом контексте обсуждения негативности у Гегеля нам представляется более точным говорить о негативности презентации сущего в гегелевской системе. Например, как это делает Жак Деррида, утверждая роль негативности в начале и завершении немецкого идеализма в целом, от Канта до Гегеля: «Не упуская из виду всей значимости прорывов

¹ Hartman G.H. *Saving the text: Lit., Derrida, philosophy.* – Baltimore, London: Johns Hopkins univ. press, 1981. – P. 64.

Канта и Гегеля, нетрудно показать, что их обширные революции в этом отношении лишь пробудили или приоткрыли самую перманентную философскую решимость негативности (со всеми концепциями, которые Гегель систематически завязывал вокруг нее: идеальность, истина, смысл, история и т.д.). Обширная революция состояла – чуть было не сказал: *попросту* – в том, чтобы *всерьез воспринять* негативное»¹.

В этом фрагменте Деррида примечательным, на наш взгляд, является утверждение французского мыслителя о том, что негативность является центральным пунктом или звеном в учении Гегеля, вокруг которого завязаны идеальность, истина, смысл. Вдумаемся, что означает эта «негативность истины», «негативность идеальности», «негативность смысла» и даже «истории». Профессор Кэмбриджского университета Конор Каннингем в своей книге «Генеалогия нигилизма: философии ничто и теологическое различие» прямо утверждает, что это означает онтологический нигилизм, выдающий ничто за нечто. В построениях основанного на противоречиях спекулятивного гегелевского мышления последовательно исчезают, согласно Каннингему, как субъект, так и объект мышления². Но является ли попытка Гегеля, говоря словами Деррида, «всерьез воспринять негативное» сущностно нигилистической, или же она просто фиксирует недостаточность «прежнего», метафизического взгляда на мир как взгляда, игнорирующего негативность?

Для ответа на этот вопрос необходимо исследовать уже не роль и место негативности в системе и мышлении Гегеля, но истоки, к которым эта негативность восходит. В конце концов, при всей своей новизне и револю-

¹ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 146.

² См.: Cunningham C. Genealogy of Nihilism: philosophies of nothing and difference of theology. – London and New York: Routledge, 2002. – P. 100-130.

ционности спекулятивно-диалектическая негативность должна была у Гегеля опираться на какую-то предшествовавшую традицию, также вдохновлявшуюся этосом негативности. В этом вопросе лучше всего предоставить слово самому Гегелю. Мы уже приводили цитату с характеристикой спекулятивного из «Науки логики». В этом же параграфе, раскрывающем содержание спекулятивной формы логического, есть достаточно интересное «Прибавление». Спекулятивная разумность увязывается Гегелем со знанием о Боге. Само спекулятивное содержит в себе в снятом (то есть отрицающем метафизическую позитивность) виде противоположности рассудка, в том числе и противоположность между субъективным и объективным. В этом смысле оно обнаруживает себя как тотальность. Однако эту тотальность вовсе не следует, предупреждает Гегель, трактовать в духе простого единства противоположностей, но как то абсолютное, которое наряду с единством подразумевает и различие. Чем же является подобное мышление, выходящее за пределы односторонности позитивности? Ответ Гегеля весьма недвусмысленен: «Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось *мистическим*»¹.

Поскольку Гегель именовал спекулятивное положительно-разумным, то у многих поздних читателей Гегеля возникло искушение соединить диалектическую спекуляцию Гегеля с данными позитивных наук середины XIX века, вследствие чего рассуждения мистико-теологического толка стали восприниматься как некий анахронизм, не отражающий «передовой» и «прогрессивной» сути гегелевской диалектики, то есть как нечто незначительное и случайное. Такой подход был, в частности, характерен и для

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – С. 212.

Ф. Энгельса и В.И. Ленина, и для их последователей вплоть до позднего периода диалектического материализма. При этом предпринимались довольно забавные попытки скрыть или затушевать как негативизм диалектики, так и мистико-теологический характер гегелевской спекуляции. Так, в примечаниях к изданию первого тома гегелевской «Энциклопедии философских наук» Е.П. Ситковский пишет следующее: «Гегель называет спекулятивное мышление “мистикой”, но при этом поясняет, что он имеет в виду не религиозную мистику и вообще не мистику, но рациональное философское мышление в духе его идеалистической диалектики»¹. Вопрос о том, зачем же в таком случае, если это не имеется в виду, называть спекулятивное мышление «мистикой», оставляется комментатором, естественно, за рамками рассмотрения.

Отметим, что Гегель в процитированном нами фрагменте из «Энциклопедии» говорит вовсе не о том, что спекулятивное мышление в чем-то подобно мистическому, но о том, что оно есть «то же самое». Это спекулятивно-мистическое связано со знанием о Боге, а потому является еще и теологическим.

В отличие от диалектико-материалистических «наследников» Гегеля для его современников, особенно для Шеллинга, хорошо знавшего не только истоки и этапы формирования, но и цели гегелевского идеализма, мистико-теологический характер спекулятивной формы логического у Гегеля считался само собой разумеющимся. В своих мюнхенских лекциях «К истории новой философии», рассматривая всю систему гегелевской мысли, Шеллинг писал: «Основная цель “Логики” Гегеля, то, чем он больше всего гордится, состоит якобы в том, что в своем конечном результате она обретает значение спекулятивной теологии, то есть что она есть подлинная

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – С. 429.

конструкция идеи Бога»¹. Слово «якобы» Шеллинг употребляет здесь для того, чтобы в дальнейшем показать, что конструкции идеи Бога у Гегеля так и не получилось, причем именно из-за негативного характера его диалектики².

То, что Гегель был философом религиозным, никогда не было секретом, однако традиция гегелевской религиозности восходит не к схоластическому богословию, но к мистической увлеченности Шлегеля и Новалиса, особенно сильно повлиявших на Гегеля, и, глубже, к мистической теологии Ареопагита с его «Таинственным богословием», к мистике Мейстера Экхарта с его божественным «Ничто» и учению Николая Кузанского о *coincidentia oppositorum*.

Напомним, что мистическая теология часто именовалась также апофатическим или отрицательным богословием или же негативной теологией. Соответственно, вопрос о том, можно ли характеризовать гегелевскую негативность как нигилистическую, упирается в исследование того, насколько нигилистической является негативность апофатического богословия или негативной теологии, если, конечно, повторим это вслед за Деррида, такая традиция имела именно в качестве традиции место в истории европейского мышления, что представляется нам далеко не очевидным.

Итак, что же такое апофатизм или негативность в теологическом смысле? Обычно термин «апофатический» применяют к теологическому дискурсу, который говорит о Боге через отрицательные определения (вспомним здесь, кстати, и гегелевское внесение отрицания в определение), поскольку считает божественную сущность невыразимой.

В своем «Очерке мистического богословия восточной церкви» Владимир Николаевич Лосский полагает, что выделение утвердительного и

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения с 2 т.: Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 511.

² См.: Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения с 2 т.: Т. 2. – С. 523.

отрицательного способов богопознания восходит к трактату «О мистическом богословии» (или, в ряде переводов, «О таинственном богословии», что то же самое) Дионисия Ареопагита, оказавшему огромное влияние на развитие всей последующей теологической мысли христианства. Как пишет Лосский, «Дионисий различает возможность двух богословских путей: один есть путь утверждения (богословие катафатическое или положительное), другой – путь отрицания (богословие апофатическое или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге, – это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию, – это путь совершенный и единственно по своей природе подобающий Непознаваемому, ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего»¹.

Согласно Лосскому, только отрицательный, или апофатический, способ богопознания является совершенным и единственно подобающим для познания Бога, что, в свою очередь, дает ему основания утверждать относительно апофатизма, что тот является «основным признаком всей богословской традиции Восточной Церкви»². Подобный апофатизм, именуемый им радикальным, В.Н. Лосский находит у каппадокийских отцов церкви: Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова, у Климента Александрийского, Иоанна Дамаскина, то есть на наших глазах рождается целая традиция апофатического богословия, причем еще до того, как в сочинениях Дионисия, известных только начиная с VI в. н.э., она, как уверяет нас Лосский, приобрела понятийно-оформленный статус.

С позицией В.Н. Лосского согласен и современный греческий философ и богослов Христос Яннарас. В своей работе «Хайдеггер и Ареопагит,

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – С. 21.

² Там же. – С. 22.

или об отсутствии и непознаваемости Бога» Яннарас различает, однако, два вида апофатизма. Один из них относится к теологической традиции средневекового Запада, а другой соответствует традиции греческого Востока. Нетрудно увидеть, что здесь Яннарасом проводится принципиальное различие между католическим и православным способами богопознания, в которых апофатическое занимает различное положение.

Яннарас говорит, что только Восточная церковь сохранила истинный апофатизм первохристианского Предания, в то время как Западное христианство допустило существенное отклонение от него, превратив апофатический опыт богопознания исключительно в логическую проблему, восходящую к учению Аристотеля об аналогии сущего (*analogia entis*), предполагающему логическое утверждение или отрицание относительно сущности сущего, что, в конечном итоге, привело к «апофатическому кризису» внутри схоластической теологии, отдаленными результатами которого стали полностью игнорирующие отрицательный характер божественного рационализм и эмпиризм европейской философии XVII века, а позже – немецкий идеализм и нигилизм¹.

Фактически у Яннароса, на которого существенно повлияла также онто-историческая концепция Хайдеггера, все этапы «апофатического кризиса», включая рационализм и эмпиризм Нового времени, являются углубляющимися стадиями онтологического, а вернее, онто-теологического нигилизма, корни которого греческий философ усматривает в абсолютизации логического способа познания истинной реальности – Бога, находящегося вне сферы досягаемости логики и разума. Реакцией на чрезмерный интеллектуализм схоластики стала, согласно Яннарасу, и европейская традиция мистики, которую он возводит, однако, не к Дионисию Ареопагиту или

¹ См.: Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – С. 11-23.

Экхарту, но к лютеровской «теологии креста» (*theologia crucis*), в перспективе которой находятся такие мистики, как Якоб Беме или Ангелус Силезиус. Если схоластический интеллектуализм, по мнению Яннараса, открывает путь к рационалистическому оспариванию бытия Бога, то мистицизм эпохи Реформации, замкнутый в пределах индивидуализма и субъективизма, напрямую ведет к отвержению Бога.

Интеллектуализму схоластической теологии и субъективному индивидуализму мистики Яннарас противопоставляет апофатизм греческого богословия, который, по его мнению, укоренен в традиции греческой философии: «Что касается греческой философской традиции – от Гераклита до Григория Паламы, – здесь мы называем апофатизмом отказ от того, чтобы считать формулировку истины ее исчерпывающим выражением. Другими словами, мы называем апофатизмом образно-символический подход к изложению истины, принятие динамики отношения (гераклитовского *κοινωνεῖν*) в качестве критерия истинности знания»¹.

Сопричастие, выраженное глаголом *κοινωνεῖν* («участвовать», «быть причастным»), Яннарас понимает как тождественное с пребыванием в истине *ἀληθεύειν*, которое апофатически-невыразимо и противостоит схоластическому апофатизму божественной сущности (*οὐσία*)².

Яннарас предлагает различать истинный апофатизм греческого богословия от ложного римско-католического, который он собственно и называет отрицательной теологией (*theologia negativa*). Весьма оригинальным в позиции Яннараса является его утверждение о том, что как истинный, так и ложный апофатизм относятся к онто-теологическому нигилизму, то есть Яннарас открыто признает, что любой апофатизм, будь то западный или

¹ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – С. 24.

² См.: Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 16.

восточный, есть нигилизм по отношению к божественному бытию. Различие между ними напоминает у Яннараса ницшеанское разграничение пассивного и активного нигилизма. Если первому у Яннараса соответствует негативная теология, то второму (в ницшеанско-положительном смысле) – «идолоборческий апофатизм».

Идолоборческий апофатизм, согласно Яннарасу, акцентирует инаковость Бога по отношению ко всему существующему: «Это категорическое отрицание каких бы то ни было познавательных определений Бога, нигилизм в отношении к Богу как умопостигаемому существу означает прежде всего разрыв, непреодолимую пропасть между Богом и творениями, Богом и миром. Если никакое представление или образ из области сущего, никакое аналогическое сравнение, никакое интеллектуальное понятие не способны определить Причину, исходя из ее следствий, – тогда приходится говорить о пустоте, пропасти. Приходится говорить о нигилизме в отношении Бога – на основании бытийного опыта человека, а также о нигилизме в отношении сущего (ἡ ὄντα ἐστίν) – на основании его радикального отличия от “сути бытия” Бога»¹.

В принципе, у Яннараса почти все сказано о сути онтологического нигилизма апофатического богословия, однако необходимо кое-что уточнить. Для Яннараса этот нигилизм имеет безусловно положительное значение, поскольку «... Ничто богословского апофатизма, как последний предел познания Бога и сущего (абсолютно невыразимый и непостижимый, ибо человеческий ум способен двигаться только в координатах онтической реальности), – это Ничто “открывает” нам (“как бы сквозь тусклое стекло, гадательно”) цель и последний смысл подлинной человеческой

¹ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 58.

жажды бытия и жизни. Никакое метафизическое построение, никакая рас-судочная схема не способны утолить этой жажды»¹.

По отношению к катафатическому богословию и связанной с ним метафизике апофатизм Яннараса и диалектический разум Гегеля находятся в полном согласии. Метафизику всегда не любят во имя истины, высшего смысла, а иногда и просто потому, что она стоит барьером на пути к непо-стижимому незнанию непостижимого ничто (хотя как это может быть, ведь незнание – это незнание чего-то) или безудержных диалектических спекуляций. Но о подобного рода «преодолениях метафизики», от немец-кого идеализма до Хайдеггера, постмодернизма и неоапофатизма Лосского и Яннараса, мы еще выскажемся далее, а пока продолжим наше обширное цитирование Яннараса, предпринятое нами для полного прояснения «апо-фатической» позиции. Трудно удержаться от искушения приписать геге-левской диалектической спекуляции следующий вывод Яннараса: «Мы жаждем той полноты, которая измеряется различием между сущим и Ни-что и упраздняет это различие»². Конечно, дело здесь не в том, что апофа-тизм Яннараса спекулятивно-диалектичен, но в том, что гегелевское мыш-ление проникнуто духом подобного апофатизма.

А теперь рассмотрим позицию Яннараса более критическим взгля-дом. Вспомним, что, согласно Алену Бадью, и в этом мы с ним согласны, о нигилизме свидетельствует прежде всего «разрыв традиционной фигуры связи»³. Этот разрыв наблюдается и в новом рационализме декартовского cogito, и в антиметафизическом пафосе немецкого идеализма, и в ницше-анском презрении к метафизике, и в хайдеггеровской попытке «преодо-леть» метафизику. Вплоть до постмодернистских «поминок» по метафизи-

¹ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 58.

² Там же.

³ Бадью А. Манифест философии. – СПб.: Machina, 2003. – С. 30.

ке вкупе с диалектикой. Подобный разрыв происходит и в неоапофатизме Лосского и Яннараса. Но этот разрыв вовсе не следствие, как полагают неоапафатики, «непреодолимой пропасти между Богом и творением», а результат их собственного нигилистического разрыва с традицией в данном случае патристического богословия, которое было отнюдь не «апофатическим», как пытаются нас уверить Лосский и Яннарас, но *и апофатическим, и катафатическим*. Причем эта *диалектика* катафатического и апофатического, предполагающая их *взаимосвязь*, и невозможность функционирования одного пути познания без другого, вовсе не предполагала их *противопоставления* и тем более демонстрируемого неоапофатиками стремления принизить утвердительный, катафатический путь познания. Попытка конструирования некоей «апофатической традиции» у Лосского и Яннараса или «негативной теологии» у Деррида и его последователей, традиции, построенной на серии разрывов как с утвердительным богословием, так и метафизикой, несостоятельна не только потому, что на разрывах и отрицаниях ничего построить нельзя, но и потому, что находится в разительном противоречии и с историей, и с текстами самой христианской теологической традиции, кстати, как западной, так и восточной.

Позиция западной христианской церкви на этот счет весьма недвусмысленно выражена нынешним главой католической церкви Папой Бенедиктом XVI, подвергшим резкой критике позицию, заключающуюся в признании «относительности всех формулируемых религиозных высказываний и конечной ценности только и исключительно духовного опыта, который невозможно адекватно высказать... христианин отрицает исключительную ценность мистического опыта и учит об абсолюте Божественного

призыва, ставшего внятными во Христе»¹. Далее понтифик говорит о соблазне мистического разрыва с монотеизмом, к которому приводит чрезмерное акцентирование *theologia negativa*².

Что же касается позиции традиции восточного христианства, то ее взгляд, с нашей точки зрения, достаточно полно выражен Сергеем Сергеевичем Хоружим, автором получивших признание многочисленных работ, посвященных мистико-аскетической традиции православной церкви³: «“Невыразимое” равнозначно “неистолкуемому”, т.е., иными словами, апофатизм, сам и непосредственно, уже есть радикальный герменевтический принцип, заранее исключающий какие-либо конструктивные процедуры истолкования»⁴. С.С. Хоружий, в отличие от Х. Яннараса и В.Н. Лосского, говорит о том, что опыт исихазма и тексты традиции не являются апофатическими, поскольку апофатизм исключает возможность *передачи духовного опыта* внутри традиции и делает саму традицию невозможной⁵. С.С. Хоружий, анализируя позицию Св. Григория Паламы,

¹ Ратцигер Й. (Бенедикт XVI) Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 64-65.

² Там же. – С. 67.

³ См.: Хоружий С.С. Диптих безмолвия. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. – 137 с.; Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. № 9. – С. 13-26; Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия // Богословские труды. Сб. 33. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1997. – С. 233–245.

⁴ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 256.

⁵ С позицией Хоружего согласен и такой специалист в области изучения мистической традиции, как М.Ю. Реутин, который в предисловии к сочинениям Майстера Экхарта отмечает, что «в пределах византийского исихазма получила развитие теория эманации, а теория апофатизма была оттеснена на периферию богословской мысли»

утверждает, что «неприятие одностороннего, абсолютизированного апофатизма у него четко и определено: “Невыразимость не означает, что ум прикоснется к тому, что выше ума, через одно только отрицание... не в нем суть видения”»¹. По мнению С.С. Хоружего, «опыт, выражаемый апофатической речью о Боге... не несет никакого онтологического содержания»² и, по словам того же Св. Г. Паламы, подобный опыт «не может принести единения с запредельным»³.

Попробуем и мы аргументировать свою позицию. Вначале немного истории. Если Бог полностью невыразим и непостижим, а именно на этом настаивают неоапофатики, *приписывая* этот *свой* взгляд традиции каппадокийского богословия, то становится непонятным, зачем же каппадокийские отцы церкви прилагали такие огромные усилия по оформлению догматического, а значит по большей части катафатического богословия в ранние века истории христианства. Знаменитые споры о Троице бессмысленны, если Бог абсолютно непостижим и непознаваем. Стремление Яннараса погрузить Бога в апофатическое Ничто упирается в четкое утверждение Бога Откровения: «Я есмь Сущий»; к тому же утверждение основополагающего для христианства положения о том, что Иисус Христос есть Сын Божий никак не вытекает из апофатического Ничто...

Путь, говоря словами Лосского, «приводящий к полному незнанию» и объявляемый им совершенным, возможно и является путем Лосского или Яннараса, но не следует такие взгляды *приписывать* Василию Великому, Максиму Исповеднику или даже автору «Таинственного богословия» Дионисию Ареопагиту. Для доказательства этого надо просто обратиться к са-

(Реутин М.Ю. Предисловие переводчика // Майстер Экхарт. Об отрешенности. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 6).

¹ Там же. – С. 257.

² Там же. – С. 258.

³ Там же.

ним текстам, которые вовсе не содержат *того* смысла, который им пытаются придать в неопофатическом толковании. Попытаемся это текстуально продемонстрировать.

Начнем с Яннараса. В своем стремлении показать, что «Божественное “вне” (ἐκτός) – это пустота небытия»¹, что бытие в качестве сущего (вспомним вновь библейское «Я есмь Сущий») является эфемерным и бранным, что Ничто апофатизма есть высший предел познания Бога, Яннарас как бы в подтверждение своей позиции цитирует комментарий Максима Исповедника к трактату Дионисия Ареопагита «О божественных именах». Приведем цитату полностью: «Он (Бог) есть причина также и небытия, ибо все сущее вторично по отношению к Богу как причине бытия и небытия. Ведь само это небытие является лишенностью: оно поистине обладает бытием, ибо есть небытие сущих. А не-сущее есть через бытие и сверхбытие, существуя как всебытие, как Творец, и как не-сущее, запредельное, более того, сверхзапредельное и сверхсущностное сущее»².

Нетрудно увидеть, что в словах Максима Исповедника нет даже намека на тот радикальный апофатизм, иллюстрацией которого они, с точки зрения Яннараса, являются. Бог не «пустота небытия», но причина *также и* небытия. Небытие является *лишенностью*, то есть лишенностью чего-то. Не-сущее не есть яннарасовское Ничто, ибо оно, как сказано у Максима Исповедника, существует и как всебытие, как Творец, *и* как сверхсущностное *сущее*. Речь у Максима Исповедника идет именно о сущем, пусть и сверхсущностном, *и* о всебытии Творца. Нигилистическая односторонность яннарасовского апофатизма с его принципиальным недопущением диалектического (не в гегелевском, но в платоновском и лосевском смыс-

¹ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 58.

² Цит. по: Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 59.

ле) взаимодействия между апофатической и катафатической сторонами богопознания нам представляется здесь достаточно очевидной.

Яннарас вроде бы признает, что «“Ничто” богословского апофатизма неизбежно приводило бы к агностицизму, к непреодолимой пропасти между Богом и миром, если бы опыт Церкви не настаивал на личностном способе божественного бытия. Нам абсолютно неведомо, что есть Бог, однако мы знаем из опыта природного и исторического божественного откровения тот способ, каким Он существует. И этот способ (“по образу” которого существует и человек) обнаруживается в личностных энергиях Бога»¹.

Оставив в стороне «“Ничто” богословского апофатизма» как выражение, в контексте слов того же Максима Исповедника, абсолютно бессмысленное, позволим себе снова подвергнуть слова Яннараса критике. Несколькими параграфами ранее Яннарас сам утверждал непреодолимую пропасть между Богом и миром как истинно апофатическую позицию богословия. Теперь он называет это агностицизмом, препятствием к которому служит личностный способ божественного бытия, обнаруживающийся в личностных божественных энергиях. Как пишет далее Яннарас, «божественные Энергии, согласно Ареопагиту, открываются в “выделениях”, “выступлениях”, “выявлениях” божественной “Сущности”»². Но что в этом апофатического? Онтологическое различие сущности и энергии Бога, которое, согласно Яннарасу, «настойчиво проводится во всей греческой патристике (у Григория Нисского, Василия Великого, Григория Назианзина, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы)»³, не имеет вообще никакого отношения к нигилистическому Ничто яннарасовского «апофатизма». Причастность божественным энергиям Яннарас объявляет

¹ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 59.

² Там же. – С. 60.

³ Там же.

единственным путем богопознания¹, вновь вызывая недоуменный вопрос: зачем называть это апофатизмом? Если мы говорим об энергиях, то это вовсе не Ничто, но нечто сущее. Напомню, что под сущим, даже в усеченно-хайдеггеровской трактовке Аристотеля, имеется в виду то, относительно чего можно задать вопрос: «что это?». Если Яннарас утверждает, что это энергии, то он вовсе не выходит за пределы сущего, оставаясь вновь в пределах не апофатического, но катафатического богословия, если он считает энергии не-сущим, то нет надобности называть их энергиями. Впрочем, нимало не смущаясь этим противоречием, Яннарас пишет: «Ничто божественного апофатизма... – это именно божественные Энергии»², сводя к нигилистическому абсурду даже сам смысл апофазиса как отрицания.

Нигилизм всегда, в конечном итоге, отрицает сам себя. Именно это и происходит с яннарасовским «апофатизмом». А что касается отрицательного отношения традиционного богословия к нигилистическому «апофатизму» и его «традиции», то лучше всего об этом сказано оппонентом Яннараса Константином Муратидисом: «Апофатизм как обозначение отрицания неприемлем в качестве предпосылки и начала православного богословия, которое основывается не на непостижимом, а на откровении, данном во Христе. Именно им определяется постигаемость или непостигаемость сообщенных истин и подход к ним»³.

Попытка выдать собственные апофатические взгляды за истинную традицию Восточной православной церкви характерна и для В.Н. Лосского, с его выведением непознаваемого Бога за пределы всего существующего и постулированием единственного совершенного апофа-

¹ См.: Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 66.

² Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 59-60.

³ Цит. по: Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 8.

тического пути богопознания, приводящего, согласно Лосскому, «к полному незнанию». Полную цитату из Лосского мы приводили ранее.

И Лосский, и Яннарас сходятся в том, что начало апофатического богословия восходит к «Таинственному богословию» Дионисия Ареопагита. Это сочинение оказало огромное влияние на теологические традиции Восточного и Западного христианства. Но если Лосский характеризует свою позицию как апофатизм, то это вовсе не значит, что подобный термин адекватно отражает позицию Дионисия Ареопагита, который, напомним, согласно самому Лосскому, говорит о возможности *двух* богословских путей.

Лосский упрекает Фому Аквинского (на наш взгляд совершенно неосновательно) за попытку «синтезировать оба противоположных метода богопознания... превращая отрицательное богословие в корректив к положительному»¹. Фома Аквинский полагал, что апофатический дискурс относится к способу выражения, *modus significandi*, который менее точен и совершенен, чем *res significata*, обозначаемое при помощи катафатических утверждений «нечто» (в данном случае – *res*, «вещь»). Желая показать несостоятельность подобной позиции Аквината, Лосский с некоторой долей иронии замечает: «Можно задать вопрос: в какой мере это столь остроумное философское измышление соответствует мысли Дионисия? И если для автора “Ареопагитик” между этими двумя и для него различными богословиями существует антиномия, то допускает ли он синтез обоих путей?.. Анализ трактата “О мистическом богословии”, посвященного пути отрицания, покажет нам, что означает этот метод у Дионисия. В то же время этот анализ позволит нам судить об истинной природе апофатизма, яв-

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 22.

ляющегося основным признаком всей богословской традиции Восточной Церкви»¹.

Что ж, воспользовавшись этим советом В.Н. Лосского, последуем и мы вслед за ним по пути того, *как* Лосский анализирует этот трактат Ареопагита, и по пути того, что *действительно*, а не в неоапофатической интерпретации Лосского, говорится в этом трактате. Утверждение же Лосского о том, что апофатизм является основным признаком традиции Восточного христианского богословия, как и ранее аналогичное утверждение Яннараса, мы считаем отражающими лишь мнение авторов этих высказываний, пытающихся выдать желаемое за действительное, но не действительную позицию отцов церкви. На примере текста Максима Исповедника мы уже продемонстрировали это в случае с Яннарасом. Но посмотрим, как В.Н. Лосский анализирует Ареопагита.

Итак, в самом начале своего анализа он пишет: «Дионисий начинает свой трактат с призывания Святой Троицы, которую он просит вывести его “за пределы незнания до высочайших вершин Священнотайного Писания, туда, где в свержлучезарном мраке молчания открываются простые, совершенные и нетленные тайны богословия”»².

Первое, что обращает здесь на себя внимание, так это призыв Дионисия *вывести* его за пределы незнания, тогда как апофатический путь, постулируемый Лосским, должен к незнанию (причем незнанию полному!) *привести*. Можно было бы на это возразить, что Дионисий и Лосский говорят о незнании в разных смыслах, что первый имеет в виду обычное незнание, а второй – мистическое незнание, позволяющее «во мраке полного

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 22.

² Там же. – С. 23.

неведения приблизиться к Неведомому»¹. Однако само допущение того, что автор одного из самых глубоких мистических трактатов в истории христианства находился при написании этого трактата в состоянии обычного неведения о Боге, свойственного скорее людям нерелигиозным или поверхностно-религиозным, выглядит по меньшей мере нелепым. С другой стороны, если предположить, что речь у Дионисия идет о том «мраке полного Неведения», о котором Лосский говорит как о цели апофатического пути, то непонятно, почему Дионисий призывает Святую Троицу его отсюда вывести. Дело здесь, разумеется, не в Дионисии, но в некорректности одностороннего навязывания традиции своего собственного «апофатизма» любой ценой, что мы видели в случае с Яннарасом и его «интерпретацией» Максима Исповедника, что мы видим и теперь. Мы хотим этим сказать не то, что у Дионисия Ареопагита вовсе нет никакого апофатизма, но то, что его апофатизм как один из двух *возможных* способов познания Бога не имеет ничего общего с «апофатизмом» Лосского.

Далее, в вышеприведенном фрагменте Дионисий просит привести его не к «мраку полного неведения приближения к Неведомому», о котором говорит Лосский, но туда, где «открываются простые, совершенные и нетленные тайны богословия». В состоянии «полного незнания», о котором говорит Лосский, не может открыться никаких тайн, ни простых, ни совершенных, поскольку открытие тайн предполагает знание того, что открылось, и поскольку «полное незнание» исключает как множественность тайн, так и совершенство, ибо предполагает полное незнание этих тайн и даже их простоты.

«Таинственное богословие» Дионисия Ареопагита – относительно небольшой трактат из пяти глав. В первой главе, озаглавленной «Существо

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 22.

таинственного мрака», Дионисий говорит о «пресветлом мраке молчания и его таинственной науке»¹, о необходимости отбросить все чувственные и умопостигаемые вещи для соединения с тем, что превышает сущности и познания, с бытием Того, кто превосходит все. Дионисий заканчивает эту главу следующим образом: «Путем освобождения от всякого знания, лучшей частью своею души соединяется он с совершенно непознаваемым и тем самым, что ничего не познает, приобретает познание выше ума»².

Соединение с непознаваемым у Дионисия приводит к познанию, превышающему ум, а не «полному незнанию», как у Лосского. Лосский излагает содержание первой главы «Таинственного богословия» достаточно близко к тексту за исключением середины главы, где демонстрируется, каким образом следует идти к *постижению* божественного путем *утверждений и отрицаний*. Напомню, что согласно Лосскому, путь утверждения никак не ведет к постижению божественного. А между тем, в этом отрывке Дионисий говорит, что применительно к верховной причине всего «не следует считать отрицания противоречащими утверждениям, ибо сама она гораздо перее и выше всех ограничений, возвышаясь над всяким отрешением и положением»³.

Божественная причина, согласно Дионисию, превышает и катафатический, и *апофатический* путь познания. То есть у Дионисия просто нет того «апофатизма», который приписывает ему Лосский. Дионисий вовсе не считает таинственное богословие апофатическим, ибо оно превосходит апофатизм. Однако Лосский почему-то упорно, видимо увлеченный «апо-

¹ Таинственное богословие Дионисия Ареопагита. Послание к Тимофею // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. – СПб.: «Алетейя», 1997. – С. 458.

² Там же. – С. 459.

³ Там же.

фатическим порывом»¹, именует богословскую доктрину *первой главы* «Таинственного богословия» апофатизмом. Более того, в богопознании нет никаких «апофатических порывов», так как для Дионисия апофазис есть способ рассуждения, богословие, а вовсе *не опыт* мистического соединения с Богом, как это полагают Лосский и Яннарас². Лосский делает достаточно остроумный (применим к нему самому то же выражение, что он применил к Фоме Аквинскому) вывод: «Таким образом нам становится ясно, что апофатический путь или мистическое богословие (ибо таково заглавие сочинения, посвященного методу отрицания) имеет объектом Бога абсолютно непознаваемого»³.

В этом «выводе» вымыслом или домыслом является практически каждое положение. Начиная с отождествления апофатического пути с мистическим богословием, поскольку для самого Дионисия это вещи *разные*. А утверждение Лосского о том, что сочинение Дионисия «посвящено методу отрицания», никак не соотносится не только с содержанием *всех* глав трактата, но даже с их тематическими заголовками. Приведем их полностью:

Глава I. Существо таинственного мрака.

Глава II. Каким образом надлежит сочетаться с тем, кто превыше всего и как приносить ему хвалы и ходатайства за всех.

Глава III. Каковы утвердительные положения о Боге и каковы отрицательные.

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 33.

² Сравним с этим следующий пассаж Яннараса: «Богословский апофатизм настаивает на преодолении словесного выражения» (Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 57).

³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 24.

Глава IV. Он, который есть Творец всякой чувственной вещи в ее совершенстве – чужд мира чувственных вещей.

Глава V. Он, который есть Творец всякой интеллектуальной вещи, – чужд мира интеллектуальных вещей.

Содержание первой и второй глав, за исключением середины первой главы, где как раз и обсуждается, что отрицания не противоречат утверждениям (то есть что апофатический и катафатический способы богословия вовсе не антиномичны, как это склонен был полагать Лосский в полемике с Аквинатом) у Лосского излагается достаточно подробно и корректно. Относительно же третьей главы, где собственно разбираются утвердительные и отрицательные положения о Боге, у Лосского сказано как-то мимоходом: «В третьей главе Дионисий перечисляет свои богословские труды, классифицирует их в зависимости от их “пространности”, которая увеличивается по мере нисхождения высших Божественных явлений к низшим»¹.

Однако судя даже по названию главы читатель может предположить, что речь в ней идет не только о простой «классификации трудов». И действительно, в этой главе есть два весьма неудобных для «торжествующего апофатизма» положения. Первое касается собственно содержания катафатического богословия, которое вовсе не сводится к второстепенным для богопознания вопросам или простым утверждениям, что Бог мудр, благ и т.д. Напомню, что по Лосскому это несовершенный путь, приводящий к несовершенному знанию о Боге и неподобающий Непознаваемому. Дионисий пишет: «В Богословских Поучениях мы прославляли более всего те, что свойственны катафатическому богословию: каким образом божественная и благая природа именуется единой и каким образом – троичной, что

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 24.

означает, во-вторых, отцовство и что означает сыновство, и какое божественное наименование приличествует Духу»¹.

Нетрудно заметить, что под «несовершенное знание» у Лосского подпадают абсолютно все основополагающие догматы христианства, собственно и конституирующие пространство христианского богословия и вызывавшие самые горячие споры на церковных соборах вплоть до разделения церквей. Кстати, в них активно принимали участие все те отцы церкви, которых Лосский относит к «апофатизму». Однако никто из них не удовлетворялся одним мраком безмолвия и пребыванием в состоянии отсутствия знания в Непознаваемом, и это понятно, так как тогда их путь познания просто находился бы за рамками церкви и не отличался бы от мистического способа познания в суфизме или индуизме, так как причастность к Непознаваемому, если она противопоставляется катафатическому богословию, делает бессмысленными любые догматические положения, которые, собственно, и конституируют любую теологию. Мы здесь просто снова хотим подчеркнуть: и апофатический, и катафатический пути божественного познания и в католической, и православной традициях богословия, и даже в протестантизме идут вместе, взаимопредполагая один другой. Искусственное их противопоставление у Яннараса или Лосского, утверждающих односторонний «апофатизм» традиции, есть следствие разрыва с этой традицией (конечно, не с христианством вообще и не с православием в частности, но с традицией *способа* богословствования), то есть признание определенных богословских, а скажем прямо – *онто-теологических* утверждений или отрицаний вовсе не говорит о том, что тот или иной мыслитель адекватно выражает мнение традиции.

Это мнение, на наш взгляд, выражает все же не Лосский, а сам Дионисий, и это второе положение, привлечшее наше внимание, завершает

¹ Таинственное богословие. – С. 460-461.

третью главу «Таинственного богословия»: «Но каким путем, спросишь ты, полагая от первейшего божественные утверждения, мы начинаем от последних вещей божественные отъятия? Потому что несомненно, когда мы устанавливали то, что на всяком положении, нам надо было полагать предположительное утверждение, начиная с самого сродного Ему; а когда мы устраняем то, что выше всякого умаления, надо устранять начиная от тех, что в высшей степени отстоит от Него. Неужели Бог не будет скорее жизнью или благодатью, нежели воздухом или камнем? И не более ли далек Он от того, чтобы опьяняться или гневаться, чем быть изреченным или постигнутым?»¹

Мы видим, что здесь оба пути, и путь утверждения, и путь отнимания признаков, составляющие метод соответственно катафатического и апофатического богословия, по меньшей мере равноправны и не противостоят друг другу.

Относительно четвертой и пятой глав «Таинственного богословия» Лосский сообщает следующее: «В главах IV и V Дионисий перечисляет целый ряд свойств, заимствованных из мира чувственного и умопостижимого, и отказывается относить их к природе Божества»². Вновь смотрим в текст Дионисия. Четвертая глава самая небольшая, она состоит из одного длинного предложения, и, пожалуй, наиболее знаменитая, так как предлагает *примеры* отрицательного богословия. И с чего же это предложение начинается? Дионисий говорит: «Мы утверждаем, следовательно, что превосходящая все причина всего не лишена ни сущности, ни жизни, ни разума, ни ума...»³ И далее уже идут утверждения, что она не существует как

¹ Таинственное богословие. – С. 461.

² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 24.

³ Таинственное богословие. – С. 462.

тело, не имеет образа и т.д. Обратим внимание, что Дионисий *не отрицает наличия* в божественной первопричине сущности, жизни, разума, ибо она их *«не лишена»*. Когда мы, к примеру, говорим, что кто-то не лишен остроумия или чувства меры, это *не означает*, что у него *нет* остроумия или чувства меры вообще, или что мы *отрицаем* их наличие у него. Естественно, что божественная первопричина превышает ограниченные человеческие жизнь или разум, но это не означает, повторим это вслед за Ареопагитом, что их наличие в ней отрицается. И, наконец, приведем *завершающее* высказывание Ареопагитик о божественной первопричине полностью (Лосский и Яннарас, цитирующий Лосского, приводят его *не до конца*¹): «Определения и отрицания создаются нами для того, что существует после нее, а самое мы не утверждаем и не отрицаем. Ибо она совершенна совершенством превыше всякого определения и есть единственная причина всего, и превосходство ее, совершенно от всего отрешенное и по ту сторону всего сущее, – выше всякого отрицания»².

На этом, собственно, все разговоры о Дионисии как родоначальнике «апофатической традиции» можно и закончить за необнаружением оной. Но, впрочем, нет, какая-то традиция апофатизма все же есть, только относится она не к Дионисию Ареопагиту или греческим отцам церкви. Исключив их из этой традиции, мы имеем помимо самого Яннараса, еще три имени, которые он называет: Владимира Лосского, Хуго Баля и Л. Сиасоса. О связи апофатизма Яннараса и В.Н. Лосского с традицией уже было сказано, что же касается двух других имен, то Л. Сиасос является, по признанию самого Яннараса, автором одного текста, напечатанного на машинке с дефектами, пагубными для греческого языка, а Хуго Баля

¹ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 24-25; Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 56.

² Таинственное богословие. – С. 462-463.

Яннарас представляет как «поэта и художника, основателя дадаизма, а позднее вдохновенного исследователя православной церковной традиции»¹. Напомню, что дадаизм открыто заявлял о себе как о сознательно абсурдистском и нигилистическом течении в искусстве.

Однако вернемся собственно к нигилизму. Если Яннарас сам называет свой радикальный апофатизм нигилизмом, и здесь мы с ним полностью согласны, то в случае с В.Н. Лосским ситуация далеко не так однозначна. Дело в том, что хотя можно говорить об определенном негативизме и односторонности его апофатической позиции и о некорректности приписывания этого одностороннего апофатизма Ареопагиту и всей традиции греческого богословия, воззрения Лосского, по нашему мнению, *не могут* быть охарактеризованы как онтологический нигилизм. Ведь в отличие от Яннараса (как, кстати, и от многих знаменитых европейских философов, целой галереи блестящих имен в победном шествии европейского нигилизма) Лосский не сводит сущее к ничто, и вслед за Ареопагитом, Григорием Нисским и Св. Григорием Богословом, говорит об иерархичности в поэтапном познании этого сущего как о *пути* созерцания².

Поскольку нами было продемонстрировано отсутствие *традиции* «апофатического богословия» как такового (что не отменяет наличие внутри традиции апофатического способа рассуждения), то подчеркнутый негативизм гегелевской диалектики основывается, фактически, как у Лосского или Яннараса, на преувеличении и подчеркивании лишь одной из сторон действительности и познания. И здесь выглядит ограниченной уже не метафизика с ее рассудочными определениями, но гегелевская диалек-

¹ См.: Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – С. 53.

² См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – С. 23, 29.

тика с ее определениями негативными. Преодоление метафизики превращается в фикцию.

Итак, согласно нигилистическому толкованию Ареопагита Яннарасом, «апофатизм» не считает, что истина *выражается* полностью через ее формулирование в виде положительных или отрицательных суждений (отметим, что здесь речь идет не о постижении истины, но о выражении постигнутой). Это весьма напоминает рассуждения Гегеля о спекулятивно-разумной форме логического как превосходящей односторонние положительные или отрицательные суждения рассудка, то есть фактически перед нами гегелевская «тотальность», выраженная на языке апофатического (или, более точно, мистического) богословия. Но если Гегель считает эту фазу логического положительно-разумной, то у Яннараса она имеет отчетливо отрицательно-разумные характеристики. В этом Яннарас следует за В.Н. Лосским, весьма недвусмысленно указывавшем, что апофатический путь «приводит нас к полному незнанию». Применительно к Гегелю: его спекулятивно-разумная стадия, выявляя полное родство с «апофатическим» способом познания в духе Яннараса и Лосского, также по сути дела приводит к полному незнанию, которое, однако, Гегель считает в высшей степени разумным, так как оно выходит за пределы одностороннего метафизического знания, которое в глазах Гегеля не поднимается выше уровня рассудка. Впрочем, в отличие от апофатического апологетизма Яннараса, у Гегеля речь о *κοινωνία* даже не заходит. Уже здесь можно говорить об онтологическом нигилизме хотя бы в том смысле, когда разумность в понимании бытия и его характера оборачивается полным незнанием, аннигилирующей конвертацией знания (пусть какого угодно ложного) в незнание, а, если следовать за интерпретацией Сартра, то и бытия в небытие, которое скрывается или раскрывается в тени гегелевской тотальности.

Пожалуй, лучше всего об этом сказано у Шеллинга, оценившего гегелевские онтологические нововведения в учение о бытии следующим об-

разом: «Опровергнуть эти положения или назвать их ложными по существу невозможно, ибо это положения, которые ничего нам не дают. Возникает ощущение, будто мы пытаемся принести воду в ладони, что нам также ничего не дает. Здесь вместо философствования присутствует одно только усилие удержать нечто, что удержать невозможно, так как оно *есть* ничто. И это относится ко всей гегелевской философии»¹. В этом вопросе мы частично солидарны с позицией Шеллинга, и, удерживая в уме определение Каннингемом онтологического нигилизма как ничто, выдающего себя за нечто, вполне можем констатировать наличие онтологического нигилизма в предлагаемой Гегелем негативистской версии диалектики, и особенно в том, что касается диалектических результатов, то есть спекуляции.

Оговоримся сразу: мы вовсе не считаем *всю* гегелевскую систему и его негативистскую версию диалектики онтологическим нигилизмом, который, с нашей точки зрения, заключается не в каннингемском превращении ничто в нечто, но в двух простых положениях: отрицании иерархического или структурного устройства сущего (бытия) и отрицании необходимости его анагогического, то есть поэтапно-восходящего познания. И в той мере, в какой гегелевская диалектика интегрирует в себе эти два момента отрицания, она является нигилистической в онтологическом отношении, поскольку производит сознательную деструкцию сущего и сведение его к простоте бессодержательного бытия не только в абстрактном начале, но и в конкретно-спекулятивном завершении диалектического процесса, а его познание к тотальному незнанию. В той же мере, в какой гегелевское мышление полагает иерархичность (структурность) сущего и анагогичность его познания, она, безусловно, не является нигилистической.

В системе гегелевского идеализма присутствуют оба этих момента, хотя как отмечает большинство серьезных исследователей Гегеля, момент

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения с 2 т.: Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 504.

негативности является в ней доминантным и определяющим. И в той степени, в какой эта негативность направлена против платонизма, аристотелизма или любых других не-нигилистических систем мышления, то есть систем, предполагающих наличие в бытии структуры, которая познается поэтапно, она, с нашей точки зрения, отчетливо нигилистична.

И здесь вполне естественно задать вопрос: а существует ли вообще не-нигилистическая диалектика, то есть диалектика, которая была бы неподвластна нигилистическому влиянию и содержала бы в себе способы и средства преодоления онтологического нигилизма? Мы отвечаем на этот вопрос утвердительно: да, существует. Это диалектика структурности бытия, неразрывно связанная с анагогическо-познавательным восхождением к знанию, это диалектика Платона и Прокла, Дионисия Ареопагита, а в наше время – Алексея Федоровича Лосева, высвободившего онтологический потенциал платонизма из сетей его нигилистической новоевропейской интерпретации. Именно эта диалектика и станет предметом рассмотрения в последней главе монографии.

Глава 5. Эйдетическая диалектика: структурность бытия и анагогическое познание

Если мы говорим о нигилизме, в данном случае нигилизме онтологическом, в критически-негативном смысле, поскольку онтологический нигилизм в конечном счете аннигилирует традиционную проблематику онтологии, различными способами отождествляя бытие и ничто, то должна существовать позиция, с точки зрения которой возможны как критика оснований онтологического нигилизма, так и возможность его преодоления. Эта позиция, на наш взгляд, сводится к двум основным положениям.

Во-первых, бытие не должно ни в каком виде аннигилироваться в ничто, в пустоту бессодержательности, собственно и конституирующую нигилизм как онтологическую проблему. Для этого бытие должно мыслиться в качестве сложного структурного образования.

Естественно при этом, что введенное Хайдеггером представление об онтологической разнице между бытием и сущим в подобной трактовке характеризуется нами как форма нигилизма в рамках онтологического мышления современности, поскольку бытие сводится к ничто (или, как выразился бы Хайдеггер, ни к чему из сущего), а сущее предстает в виде онтического, а не фундаментально-онтологического феномена, то есть фактически выводится за пределы онтологического рассмотрения как область либо современного конкретно-научного, либо прежнего, подлежащего преодолению «метафизического» представления.

Несмотря на всю критику Гегеля и его системы, мышление Хайдеггера, с нашей точки зрения, продолжает вращаться вокруг гегелевской проблематизации онтологии. С точки зрения онтологического нигилизма различие в толковании и бытия, и ничто между двумя этими мыслителями, и в этом мы согласны с Каннингемом¹, не столь существенно, поскольку допускает по диалектическим или фундаментально-онтологическим соображениям взаимную конвертацию бытия и ничто, их превращение друг в друга. В случае гегелевской диалектики, как это было продемонстрировано в предыдущей главе, мы остаемся с тем же перечеркнутым крест-накрест бытием, о котором говорил поздний Хайдеггер и традицию которого в форме негативной теологии или метафизики отсутствия пытался обнаружить Жак Деррида.

Второе положение следует из первого: если бытие или сущее (а вслед за Платоном и Аристотелем мы считаем, что это одно и то же, оставаясь вне рамок хайдеггеровского онтологического различия) является сложно-организованным структурным феноменом, то оно не поддается *непосредственному усмотрению*, а требует для своего познания поэтапного, то есть анагогического, восходящего от низших уровней к высшим, интеллектуального созерцания. Результатом такого созерцания и является по большому счету *теория* в собственном, античном понимании этого слова. Иными словами, анагогическое созерцание уровней сущего и различия между ними является краеугольным моментом для построения онтологической теории.

И именно анагогическое созерцание, характерное для восходящей к античности, к Платону и Аристотелю, традиционной онтологии, являлось главным *препятствием* для возникновения нигилизма, и в первую очередь

¹ См.: Cunningham C. Genealogy of Nihilism: philosophies of nothing and difference of theology. – London and New York: Routledge, 2002. – P. 105-142.

нигилизма онтологического и онто-теологического. Нигилистическое разрушение аналогии в созерцании сущего как раз и сводило познание бытия к *непосредственному усмотрению*. Традиционное противопоставление в античной онтологии знания (*ἐπιστήμη*) и мнения (*δόξα*) имело в виду противоположность между первым как аналогически созерцаемым и вторым как непосредственно усматриваемым.

Различные *формы* непосредственного усмотрения мы видим в «опыте» эмпириков и «очевидности» Декарта, «длительности» Бергсона, в гуссерлевском «здесь и теперь» и в хайдеггеровском «вот-бытии» с его «разомкнутостью». В том или ином виде эти формы непосредственности в усмотрении бытия конституируют области нигилистического проникновения в рамках онтологической теории.

И здесь вновь надо отдельно сказать о позиции Гегеля, стоящего в этом плане *обособленно* от большинства мыслителей, сводящих познание бытия к непосредственному (будь то чувственное, рациональное сверхчувственное, иррациональное и т.д.) усмотрению. Мы уже говорили о том, что в отношении к нигилизму онтологическая позиция Гегеля и его диалектики двойственна.

В предыдущей главе нами анализировалась негативность гегелевского мышления, отрицательная разумность его диалектики и спекуляции (ведь положительная сторона последней состоит отнюдь не в утверждении, но в синтезе утвердительного и отрицательного моментов, взятых с точки зрения их тотальности, где негативное также доминирует¹, поскольку диа-

¹ Так, в своем учении о понятии, в третьей книге «Науки логики» Гегель пишет: «Понятие, согласно рассмотренному выше, есть единство бытия и *сущности*. Сущность – *первое отрицание* бытия, которое вследствие этого стало видимостью; понятие – *второе отрицание* или отрицание этого отрицания; следовательно, понятие есть восстановленное бытие, но восстановленное как его бесконечное опосредование и отрица-

лектический момент остается наиболее влиятельным, иными словами диалектическое движение обладает онтологическим преимуществом перед статичностью рассудочных положений) как ведущая напрямую к онтологическому нигилизму, тождественности бытия и ничто, даже если это в гегелевском понимании «и тождество и различие» бытия и ничто в мистико-спекулятивной тотальности.

Теперь мы говорим о другом аспекте гегелевской диалектической системы, аспекте, *противостоящем нигилизму*. Он как раз и состоит в том, что Гегель отказывается считать бытие познаваемым при помощи непосредственного усмотрения¹.

Неопределенным и непосредственным бытие предстает только на стадии первичного абстрактного полагания, чтобы затем, пройдя диалектический, пусть и отрицательно-разумный путь, прийти к *конкретности*, в которой оно, по мысли Гегеля, предстает обогащенным до содержательно-логической полноты. Причем речь здесь идет о своеобразном логико-анагогическом познании. Как отмечает И.А. Ильин, «возрождая идею “конкретного” и придавая ей новое, углубленное, “спекулятивное” значение, Гегель поставил ее в ряд других, гносеологических категорий в качестве последнего и высшего звена этого ряда... Весь этот ряд расположен от худшего и низшего в порядке восхождения к лучшему и высшему... Вся лестница, состоящая из четырех ступеней, распадается на две части – низ-

тельность внутри самого себя» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: «Наука», 2002. – С. 546).

¹ Рассматривая в своей «Энциклопедии философских наук» картезианскую метафизику, Гегель замечает, что «Cogito, ergo sum есть утверждение, что мне в сознании непосредственно открывается бытие... Важно только знать, что это непосредственное знание о *бытии* внешних вещей есть иллюзия и заблуждение» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – С. 199-200).

шую (познание “эмпирическое” и “формальное”) и “высшую” (познание “спекулятивное”)...»¹

Однако несмотря на подобный логико-анагогический гносеологизм, спекулятивная стадия, как это было продемонстрировано нами ранее, вовсе не придает диалектическому отрицанию завершающей положительности, так как она, являясь, по словам Гегеля, положительно-разумной, характеризуется так *только по отношению* к предыдущему, отрицательно-диалектическому моменту, будучи в действительности формой *тотального отрицания* любых суждений, имеющих положительное или отрицательное значение. В качестве примера здесь можно привести «преодоление» Гегелем рассудочно-метафизической «ограниченности» в его рассуждении о душе, где результатом спекуляции является то, что «идеализм утверждает: душа не есть *только* конечное или *только* бесконечное, но она по существу есть *как* то, *так* и другое, и, следовательно, не есть *ни* то, *ни* другое, т.е. такие определения в их изолированности не имеют силы, но получают ее лишь как снятые»².

При этом вопрос о том, что же такое душе, как вопрос односторонний, рассудочно-метафизический на стадии «положительно-разумной» спекуляции вовсе не может быть поставлен! Мы фактически имеем здесь дело именно со спекулятивной негацией не только метафизики, но и античной диалектики, все основополагающие понятия которых находятся у Гегеля, если использовать язык Деррида, *sous rature*, под знаком стирания или, что фактически то же самое, отрицательно-диалектического снятия, как это мы видим на примере данного рассуждения о душе.

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — СПб.: Наука, 1994. — С. 135.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. — М.: «Мысль», 1974. — С. 139.

Если обратить свой взгляд на представление о душе, сложившееся в современной философской теории, в том числе и при непосредственном влиянии Гегеля и его последователей, то трудно избавиться от ощущения некоторой беспомощности мысли, теряющейся перед неопределенностью и неуловимостью души как предмета мышления. Иногда даже начинает казаться, что философия всегда имела дело именно с подобным представлением о душе и иного быть в ней просто не могло. Но, более пристально взглядевшись в сегодня уже почти полностью покрытые онто-историческим туманом забвения и непонимания (и это несмотря на все старания Гегеля, Ницше и Хайдеггера, а скорее, благодаря этим стараниям) горизонты античного мышления, мы открываем для себя нечто удивительное: античности было известно иное, совершенно отличное от нашего представление о душе, являющееся к тому же более исконным и изначальным.

Так, в «Комментарии на первую книгу “Начал” Евклида» (I.6.16) Прокл, один из последних великих представителей платоновской традиции, пишет: «Душа не есть дощечка для письма и не лишена рациональных построений, но она от века хранит записи, сама пишет себя самое, и пишется умом. Дело в том, что душа также является умом, потому что она в соответствии с предшествующим умом разворачивает себя самое и есть образ ума и его внешний очерк. Поэтому, если ум всецело дан как ум, то и душа – всецело как душа, и если он дан в качестве образца, то она – в качестве образа, и если ум дан в сосредоточении, то душа – в разделении. Имея в виду это, Платон произвел душу из всех математических форм...»¹

Рассмотрим это высказывание Прокла подробнее. То, что душа «не лишена рациональных построений», свидетельствует о том, что душа не есть некое начало, отделенное от ума. То есть это не просто жизненное на-

¹ Цит. по: Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 165-166.

чало или неопределимый принцип жизненности, как это иногда понимают. То, что душа «пишет себя самое и пишется умом», показывает, что душа есть некое написанное содержание, вне которого нет никакой души, собственно, она и есть это содержание и ничего кроме этого. Именно содержание души, то, из чего она составлена, и будет являться предметом дальнейшего обсуждения. Следует также отметить, что, полагая душу как «внешний очерк» ума, Прокл по видимости парадоксальным образом мыслит душу как нечто внешнее, а указывая на «разделенность души», стремится тем самым опровергнуть понимание души как целостного и неделимого начала. Напомним, что в контексте платоновской мысли целостен и неделим *источник души, но не сама душа*.

Итак, суммируем вышесказанное:

- 1) душа имеет определенное интеллигибельное содержание (это не чистый принцип жизненности, отделенный от ума);
- 2) душа есть образ (то есть внешний вид) и есть *внешнее* для ума (как одежды – внешнее для тела, так душа – это одежда ума);
- 3) душа *видима*, и в этом плане она подобна материальной вещи. Так, Платон утверждает, что демиург видит подобные вещи, но видит их и философский ум;
- 4) душа не целостна, но дифференцирована (то есть она *составной объект*);
- 5) душа не вечна, но временна (так как Прокл в «Комментарии на “Тимей”» говорит, что она рождена, хотя и не имеет чувственного характера, а «все возникающее имеет составной характер»¹).

Так каково же содержание души и из чего она состоит? А.Ф. Лосев в комментарии к «Тимею» пишет: «Душа создается из смешения вечной сущности и той, что подвержена времени, т.е. той, которая потом вопло-

¹ Цит. по: Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. – С. 168.

тится в бесконечности рожденных тел»¹, то есть той, что мы и называем воплощенной в теле душой. Таким образом, часть души вовсе не воплощается в теле! Это является весьма важным для понимания дальнейшего.

Здесь наш ум наталкивается на некую апорию, а именно: как из неопределенного, непостижимого, безобразного, невидимого, целостного и вечного начала (назовем это божественным истоком души, который не воплощается в теле), возникла душа, то есть нечто определенное, умопостигаемое, образное, видимое, разделенное и невечное. В поисках выхода из этой апории Ямвлих предложил термин *συνθεωρεῖται*, означающий, что в случае с вещами умопостигаемыми (такими, как душа) мы видим следствия, а не сами принципы и причины их смешения, то есть вопрос о причинах в данном случае носит дедуктивно-гипотетический характер, так как мы судим о причинах из *следственного* состояния разделенности. Принцип подобного суждения можно выразить следующим образом: причины чувственно-видимого устанавливаются умопостигаемым (умом), причины же умственно-видимого устанавливаются неумопостигаемым (то есть тем, что превышает ум)². Поэтому нашим умом в этом мире мы можем прийти только до предела, где *начинается* составное, но не до *источника составного*. В этой связи Платон говорит о беспредпосылочном начале (*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*), а также (в «Пармениде») о невозможности применения рассуждения к высшему источнику.

Однако рассуждение о самом составном или разделенном, то есть о душе и ее содержании, вполне допустимо, поскольку в платонизме полагается, что все сущее и космос в целом устроены по единому порядку и из

¹ Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. – М.: Мысль, 1971. – С. 668.

² Собственно, в этом состоит главное отличие катафатического и апофатического подходов к познанию высших причин сущего, то есть разница состоит в *сферах* их применения.

единых причин, вследствие чего сфера души не может иметь иного строения, чем сфера космоса. Прокл в «Комментарии на “Тимей”» говорит следующее: «Поскольку космос должен быть уподоблен целостной душе, восседающей над ним, ему должно походить на дарующую жизнь фигуру [схема] души»¹. Эта фигура (или схема) души сферична, так как космос сферичен. Отсюда следует, что строение души сферично, и возникает вопрос, из каких сфер состоит душа. Она состоит из тех же сфер, что и космос. А.Ф. Лосев, комментируя платоновский «Тимей», отмечает: «...Космическая душа (см. 36d–37c) у Платона мыслится не абстрактно, а в связи с конкретным строением космоса»². Но то же самое можно сказать и о конкретной человеческой душе. Но понимаем ли мы сегодня душу именно таким образом, как Прокл, или же с точностью до наоборот, а именно как:

- 1) не имеющую определенного содержания (чистый принцип жизненности);
- 2) нечто безобразное и чисто внутреннее (не пространственное);
- 3) нечто невидимое;
- 4) нечто целостное;
- 5) нечто вечное?

И если верно последнее, то в чем причина такого оборачивания платонизма?

Весьма интересной в этом отношении является точка зрения позднего Гуссерля о кризисе европейского научного сознания, которое он связывает с процессом инфинитизации. Небольшой текст Гуссерля «Фундаментальные исследования феноменологического истока пространственной

¹ Цит. по: Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. – С. 184.

² Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. – С. 670.

природы», датированный маем 1934 г. и опубликованный в 1935 г., отражает в чем-то итоговые размышления немецкого мыслителя.

Гуссерль подвергает резкой критике тезис Коперника и научной мысли Нового времени, что Земля есть движущееся шарообразное тело, всего лишь планета в бесконечной вселенной. Гуссерль также говорит о роковом упущении и слепоте Галилея, чье учение открыло дорогу кризису наук, философии и европейской духовности.

Ж. Деррида, опираясь на «замечательную интерпретацию феноменологии»¹ у Тран-Дук-Тао, несколько умеряет восторг от «бесстрашного отказа от коперниковской системы»². Не ставя под сомнение наивность коперниканства и соглашаясь, что этот фрагмент говорит о том, что Земля в своей изначальности не движется, он допускает, что здесь не опровержение, но редукция, обращение к изначальной Земле, которую никогда не удастся вписать в систему Коперника–Галилея³. Гипотеза Эйнштейна о различии систем отсчета (где с равной вероятностью можно говорить о вращении Земли вокруг Солнца или Солнца вокруг Земли) также решительно отвергается поздним Гуссерлем как не менее наивная.

Принятие гипотезы Коперника–Галилея означало существенное продвижение по пути к идее бесконечного бытийного универсума бесконечного мира идеальностей, понимание науки и математики как бесконечной задачи. Эта инфинитизация ведет, по Гуссерлю, к бесконечному регрессу научного знания, когда утрачивается конечный смысл как всегда нечто строго определенное и ограниченное.

¹ Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. – М.: Ad Marginem, 1996. – С. 106.

² Цит. по: Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. – С. 105.

³ См.: Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. – С. 105.

Отсюда критика Хайдеггером нигилистического (то есть оторванного от бытия) логицизма и критическая теория Бодрийяра, говорящая о принципиальной бессмысленности и внутренней неопределимости современной научной парадигмы, где все релятивизируется, и в первую очередь теории (и их смыслы сносятся волнами неопределенностей) в том трансфинитном универсуме *postmodernité*, где смысл оказывается уже за пределами собственного конца, становясь чистой симуляцией.

Впрочем, обе вышеприведенных точки зрения на душу Гегель, вероятно, счел бы «метафизически односторонними» и являющимися лишь предварительным условием к диалектической спекуляции. Однако тема инфинитизации понятий, поднятая Гуссерлем применительно к новоевропейскому естествознанию, на наш взгляд весьма точно соответствует диалектическому преобразованию понятий в спекулятивной тотальности, где эти понятия фигурируют в состоянии, промежуточном между определенностью и неопределенностью, никогда окончательно не становясь ни тем, ни другим. Все это в полной мере характерно и для данного Гегелем спекулятивного «определения» души.

Поэтому вопрос «остатка», поднятый уже в нигилистическую эпоху мысли: «что остается от ...?», и, применительно к Гегелю сформулированный Деррида в «Glas» как «что остается здесь и теперь от Гегеля?», может быть адресован и самому Гегелю: что остается не здесь и не теперь (поскольку диалектическое снятие непосредственности аналогично) у Гегеля от понятий, с которыми европейская философская традиция работала, начиная с античности? Ответ очевиден: не остается как раз вот этого «что». Гегелевская диалектика входит в измерение онтологического нигилизма (за исключением, естественно, той ее части, которая противостоит непосредственному усмотрению), где бытие, как затем и у Хайдеггера, и в философии постмодерна, уже не что-то, уже ничто, уже *все что-угодно*, ибо это, в конечном итоге, оборачивается тем нигилистическим релятивизмом

в онтологии, о котором весьма глубоко и пронизательно писал Бодрийяр, характеризуя онтологическую ситуацию современности.

И здесь мы подходим к самым существенным вопросам. Должна ли диалектика быть непременно негативной и отрицающей? Можно ли вообще говорить о возможности положительной диалектики, которая не только была бы лишена нигилистических моментов, но и активно им противостояла? И может ли онтологический нигилизм быть преодолен? На все эти вопросы мы отвечаем утвердительно.

Образцом такой диалектики является на наш взгляд диалектическая теория А.Ф. Лосева, восходящая в своих основаниях к античной диалектике неоплатонизма, особенно Ямвлиха и Прокла, и преодолевающая как диалектический негативизм, так и онто-исторические формы мышления об онтологическом нигилизме.

Уже в «Философии имени», работе, написанной в 1923 году и опубликованной в 1927, приблизительно в тот же период, что и «Бытие и время» Мартина Хайдеггера, Алексей Федорович Лосев осуществляет первый набросок такой диалектики. Как пишет Лосев, «под *диалектикой* я понимаю логическое конструирование (т.е. конструирование в логосе) бытия, рассматриваемого в его эйдосе»¹.

Эта диалектика является *общей*, так как она разворачивается в сфере действия таких традиционных онтологических категорий, как сущность, единство и множественность, причинность, качество, количество и т.д. В этом смысле ее следует, по Лосеву, отличать от более частных видов диалектики, например, природы или истории. Подобная общая диалектика является также диалектикой *формальной*, поскольку предполагает отвлечение от содержательных моментов в ходе конструирования логико-

¹ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Издательство «Правда», 1990. – С. 167.

эйдетического созерцания бытия. Как пишет Лосев, «общая диалектика как чисто логическое конструирование чисто эйдетического бытия есть нечто нерушимое для мысли, поскольку она хочет быть логосом и хочет созерцать эйдос»¹.

В эйдосе бытие является осмысленным и видимым во всей своей целостности, поэтому «диалектика есть учение о стихии мысли, охватывающей всевозможные эйдосы в едином цельном бытии»².

Конституирующим моментом такой диалектики является именно учение о взаимодействии части и целого. Отсюда лосевское учение о *топологии* как о *качестве* вещей, слагающихся в целое, то есть «учение об эйдетической морфе, или об идеальном пространстве»³, и *аритмологии* как учении «об эйдетической схеме, или об идеальном числе»⁴.

Заметим, что и *топология*, и *аритмология* являются учениями о *смысле*, который в первом случае рассматривается, говоря словами Лосева, с точки зрения «самотождественного различия», а во втором – с точки зрения «подвижного покоя». В этих выражениях мы видим диалектическое взаимодействие четырех основных онтологических категорий платонизма, а именно: тождества, различия, движения и покоя, которые в онтологии Платона являются высшими родами идей и идут непосредственно за идеей бытия, для сущностного описания которого они, собственно, и предназначены. Это описание у Лосева является *эйдетическим*. Но что же такое «эйдос»?

¹ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – С. 167.

² Там же. – С. 168.

³ Там же. – С. 169.

⁴ Там же.

Эйдос вещи является ее интеллектуально¹ схваченным понятием, которое полагает данную вещь именно этой вещью, отличающейся от других вещей², причем это полагание топологично и аритмологично. И, что весьма существенно, «эйдос вещи есть как раз то, что никогда не меняется, как бы сама вещь фактически ни менялась, и, следовательно, логос вещи, как схема смыслового узрения эйдоса есть тоже нечто неизменное»³.

Очевидно, что подобная эйдетическая диалектика находится в совершенном противоречии с гегелевской отрицательной разумностью и спекулятивностью хотя бы уже потому, что эйдос вещи полагает ее сущностную неизменную *самотождественность*, в отличие от гегелевской спекуляции, где понятие являет собой «и то, и другое, и ни то, и ни другое». Диалектика здесь движется не по пути отрицания метафизической определенности, но по пути насыщения понятия все более определенным смыслом, определенность которого вырисовывается и топологически, и аритмологически, но главное – через то, как взаимодействуют между собой в процессе мышления часть и целое, то есть интеллектуальное созерцание *места, топоса* эйдоса в эйдетическом, или идеальном, пространстве, где само его *тождество* зависит от его *различия* с другими эйдосами. Это же можно отнести и к аритмологическим движению и покою.

Еще более явным различие между гегелевской диалектикой негативности и лосевской диалектикой позитивности становится в учении о *сущности*. Сущность у Гегеля определяется негативно, хотя и полагается при этом в качестве истины бытия. Как пишет сам Гегель в своей «Науке логики», «сущность есть, таким образом, лишь *первое* отрицание, иначе говоря,

¹ То есть, словами Лосева, «умственным зрением» (Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – С. 173).

² См.: Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – С. 168.

³ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – С. 173.

отрицание, представляющее собой *определенность*, благодаря которой бытие становится лишь наличным бытием или наличное бытие – лишь чем-то *иным*. Но сущность – это абсолютная отрицательность бытия; она само бытие, но не только определенное как нечто *иное*, а бытие, которое сняло себя и как непосредственное бытие, и как непосредственное отрицание, как отрицание, обремененное некоторым инобытием»¹.

Уже сама частота употребления Гегелем понятия отрицания в данном фрагменте весьма показательна, не говоря уже о том, что сама сущность четко и недвусмысленно определяется как «абсолютная отрицательность бытия». В негативной диалектике Гегеля подобное определение сущности оправдывается тем, что сама сущность выступает диалектическим моментом, то есть моментом отрицательно-разумным в движении от «бытия» к «понятию». При этом, как было нами показано ранее, и «бытие», и «понятие» определяются Гегелем также негативно, что предполагает их сущностную сопряженность с «ничто».

На связь гегелевской отрицательности с понятием ничто обратил особое внимание и А.И. Тимофеев в своей недавно вышедшей монографии о Гегеле: «Рассмотрение роли отрицательного важно потому, что, с точки зрения Гегеля, оно делает сущность действительной, поскольку отрицание есть основа всякой определенности... При этом ничто выступает у Гегеля как квинтэссенция отрицания. Оно – содержательное отрицание в своем самом рафинированном виде... Ничто есть наиболее абстрактное отрицательное понятие, которое позволяет мыслить в единстве все другие менее общие моменты отрицательного и понять общий смысл отрицательного в гегелевской философии»².

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: «Наука», 2002. – С. 355-356.

² Тимофеев А.И. Учение о человеке в философии Гегеля. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – С. 50.

И бытие, и сущность, и даже рефлексия диалектически определяются Гегелем как «движение от ничто к ничто»¹. На это вроде можно было бы возразить, что Гегель говорит о диалектическом движении трех моментов рефлексии, соответственно «полагающей», «внешней» и «определяющей». Однако в первом случае она является и самой собой, и своим небытием, но лишь как «собственное отрицательное», во втором случае она подвергает отрицанию то, что отрицалось вначале, а в третьем случае перед нами – единство двух отрицаний! Впору задаться вопросом: а может ли вообще существовать положительная рефлексия или рефлексия о чем-то определенном? В гегелевском диалектическом мышлении не может, поскольку, как верно отмечает А.И. Тимофеев, «для Гегеля ничто представляет собой основу процесса рефлексии. Не рефлексии по какому-либо поводу, не моральной или научной рефлексии, а рефлексии как способа мышления вообще»².

Иначе говоря, мы движемся от ничто к ничто через ничто и в пространстве этого ничто, если сущность или, по Гегелю, истина бытия³, определяется в спекулятивно-диалектическом духе как абсолютная отрицательность.

Естественно, что в положительной диалектике Лосева мы имеем дело с совершенно иным учением о сущности. Первое, что бросается при этом в глаза – преодоление негативного гегелевского редукционизма, считавшего, что сущность может определяться *только* отрицательно. Напомним, что такой радикально исключаящий иное способ мысли был характерен и для нигилистического «апофатизма», о котором шла речь ранее. Итак, первое, что делает Лосев, и это *самое важное*, он *исключает одно-*

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: «Наука», 2002. – С. 360.

² Тимофеев А.И. Учение о человеке в философии Гегеля. – С. 66.

³ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: «Наука», 2002. – С. 351.

сторонний негативистский редуционизм (как это было и в случае с хайдеггеровским толкованием «сущего»). Диалектическая система Лосева предполагает наличие в себе всех возможных типов и способов конструирования сущности. Как отмечает Лосев, «сущность всякого конструирования заключается в выделении из общей сущности того или другого ее момента в качестве самостоятельного и изолированного целого, т.е. в гипостазировании этих моментов»¹.

Гипостазирование моментов сущности из общей сущности можно уподобить целостной картине, на которой наше внимание попеременно выделяет ту или иную ее часть. Нигилизм по отношению к сущности или истине бытия проявляется как раз тогда, когда выделенный или гипостазированный фрагмент общей картины объявляется единственно существующим, а все остальные моменты редуцируются до ничто. То есть картина по сути дела сводится к своему редуцированному фрагменту, и часть объявляется целым. Это касается как «апофатизма», так и гегелевского диалектического негативизма. И в том, и в другом случае перед нами гипостазирование части *в ущерб* целому, когда диалектика объявляется *только* отрицательной, а теология – *только* апофатической. Естественно, что при нормальном, то есть диалектическом, но не нигилистическо-диалектическом модусе рассмотрения диалектика части и целого принимает свои нормальные, не искаженные онтологическим нигилизмом в отношении бытия и истины пропорции. Именно поэтому *учение о взаимоотношении части и целого* полагается Лосевым как *основа для всей диалектической методологии*.

В этом контексте интересно посмотреть, как в «Философии имени» Лосев пытался обосновать понятие целого в качестве диалектической кате-

¹ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Издательство «Правда», 1990. – С. 184.

гории. Согласно Лосеву, диалектика показывает, «что единое и многое есть логически необходимое противоречие, антиномия, ибо одно *не может* быть без многого и *требует* его, а многое само необходимо есть тоже нечто единое, и что это противоречие *необходимо, логически* необходимо примиряется и синтезируется в новой категории, именно в *целом*. “Целое” есть диалектический синтез “одного” и “многого”»¹.

В качестве простого примера подобного диалектического синтеза одного и многого Лосев приводит шкаф, который одновременно и одно целое, и состоит из многих частей (досок, ящичков и т.д.). Запомним этот пример Лосева, поскольку он весьма полезен для понимания *отличия* того, чем является целое в положительной диалектике Лосева, и чем оно является в отрицательно-разумной диалектике Гегеля.

В диалектической системе Гегеля категориям целого и части отведено гораздо более скромное положение. В «Науке логики» отношению между целым и его частями посвящено всего несколько страниц во втором разделе, «Явление», из «Учения о сущности». Собственно, целое и часть не являются у Гегеля даже категориями, поскольку категориями как наиболее общими и основополагающими понятиями в учении о сущности у Гегеля выступают, соответственно, «сущность», «явление» и «действительность».

Согласно Гегелю, целое и части предполагают друг друга, причем целое предстает в качестве самостоятельно существующего, а части, будучи существующими *непосредственно*, образуют явление целого. Однако Гегеля интересует в первую очередь *отношение* между целым и частями, и здесь, на наш взгляд, происходит нечто весьма интересное. Гегель *отождествляет* целое и части: «В отношении между целым и частями обе стороны суть эти самостоятельности, но так, что каждая отвечает в дру-

¹ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Издательство «Правда», 1990. – С. 15.

гой и в то же время дана как тождество обоих. Так как существенное отношение – это еще только первое, непосредственное отношение, то отрицательное единство и положительная самостоятельность соединены между собой посредством “также”; обе стороны хотя и положены как *моменты*, но *точно так же* положены и как существующие *самостоятельности*»¹.

Вдумаемся в то, что говорит Гегель, и здесь пример лосевского шкафа нам очень даже пригодится. Итак, если мы рассматриваем части и целое *по отдельности*, то части предстают как явления самостоятельно существующего целого. То есть шкаф как самостоятельное целое и есть его части, например, ящик или доски, которые не являются самостоятельными, то есть в данном случае ящик будет не самим по себе, а ящиком шкафа. Однако, рассматривая их *в соотношении*, то есть шкаф со своим ящиком, мы, по Гегелю, выделяет их в *равноправные самостоятельности*! По большому счету уже здесь (конечно, лишь *в отношении*, но ведь именно *отношение* является для Гегеля определяющим) производится отождествление части и целого, ящика и шкафа. Никто, естественно, не спорит о том, что и часть, и целое, конечно же, находятся между собой в отношении, что вовсе не означает их *тождества*.

У Гегеля же фактически *в соотношении* целого и частей части выступают *как* целое. Что означает гегелевское утверждение о том, что каждая из сторон «отсвечивает в другой» и дана как тождество обоих? На примере того же шкафа мы можем как-то допустить, что ящик шкафа вкупе с другими частями «отсвечивает» в нашем восприятии шкафа как целого, однако то, что шкаф, в качестве другой стороны, отсвечивает в ящике, досках и т.д., представляется, по меньшей мере, сомнительным.

Но главное даже не это, а то, что Гегель говорит, что каждая из сторон дана одновременно как «тождество обоих». То, что ящик является

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – С. 467.

ящиком шкафа, а шкаф содержит в себе ящик, вовсе не свидетельствует о «тождестве обоих», если, конечно, под тождеством мы имеем в виду ту тождественность, о которой говорят формальная логика и метафизика. Однако Гегель отрицает подобное метафизическое тождество, формулируемое классической формулой $A = A$ или A есть A . Он вводит понятие положительного и *отрицательного тождества*, причем последнее является диалектически более истинным, в котором первое как метафизическое подлежит снятию. Отрицательное тождество означает, что $A = \neg A$ или A есть не- A (на спекулятивной «положительной» стадии окажется, естественно, что $A = (A \wedge \neg A) \wedge \neg(A \wedge \neg A)$, – пресловутая тотальность, которую Гегель называет также «прогрессом в бесконечность»)¹. Именно так понятая отрицательная тождественность приводит Гегеля к *отождествлению* целого и части. То есть целое является одновременно своими частями, а части – целым.

В случае со шкафом, приводимом Лосевым для иллюстрации *диалектического* взаимодействия части и целого, гегелевская *логика отрицательного тождества* приводила бы к тому, что на первом этапе шкаф был шкафом со всеми своими частями ($A = A$), на втором он уже бы не был шкафом, а его части были бы не частями ($A = \neg A$), а в спекулятивной завершающей фазе он был бы и шкафом и не шкафом, с частями и без ($A = A \wedge \neg A$). Возможно, Гегель и назвал бы эту логику диалектической, но с точки зрения Лосева диалектическое состоит как раз в другом.

¹ См., напр., об отрицательном тождестве у Гегеля в «Науке логики» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – С. 197-201), где речь идет о тождестве интенсивной и экстенсивной величин или одного и много. Одно дело говорить о диалектическом синтезе одного и многого как о целом (Лосев), и совсем другое говорить об их диалектической тождественности (Гегель).

Мы уже видели, как сущность определяется отрицательно-диалектически (Гегелем) и как к ней можно подойти диалектически позитивно (Лосев). Итак, мы, согласно Лосеву, должны из *общей сущности* (целого) гипостазировать ее моменты (части). Последуем за Лосевым: «В сущности заключены моменты: 1) апофазис, 2) эйдос (четырёх типов, включая интеллигенцию), 3) с эйдетическим или сущностным меоном, 4) логос, 5) софия, или телесный момент, 6) энергия, или символ, 7) материально-меональный момент инобытия как принцип второго оформления сущности, т.е. оформления вне себя, в инобытии. Имея это в виду, семью разными способами можно конструировать сущность»¹.

Не вдаваясь в подробное раскрытие всех этих семи моментов сущности, ибо это привело бы нас собственно к философской системе самого Лосева, подробное рассмотрение которой вовсе не является целью нашего анализа, обратим внимание на то, что непосредственно относится к нашей теме, а именно к возможности позитивной диалектики как средства преодоления онтологического нигилизма. В данном случае речь идет о преодолении отрицательно-нигилистической (в смысле *редукционизма*) трактовки *сущности*, а значит, и истины бытия (в том же, что сущность является истиной бытия, мы с Гегелем полностью согласны).

Итак, мы можем конструировать сущность различными способами, являющимися *моментами* общей сущности, наподобие частей целого. То есть, согласно Лосеву, мы можем смотреть на сущность апофатически, когда сущность превращается в «одну неразличимую точку экстаза»²; эйдетически, когда сущность престаёт в виде схематическом и топологическом, как пишет Лосев, «в собственном эйдосе»; логически, сквозь призму формальной или ноэтической логики и т.д. Важно при этом, что у нас при по-

¹ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – С. 184.

² Там же.

добном конструировании один какой-то способ не вытесняет все остальные, редуцируя их к ничто, что позволяет развивать положительно-диалектическое познание истины целого, включая туда и апофатический, и меонтологический, и эйдетический, и ноэтический, и формально-логический моменты. Все это является *возможностями полного онтологического конструирования истины бытия или сущности*. С точки зрения подлинной диалектики (а ее мы видим не только у Лосева, но и ранее, у Платона, Ямвлиха, Прокла) гегелевская отрицательная разумность может являться только одной гипостазированной *частью* той истины бытия, о которой говорят *и диалектика, и метафизика*, правда, частью, пытающейся *отождествить* себя с целым. Но это тождество в случае с Гегелем, может быть, говоря его же словами, *только отрицательным*.

Положительно-диалектическое описание взаимоотношения сущности и явления А.Ф. Лосев приводит в своей «Диалектике мифа»: «Диалектически предполагают друг друга *сущность и явление*. а) Если сущность есть, она есть *нечто*, т.е. имеет какой-нибудь признак, существенно отличающий ее от всего прочего. Стало быть, она *познаваема*, т.е. как-то *является, проявляется*. Или сущность есть, – тогда есть и ее явление; или явления сущности нет, тогда о ней нечего сказать, ни того, что она есть сущность, ни того, что она вообще существует... б) Явление есть явление чего-нибудь. Это что-нибудь должно быть *отлично* от самого явления. Если оно не отлично, явление не есть явление *чего-нибудь*, т.е. не есть вообще явление... Стало быть, *или явление есть явление сущности, т.е. явление всегда предполагает неявляемую сущность, или нет никакого явления вообще*»¹.

Здесь почти каждое слово направлено против гегелевского отрицательного или, что более точно, отрицательно-тождественного понимания

¹ Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 122.

взаимоотношения явления и сущности («неявляемая сущность» для Гегеля вещь заведомо невозможная, как, впрочем, и «метафизическое» в его глазах положение о том, что сущность *есть нечто*) и раскрывает положительное значение сущности, равно как и явления, в диалектическом мышлении. Это значение является подлинно диалектическим, так как, по нашему глубокому убеждению, подлинная диалектика своими корнями восходит все-таки не к Гегелю, а к Платону; сама же гегелевская диалектика является лишь гипостазированным отрицательно-разумным вариантом общей диалектической теории.

В той же «Диалектике мифа» Лосев вырывает из плена отрицательности практически все основные диалектические категории, начиная с категорий субъекта и объекта и заканчивая категориями сознания и бытия. Как пишет Лосев, «рассудим спокойно, а главное – *диалектически*, что такое “субъект” и “объект” в их взаимоотношении.

а) *Субъект* – есть ли нечто или ничто? Субъект есть *нечто*. Существующее или несуществующее? Субъект есть *нечто существующее*. Можно ли его мыслить и воспринимать? *Безусловно...* А это значит, что *он есть объект*, ибо объектом как раз и называется то, что существует и что можно мыслить и воспринимать...

б) *Объект* – есть ли нечто или ничто? Объект есть *нечто...*

Следовательно, с точки зрения подлинной диалектики не может быть ни субъекта без объекта, ни объекта без субъекта. Всякий субъект есть объект, и всякий объект есть (по крайней мере, в возможности) субъект»¹.

И субъект, и объект определяются Лосевым позитивно, как *нечто существующее*, диалектичность же взаимоотношения между ними проявляется, во-первых, в том, что они взаимно предполагают друг друга, а во-вторых, в том, что они могут диалектически переходить друг в друга, но не

¹ Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – С. 119-120.

в смысле гегелевского отрицательного тождества, результатом которого является не нечто, но тождество нечто и ничто, а в смысле положительной аристотелевской возможности. При этом сущность их взаимоотношения может гипостазироваться диалектически по-разному, но в рамках *положительного единства целого*. Сказанное в отношении субъекта и объекта Лосев рефреном повторяет далее в отношении идеального и материального, сознания и бытия¹.

Что же касается истины бытия или сущности, то Лосев употребляет наряду с другими характеристиками сущности, такими, как апофатическая или меонтологическая, ее характеристики в качестве эйдетической и ноэтической. Это может поставить вопрос о степени влияния на Лосева гуссерлевских феноменологических идей. Хотя определенное влияние феноменология Гуссерля на Лосева оказала, и прежде всего в вопросе об усмотрении сущности, а также, до некоторой степени, в терминологическом плане использования языка, ее воздействие не стоит преувеличивать, поскольку Лосев, при всем противоречивом отношении к Гуссерлю, никогда не соглашался с тем значением «эйдоса», «ноэзы» или «ноэмы», которое они обрели в феноменологическом их понимании. Так, в третьем примечании к «Философии имени» Лосев пишет следующее: «Античный термин “ноэма” я беру по примеру Гуссерля, у которого он обозначает смысловой коррелят предметности как такое (воспринятое как такое, вспомнутое как такое, восчувствованное как такое и т.д.), но термин этот имеет у меня гораздо более широкое значение, так как, вместо стационарной и оцепенелой структуры у Гуссерля, я вижу здесь диалектико-иерархичное восхождение ноэмы к ее пределу, к идее, не говоря уже о диалектическом

¹ См.: Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – С. 120-121.

происхождении самого этого предела, к идее, не говоря уже о диалектическом происхождении самого этого предела»¹.

Лосевский платонизм в смысле наследования диалектической традиции мышления, идущей от Платона, четко проявляется здесь в указании на диалектико-иерархическое восхождение. Диалектика в платоновском и лосевском смысле противостоит онтологическому нигилизму не только в плане утверждения сущего и недопущения его редукции *ad nihil*, но и в том, что она является иерархически восходящей, то есть *анагогической*. Мы уже говорили, что анагогическое познание противостоит *непосредственному усмотрению* сущности и структуры бытия, характерному для любого нигилистически предрасположенного мышления.

Традиция анагогического, иерархично-восходящего постижения сущего восходит к платоновскому «Пиру», в котором Платон выявляет четыре этапа восхождения души к истинной красоте. Напомним их вкратце. На первом этапе прекрасное постигается в чувственном мире как красота телесная. На втором этапе прекрасное постигается уже не как внешняя, но как внутренняя красота, то есть это духовная красота, более точно – красота прекрасных душ. Третий этап платоновской анагогии приносит постижение красоты знания, открытие того, что само знание может быть прекрасным. Наконец, на четвертом этапе созерцающему уму становится доступным прекрасное как таковое, идея прекрасного, безотносительная к чему-либо, абсолютная красота.

Следуя за Платоном, Плотин также говорит об иерархической лестнице красоты, различая красоту телесную, душевную, умственную и абсолютную. Единое экстатически выходит из себя самого, поскольку божественно, а божественное в неоплатонизме есть то, что всегда выходит за свои пределы. Абсолютная красота оформляется в красоту умственную, прони-

¹ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – С. 188.

кается красотой душевной и входит в красоту телесную. Передача (истечение) красоты с верхних ступеней на нижние осуществляется с помощью эйдосов, исходящих от Ума и претерпевающих все возрастающую материализацию по мере истечения на нижние ступени. Отсутствие красоты, или безобразие, свидетельствует об иссякании красоты. Постигание же красоты происходит в обратном порядке: вначале открывается красота тела, затем красота души, далее – красота ума и далее – абсолюта.

Нам не следует думать здесь в духе новоевропейской эстетики, что если где-то употребляется термин «красота», то он означает в первую очередь эстетический, а не онтологический феномен. Ранее мы уже говорили о том, что эстетическое всегда связано с онтологическим планом и отсылает к нему, особенно если речь идет не о внутриэстетическом различии «эксплицитной» и «имплицитной» эстетик, но именно об онтологии, как это имеет место быть в случае Платона и Плотина¹. Этот онтологический смысл видит в анагогическом учении «Пира» и А.Ф. Лосев: «В “Пире” именно мы находим учение об иерархийном *восхождении* знания, о ступенях “эротического” восхождения. Тут динамика смысла и знания не просто воспроизвела в себе разноиерархийную структуру бытия как некий общий принцип, но и сама стала в связи с этим разноиерархийной структурой... И мы вполне осязательно замечаем, как смысл получил структуру бытия и как, получивши структуру бытия, он должен был породить внутри своего сплошного становления расчлененность этого становления... т.е. превратиться в целую лестницу смыслового восхождения»².

¹ На это обращает внимание и У. Эко в своей «Эволюции средневековой эстетики», когда говорит о понимании красоты (*καλόν*) как «онтологической добротности» (См.: Эко У. Эволюция средневековой эстетики. – СПб.: «Азбука-классика», 2004. – С. 48).

² Лосев А.В. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: «Мысль», 1993. – С. 378-379.

Анагогическое познание воспроизводит в своем развертывании структуру сущего, уподобляясь ей. Главное свойство души в платонизме – это ее умение или способность созерцать при помощи ума (собственно, для выработки этой способности и нужна философия, ведь теория как «θεωρεῖν» обречена оставаться и не быть ничем иным, как созерцанием, и притом созерцанием анагогическим, то есть не бесцельным). Способность души к созерцанию означает ее способность становиться тем, что она созерцает, воспринимать, принимать в себя качества созерцаемого объекта. Это и создает предпосылку для анагогического движения души к абсолюту. Или, как в случае с Ареопагитом, для уподобления соответствующему божественному свету. Постигание этого света душой раскрывается анагогически, то есть в поступенчатом восхождении, когда душа возводится в духовные миры.

Действительно, если мы обратимся к сочинениям Дионисия Ареопагита, то обнаружим, что в онтологическом плане Дионисий различает три ступени красоты:

- 1) красоту самого божественного, истинно-сущего, характеризуемого как единое, благое и прекрасное;
- 2) красоту чинов небесной иерархии, то есть духовную, ангельскую красоту;
- 3) красоту вещей и явлений физического, то есть материально-духовного или тварного мира.

Божественная красота как бы изливается из своего источника, поступенчато нисходя до красоты, доступной обычному человеческому восприятию, при этом все прекрасное (или красота) в тварном мире является «сходным символом», напоминающим о божественной красоте абсолюта, а все безобразное – «символом несходным», напоминающим о том, что этой красоте противоположно. Если цель безобразного – направить человеческий ум к Богу через отвращение, то цель прекрасного – сделать это через

восхищение. В конце концов, и прекрасное, и безобразное есть лишь символы, через которые человеку передается духовный свет, уподобляясь которому душа анагогически поднимается к абсолюту.

Высшая, внесловесная, умонепостигаемая красота Бога реализуется, согласно Дионисию, на каждой из трех ступеней красоты в форме соответствующего ей света – божественного, ангельского и тварного. При этом в первом случае этот свет предстает в форме сияния, во втором – лучистости, в третьем – блеска. Таким образом, в своем анагогическом пути к божественному душа вначале блестит светом тварной красоты, потом лучится светом красоты ангельской и, наконец, сияет светом красоты божественной.

О том, что анагогическое, иерархийно восходящее познание касается не только постижения красоты, но любого постижения сущего, говорит и сам Платон в знаменитом седьмом письме, рассматриваемом многими исследователями как своего рода философское завещание Платона. Он пишет: «Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень – это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие»¹.

Отметим сходство двух последних ступеней познания с тем, что говорится в «Пире». Отличие же в том, что две первые ступени познания в «Пире» толкуются *содержательно*, то есть в них указывается *объект* познания, соответственно, тело и душа, а три начальные ступени из седьмого письма понимаются *формально*, то есть в них указан *способ* познания, соответственно – именование, определение, изображение. Однако и в том, и в другом случае высшая ступень не достижима без прохождения предыдущих. Более того, Платон говорит о необходимости «глубокого проник-

¹ Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 2. – М.: «Мысль», 1972. – С. 543.

новения» в каждую из ступеней, о «трудном» порождении знания при подъеме от одной к другой¹. И с точки зрения платонизма было бы серьезнейшей ошибкой полагать, что знание истинного бытия доступно нам непосредственно, или что оно может стать очевидным для неподготовленного ума. Пьер Адо в связи с этим говорит о *формировании*, переводя таким образом греческое *παίδεια*, подразумевая специфическое созревание ума для истины².

Однако в рамках традиции европейского философствования последних веков сложилось определенное толкование платоновской онтологии, которое находится в разительном противоречии с тем, как эта онтология понималась в самой античности. Вопрос о модернизации или искажении подлинного наследия античности в новоевропейской философии был поднят еще М. Хайдеггером (кстати сказать, также не избежавшим подобной модернизации), однако до сих пор онтология Платона продолжает истолковываться в духе гегелевского идеализма или позитивизма, которые пытались отделить Платона от последующей традиции платонизма. Здесь можно задать простой вопрос: а на каких основаниях можно считать прокловскую интерпретацию наследия Платона «неоплатонической» модернизацией? Почему мы обязательно должны понимать Платона в духе Гегеля или Целлера, а не в духе Прокла? Модернизацией как раз и является истолкование Платона как идеалиста под влиянием немецкого идеализма XIX в. (при том, что онтологические основания и картины мира в платонизме и немецком идеализме диаметрально противоположны) или, того хуже, под влиянием позитивизма немецких историков философии в том же

¹ См.: Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 2. – С. 545.

² См.: Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М., СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – С. 18, 255, 293.

XIX в., создавших полную карикатуру на учение Платона своим изобретением «мира платоновских идей».

Это со всей убедительностью было продемонстрировано А.Ф. Лосевым в его многочисленных трудах о платонизме, ставящих целью преодоления этого гигантского заблуждения о Платоне и его философии, в плену которого европейская мысль пребывала долгие столетия. Именно философская деятельность (я бы даже осмелился назвать ее интеллектуальным подвигом) А.Ф. Лосева, рискнувшего обратиться за пониманием философии Платона к многовековой традиции платонизма, и особенно к трудам Плотина, Ямвлиха и Прокла, позволила завершить период полного непонимания платоновской философии и создать перспективу для адекватной интерпретации наследия Платона, в том числе и в первую очередь онтологического.

Помимо работ А.Ф. Лосева следует отметить огромную заслугу онтогерменевтики М. Хайдеггера в вопросе исследования самих истоков и принципов онтологического мышления, и в частности, тот дух критицизма и недоверия, с каким Хайдеггер относился к новоевропейским интерпретациям античной онтологии. Онтогерменевтическая установка Хайдеггера, указывая разницу между греческим и современным способами интерпретации бытия, косвенно демонстрировала то влияние, которое общая картина мира, будь то античная или новоевропейская, оказывает на формирование онтологического дискурса. Тем самым преодолевалась гегелевская и позитивистская иллюзии о том, что, говоря о бытии (а шире и о других понятиях и категориях онтологии), европейские мыслители Нового времени имели в виду то же самое, что и античные, и что они мыслили в одной онтологической плоскости. С точки зрения выявления исконной интенции онтологии платонизма работы М. Хайдеггера являлись еще одним крупным шагом к тому простому пониманию, что Платона следует интерпретировать прежде всего и исключительно в рамках самой традиции плато-

низма. Впрочем, сами интерпретации Платона Хайдеггером еще не в полной мере удовлетворяли этому требованию¹.

Итак, следуя мудрому совету Лосева о том, что Платона следует понимать через последующую традицию платонизма², к ней и обратимся. Разница между новоевропейским представлением о платоновской философии и тем, как эту философию представляла себе внутренняя традиция самого платонизма, мы обнаруживаем уже в первом предложении, с которого Прокл начинает свою «Платоновскую теологию». Он говорит, что «философия Платона изначально воссияла благодаря благой воле лучших»³. Лучшими, согласно платонизму, являлась четыре рода – богов, демонов, героев и чистых (то есть не вступивших в материальные телесное бытие) душ⁴. Все они – жители незримого духовного мира, то есть платоновская философия понимается здесь не как личный вымысел или открытие философа Платона.

Как констатирует Прокл, в лучших наличествует «ум и истина, возникающая вместе с сущим»⁵. Таким образом, благая воля лучших через сочинения Платона имела целью сделать этот скрытый порядок духовного или умного мира (*κόσμος νοητός*) и истину, которая неизменно пребывает со вечною сущему, «очевидными для душ, пребывающих в становлении»⁶.

С точки зрения платонизма в этой реальности становления ум человека не готов к восприятию истинного знания, и для его подготовки необходимы последовательные ступени созерцательного восхождения, для че-

¹ См.: Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: «Республика», 1993. – С. 345-361.

² См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: «Мысль», 1993. – С. 696.

³ Прокл. Платоновская теология. – СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. – С. 7.

⁴ Там же. – С. 547.

⁵ Там же. – С. 7.

⁶ Там же.

го, собственно и предназначена философия. Философия Платона выстраивает себя в виде лестницы восхождения, как анагогический дискурс, когда на каждой ступени открывается определенное знание, и только если это знание пускает «благие корни» в душе, та может перейти на следующий уровень.

Здесь со всей ясностью перед нами предстает значимость духовной топологии, в которую мы предварительно уже помещаем себя еще до начала всякой философской интерпретации. Если для Платона и Прокла этот предварительный онто-топологический порядок духовной реальности необходимо включает в себя соотнесение своего места в мире с наличием (и причем реальным наличием) в бытии четырех высших родов, то, к примеру, для Гегеля или Целлера такого соотнесения не существует, ибо трудно предположить убежденность Гегеля в реальном существовании богов, демонов, героев и чистых душ платонизма. Онто-топология Гегеля иная, и в соответствии с ней он и строит свое понимание Платона. С некоторыми оговорками это можно отнести и к М. Хайдеггеру, демонстрирующему «свое понимание» Платона в работе «Учение Платона об истине». Что уж говорить о различного рода позитивистах, вообще отрицающих само наличие какой-либо онто-топологии... Отсюда – разрыв в традиции интерпретации и столь популярная и поныне проблема герменевтики платоновских текстов.

Еще такой проницательный ум как Гегель в своих «Лекциях по истории философии» отмечал, что изложение платоновской философии по его произведениям, «в которых она дана не в систематической форме, затрудняется не столько благодаря им самим, сколько благодаря тому, что в разные эпохи эту философию понимали по-разному, и в особенности, благодаря тому, что ее в новейшее время часто щупали грубыми руками, и гру-

бые умы вносили в нее свои грубые представления»¹. Гегель отмечает целостность платоновской мысли, одобряет то, что она полностью стоит на точке зрения идеи. Однако он считает способ развития мысли у Платона далеким от систематичности, объясняя это тем, что «философская культура Платона, равно как и общая культура его времени, еще не созрела до подлинно научных творений»². Подлинно научный дух Гегель находит только у Аристотеля. Подытоживая свое рассмотрение философии, Гегель замечает, что она излагается в случайной форме диалога, что глубочайшие истины обнаруживаются в ней случайно, подобно нахождению драгоценного камня в пустыне, и что «в диалогах этой философии отсутствует систематическая связь»³. Отсюда постоянные попытки найти эту связь на всем протяжении XIX и начала XX веков, ни одна из которых не привела к какому-либо серьезному результату, ни у Гегеля, ни у Целлера, ни у Мунка, ни у Соловьева.

Что удивительно, так это то, что ни один из вышеназванных мыслителей не обратился за разъяснением к внутренней традиции самого платонизма, которой были прекрасно известны и порядок диалогов, и способы их интерпретации, как, впрочем, и осмысление всего платоновского замысла в целом. А между тем в школе платоников сложилась незыблемая традиция изучения полного курса платоновской философии в двенадцати диалогах Платона. Они изучались последовательно в таком порядке: «Алкивиад I», «Горгий», «Федон», «Кратил», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Федр», «Пир», «Филеб», «Тимей», «Парменид»⁴. Остальные произведе-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. – СПб.: «Наука», 2001. – С. 122.

² Там же. – С. 129.

³ Там же. – С. 209.

⁴ См.: Лукомский Л.Ю. Прокл Диадок и главный труд его жизни – «Платоновская теология» // Прокл. Платоновская теология. – С. 515.

ния Платона кроме вышеназванных двенадцати, и в том числе такие обширные как «Государство» или «Законы», изучались лишь в качестве дополнительного вспомогательного материала.

Платоническая традиция достигла небывалой герменевтической изощренности в истолковании текстов своего основоположника, примером чего могут служить комментарии Ямвлиха или Прокла, причем герменевтическая компетентность зависела от степени владения диалектическим методом. Подобная герменевтическая диалектика является искусным использованием четырех методов постижения смысла: диаретики (исследующей выходы сущих за свои пределы), аналитики (исследующей возвращение к истокам), ористики (рассматривающей предметы, покоящиеся в себе) и аподиктики (имеющей дело с причинной зависимостью)¹. И искусство понимания платоновского текста означает также понимание того, где, как и когда Платон говорит диаретически, аналитически, ористически или аподиктически, что, опять-таки, подразумевает некие сквозные линии смысла, проходящие через произведения Платона.

Уже упомянутая нами способность души к интеллектуальному созерцанию, к возвышающему ум до истины бытия росту предполагает соответствие тому, что Лосев называет «разноиерархической» структурой бытия. Действительно, анагогическое познание возможно только тогда, равно как и философия в платоновском или аристотелевском понимании, когда сущее имеет иерархическую и разнородную структуру. Если мы, подобно Декарту или Хайдеггеру, будем считать сущее *однородным* в структурно-иерархическом плане, то есть в плане безразличия к ступеням познания высших и низших его родов сущего, то интеллектуальное познание не будет испытывать никакой потребности в восхождении к пониманию высших уровней сущего, и все онтологическое богатство сущего, примером

¹ Прокл. Платоновская теология. – С. 553.

которого может служить понимание сущего в диалектике или метафизике, *ориентированных на свои античные образцы*, будет *редуцироваться* либо к очевидности самоуверяющего мышления у Декарта, либо к очевидности *присутствия* в до-интеллектуальном непосредственном бытии у Хайдеггера. И в том, и в другом случае перед нами онтологический редукционизм как синоним *онтологического нигилизма по отношению к сущему*, и все различие между рационализмом Декарта и анти-рационализмом Хайдеггера здесь мало что меняет.

Онтологический редукционизм преодолевается только тогда, когда мы смотрим на сущее с точки зрения онтологического целого. При этом и само сущее должно пониматься как структурно-иерархическое единство, взаимосвязь разных сторон и уровней которого раскрывается в восходящем и возводящем нас к истине бытия аналогическом познании. Опыт подобного взгляда на бытие и познание известен не только диалектике и метафизике прошлого, но и современному мышлению. И это значит, что онтологический нигилизм может и должен быть преодолен.

Заключение

Под влиянием философий Ницше и Хайдеггера онто-исторический подход стал ведущим направлением исследования онтологического нигилизма в европейской философии. Его в той или иной степени придерживаются практически все известные исследователи за исключением, пожалуй, Конора Каннингема и представителей онто-эпистемологического направления (К. Карр, Й. Гудсблом, С. Роузен, Э. Кун и т.д.). В ходе нашего исследования мы выявили основные черты онто-исторического метода. Это относится как к установлению различия между явлением и сущностью, восходящего к различию *Historie* и *Geschichte*, так и к онто-историческому способу *конструирования* сущности онтологического нигилизма посредством выделения прогрессивно развивающихся этапов нигилистического перетолкования смысла бытия.

Однако онто-историческая методология бессильна выявить подлинную сущность онтологического нигилизма. Этот вывод делается нами на основании того, что, отражая становление нигилизма как явления и предполагая наличие у него исторически становящейся сущности в смысле *Geschichte*, онто-историзм не рассматривает нигилизм в онтологической сфере как сущностно-внеисторическую позицию по отношению к сущему и его познанию. Результатом подобного «растворения» сущности в историзме является констатация Ницше, Хайдеггером, Бодрийяром и Ваттимо принципиальной непреодолимости онтологического нигилизма, поскольку любые средства и способы его преодоления оказываются заранее вписан-

ными в онто-историческую логику, предусматривающую лишь углубление нигилизма и говорящую о возможностях его сущностного (опять же исторического) мышления, но не о том, *каким образом* его можно преодолеть. Как следствие, онто-историзм неизбежно сам оказывается формой онтологического нигилизма.

Проводимое Гиллеспи различие между *potentia ordinata* и *potentia absoluta*, связывая нигилизм с гипертрофированием субъективно-волевого начала в онтологической теории Нового времени и современности никак, на наш взгляд, не отражает деструкцию самого понятия сущего как основу для нигилистического теоретизирования. Эта деструкция сущего во всей полноте проявляется в хайдеггеровской философии. Фундаментально-онтологический проект «Бытия и времени» строится на онтологическом различии бытия и сущего, знаменующем собой разрыв хайдеггеровской мысли со всей предшествующей онтологической традицией. Знаменитый вопрос Хайдеггера «Почему существует сущее, а не, наоборот, ничто?» задается из нигилистического по отношению к сущему измерения мысли, поскольку вне этого измерения, в пространстве классической онтологической теории вопрошание направлено не на бытийное ничто, но на то, *что* такое сущее и *как* оно устроено. Хайдеггеровская критика нигилизма как образа мыслей, целиком сосредоточенного на сущем и не внимающего «голосу бытия», остающемуся вне поля зрения метафизики, также исходит из вышеупомянутого различия между бытием и сущим. Причем подобная критика имплицитно предполагает, что сущее как онтический феномен не составляет собственно даже проблемы для онтологического мышления, занятого продумыванием ничтожности бытия. В данной работе мы, опираясь на тексты классической традиции, попытались продемонстрировать, что дело обстоит здесь с точностью до наоборот. Хайдеггеровский проект преодоления метафизики, равно как и все прочие подобные проекты преодоления эйдетически-определенного мышления о сущем и его причинах, за-

кономерно обернулся онтологическим нигилизмом. С особой силой этот нигилизм проявился в новой онтологии события (Ereignis), которая, по мысли позднего Хайдеггера, должна была погрузить онтологическое мышление в состояние бытийно-исторического осуществления, но результатом которой оказалось перечеркнутое понятие бытия и попытка отказа от всего категориального наследия онтологической мысли прошлого.

Хайдеггеровская онтология события (Ereignis), в которой бытие оказалось пребывающим лишь под знаком вычеркивания, оказала значительное влияние на трансформацию понимания бытия в онтологических построениях философии постмодерна, с их акцентом на «событийности», и деконструкции, настаивающей на уникальном и обособленном характере каждого герменевтического акта. Нигилистический характер этого влияния, равно как и подобной трансформации очевиден исходя из характера и способа истолкования сущего в данных направлениях мысли. Что касается аргументов против подобного понимания событийности в онтологическом теоретизировании, то они детально были обоснованы еще Гуссерлем в его критике психологизма и историцизма в самом начале XX века. Фактически введение в онтологическую теорию категории события означало попытку *инфинитизации* и *релятивизации* онтологического мышления, поскольку событие всегда *уникально* и не поддается теоретическому, а значит *обобщающему* концептуализированию. Событие разрушает пространство традиционной онтологической теории, понимаемой как *contemplatio*, то есть как области определенного и дифференцированного эйдетического созерцания сущего.

Бытийно-историческая событийность «послания бытия», понимаемого через хайдеггеровское понятие судьбоносности «Geschick», лежит в основе развиваемой Джанни Ваттимо концепции «онтологии актуальности» и его концептуализации нигилизма. Согласно Ваттимо, онтологический нигилизм не просто далек от своего завершения, но составляет «единст-

венный шанс» для современного онтологического мышления, где вектор движения может идти лишь от несовершенного к совершенному нигилизму. Естественно, что с такой позицией Ваттимо мы согласиться не можем, но она является, на наш взгляд, весьма показательным *следствием* из той *деструкции сущего*, которая с наибольшей последовательностью была осуществлена Хайдеггером в рамках его проекта «преодоления» метафизики и нигилизма.

Корни нигилистической реинтерпретации ключевых понятий классической онтологической мысли античности восходят не к онтологическому субъективизму картезианской философии в Новое время, как это полагал Хайдеггера, и не к Копернику, Галилею и эпохе Возрождения, как это полагали Гуссерль и Лосев, но к средневековым спорам об интерпретации платоновского и аристотелевского наследия. Фактически в этом пункте мы солидаризируемся с выводами, к которым пришел Майкл Аллен Гиллеспи, считавший, что европейский нигилизм является результатом кризиса средневекового реализма, результатом чего стал «номиналистический поворот» всей европейской философии, отдаленным эхом которого является гносеологизм эмпиризма и рационализма и позитивистские воззрения на метафизику.

Мы, однако, полагаем, что было бы неверно говорить об исключительной роли только одной номиналистической деструкции реализма в становлении нигилизма как онтологического феномена. Одновременно с расцветом номинализма в Европе возникает восходящая к Экхарту мистическая теология «божественного Ничто», делающая именно Ничто *основным объектом* познания. Эту теологию «божественного Ничто» не следует смешивать с мистическим богословием Дионисия Ареопагита или средневековым *via negativa* в схоластическом дискурсе средневековой теологии, где утвердительный (катафатический) и отрицательный (апофатический) способы богопознания взаимно дополняли друг друга, а основным объек-

том познания было именно сущее, а не ничто. Влияние этой зародившейся в Германии традиции апофатического мистицизма испытают на себе и Гегель, и Хайдеггер, в системах мышления которых ничто будет находиться в привилегированной позиции, выявляя у Гегеля способность сущего к дальнейшему отрицательно-диалектическому развитию, а у Хайдеггера – онтологическое отличие бытия от сущего.

Согласно Конору Каннингему, сущность онтологического нигилизма заключается в позиции, пытающейся представить *ничто как нечто*, то есть как сущее, бытие. Серии подобных попыток, наблюдаемых им в традиции европейского философствования от Плотина до Гегеля, Хайдеггера и Деррида, служат, по мнению Каннингема, лишь иллюстрацией этого базового принципа нигилизма. С нашей точки зрения, дело обстоит как раз наоборот. Онтологическая сущность нигилизма очерчивается позицией, пытающейся представить сущее, *нечто как ничто*, результатом чего оказывается аннигилирование, то есть сведение к ничто бытия как структурно-топологического феномена, нивелирование или редуцирование иерархической структуры сущего сначала к однородности, а затем к ничто и, соответственно, отрицание самой возможности его аналогического познания. Сведение сущего к однородности, а затем и к безразличной ничтожности способствовало переносу центра внимания на область бытия субъекта, результатом чего оказалась, с одной стороны, субъективизация онтологических категорий, а с другой, вследствие отрыва субъекта от сущего, обнаружением отсутствия *сущего*, вызвавшее к жизни своеобразную онтологию отсутствия.

Именно деструкция сущего, онтологический редукционизм и отрицание аналогического характера познания лежали в основе нигилистического перетолкования платоновской и аристотелевской традиций онтологического исследования.

Средством адекватного анализа сущности онтологического нигилизма, равно как и средством его преодоления, с нашей точки зрения, может служить эйдетически-конструктивная диалектика части и целого, открывающая перспективы исследования сущего и способов его познания в свободном от нигилистического редукционизма измерении онтологического мышления.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 7-107.
2. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М., СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
3. Адо П. Плотин, или простота взгляда. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 141 с.
4. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.; СПб.: Изд-во «Степной Ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
5. Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
6. Адорно Т.В. Эстетическая теория. – М.: Республика, 2001. – 527 с.
7. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1976. – 550 с.
8. Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. – СПб., М.: «Симпозиум», 2000. – 443 с.
9. Бадью А. Делез. Шум бытия. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера», 2004. – 184 с.
10. Бадью А. Манифест философии. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
11. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
12. Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб.: Мифрил, 1997. – 336 с.

13. Белов В.Н. Идея христианской философии // Философия в поисках и спорах. Петербургские сюжеты / Под ред. Б.В. Маркова и Ю.М. Шилкова. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – С. 85-99.
14. Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. – СПб.: «Симпозиум», 2004. – 480 с.
15. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. – М.: «Аграф», 2002. – 288 с.
16. Биbihин В.В. Узнай себя. – СПб.: Наука, 1988. – 577 с.
17. Биbihин В. На подступах к Ницше // Ницше и современная западная мысль: Сб. статей. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. – С. 290-229.
18. Биbihин В. Ницше в поле европейской мысли // Ницше и современная западная мысль: Сб. статей. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. – С. 330-345.
19. Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. – 2000, № 4. – С. 134-159.
20. Бланшо М. Внутренний опыт // Ступени. – СПб., 1994. №2(9). – С. 141-146.
21. Бланшо М. Литература и право на смерть // Новое литературное обозрение. – №7. – С. 71-101.
22. Бланшо М. Неопишваемое сообщество. – М.: Московский философский фонд, 1998. – 80 с.
23. Бланшо М. Ожидание забвения. – СПб: Амфора, 2000. – 175 с.
24. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография эроса. – СПб: Мифрил, 1994. – С. 63-77.
25. Бланшо М. Последнее слово // Locus Solus. – СПб: Амфора, 2000. – С. 111-127.
26. Бланшо М. Последний человек. – М.: Азбука – Терра, 1997. – 304 с.

- 27.Бланшо М. При смерти // Иностранная литература. – 1993. №10. – С. 169-205.
- 28.Бланшо М. Пространство литературы. – М.: «Логос», 2002. – 288 с.
- 29.Бланшо М. Что же такое критика? // Независимая газета. – 1992. 25 ноября. – С. 7.
- 30.Бланшо М. Язык будней // Искусство кино. – 1995. №10. – С. 150-157.
- 31.Бодрийяр Ж. Злой демон образов // Искусство кино. – М., 1992. № 10. – С. 64-70.
- 32.Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: «Владимир Даль», 2000. – 206 с.
- 33.Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 96 с.
- 34.Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. – М.: Библион–Русская книга, 2003. – 272 с.
- 35.Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
- 36.Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
- 37.Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. – 258 с.
- 38.Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: «Добросвет», 2000. – 387 с.
- 39.Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 1995. – 172 с.
- 40.Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – 319 с.
- 41.Борисов Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск: Издательство «Водолей», 1998. – С. 345-375.
- 42.Борисов Е.В. Негативность понимания Другого в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Понимание и существование: Сборник

- докладов международного научного семинара / Отв. ред. Т.В. Щитцова. – Минск: Пропилеи, 2000. – С. 21-27.
- 43.Бозэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – 416 с.
- 44.«Бытие и время» Мартина Хайдеггера в философии XX века. Материалы обсуждения. Выступили: А.В. Ахутин, В.И. Молчанов, Т.В. Васильева // Вопросы философии. – 1998. № 1. – С. 110-121.
- 45.Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. – СПб.: «Владимир Даль», 2006. – 332 с.
- 46.Визгин В. Эстетический материализм Ж. Деррида // Философские науки. – 2003. № 10. – С. 65-70.
- 47.Вирус прозрачности. Беседа с Жаном Бодрийяром // Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002. – С. 61-80.
- 48.Возиллов В.В. Нигилизм в идеологии и практике радикальной интеллигенции 60-х годов XIX в. – Вестник Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. Серия «Исторические науки»: «Волжский рубеж». – 1999. №.3 – С. 3-7.
- 49.Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
- 50.Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
- 51.Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. – Мн.: Пропилеи, 2005. – 240 с.
- 52.Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. Философско-литературный журнал. – М., 1991. №2. – С. 56-68.
- 53.Гадамер Х.-Г. Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция. / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. – СПб.: Изд-во Б.С.К., 1999. – С. 243-254.

54. Гадамер Х.-Г. Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция. / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. – СПб.: Изд-во Б.С.К., 1999. – С. 202-242.
55. Гараджа А.В. Вавилонское столпотворение // Ad Marginem'93: Ежегодник. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 384-393.
56. Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х годов). – М.: ИНИОН, 1989. – 50 с.
57. Геворкян А.Р. Леонтьев и Ницше // Философские науки. – 2005. № 5. – С. 67-77.
58. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. – СПб.: «Наука», 2001. – 350 с.
59. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. – СПб.: «Наука», 2001. – 423 с.
60. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: «Наука», 2002. – 799 с.
61. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: «Наука», 1999. – 444 с.
62. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – 452 с.
63. Глюксман А. Достоевский на Манхэттене. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 224 с.
64. Горохов П.А. Проблема оснований правового нигилизма: гносеологический аспект. Автореф. дис... канд. филос. наук. – Оренбург, 1998. – 18 с.
65. Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Мн.: ЕГУ, 2001. – С. 45-54.
66. Грякалов А.А. Письмо и событие. Эстетическая топография современности. – СПб.: Наука, 2004. – 485 с.

- 67.Грякалов А.А. Структурализм в эстетике: критический анализ. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1989. – 176 с.
- 68.Грякалов А.А., Дорохов Ю.Ю. От структурализма к деконструкции // Русская литература. – 1990. № 1. – С. 236-249.
- 69.Гуляихин В.Н. Правовой нигилизм в России. – Волгоград: «Перемена», 2005. – 280 с.
- 70.Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), как избежать разговора: денегации. – Минск: Экономпресс, 2001. – 320 с.
- 71.Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск: «Водолей», 1999. – 158 с.
- 72.Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: «Владимир Даль», 2004. – 400 с.
- 73.Гуссерль Э. Начало геометрии / Введение Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 1996. – 267 с.
- 74.Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. – М.: «Молодая гвардия», 1989. – 317 с.
- 75.Данилевский Р.Ю. «Нигилизм» (к истории слова после Тургенева) // И.С. Тургенев: Вопросы биографии и творчества. – Л.: Наука, 1990. – С. 150-156.
- 76.Данто А. Ницше как философ. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 280 с.
- 77.Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
- 78.Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – 633 с.
- 79.Делез Ж. Логика смысла. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
- 80.Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
- 81.Делез Ж. Ницше. – СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. – 186 с.
- 82.Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Марсель Пруст и знаки. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 133-174.

83. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
84. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
85. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: «Институт экспериментальной социологии»; СПб.: «Алетейя», 1998. – 288 с.
86. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. – М.: Ad Marginem, 1996. – С. 9-209.
87. Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен // Комментарии. – 1997, № 11.
88. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: «Алетейя», 1999. – 208 с.
89. Деррида Ж. Два слова для Джойса // Ad Marginem'93. Ежегодник. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 354-383.
90. Деррида Ж. Диссеминация. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 608 с.
91. Деррида Ж. Золы угасшй прах // Искусство кино. – 1992. № 8. – С. 80-93.
92. Деррида Ж. Маркс & Сыновья. М.: «Логос-альтера», «Ессеното», 2006. – 104 с.
93. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 133-175.
94. Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
95. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Мн.: Современный литератор, 1999. – 832 с.
96. Деррида Ж. Отобиографии // Ad Marginem'93. Ежегодник. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 174-183.
97. Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – 495 с.

98. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. № 4. – С. 53-57.
99. Деррида Ж. Позиции. – Киев: «Д.Л.», 1996. – 192 с.
100. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. – М.: Logos-altera, издательство «Ессе homo» 2006. – 256 с.
101. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. – 1991, № 2. – С. 116-142; № 3 – С. 114-129.
102. Деррида Ж. Эссе об имени. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейа, 1998. – 192 с.
103. Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347-274 гг. до н.э.). – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 281 с.
104. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. – Л.: Наука, 1984. – 463 с.
105. Дрейфус Х. Хайдеггер о взаимосвязи нигилизма, искусства, техники и политики // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 508-540.
106. Дронов А.В. Философия постмодерна: развитие трансцендентального мотива. – Саратов: Изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права, 2007. – 172 с.
107. Дуплинская Ю.М. Мифологическое априори и семантика возможных онтологий. – Саратов: Сарат. гос. техн. ун-т, 2003. – 164 с.
108. Дьяков А.В. Проблема субъекта в постструктурализме: Онтологический аспект. – М.: Изд-во МГСУ «Союз», 2005. – 600 с.
109. Жак Деррида в Москве: деконструкция одного путешествия. – М.: РИК «Культура», 1993. – 208 с.
110. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – 678 с.

111. Зандкаулен Б. Концепция веры Якоби: между философией и религией. Об устранении общепринятых недоразумений // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – С. 226-241.
112. Зенкин С.Н. Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – С. 5-41.
113. Иванова Н.Н. Бытие как история: онтологическое открытие // Метафизические исследования. Вып. 2. – СПб.: СПГУ, 1997. – С. 35-46.
114. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб.: Наука, 1994. – 542 с.
115. Ильин И.П. Английский постструктурализм и традиция социального историзма // Диапазон. – 1992. № 2. – С. 32-38.
116. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 1998. – 256 с.
117. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
118. Ильин И.П. Теория знака Ж. Дерриды и ее воздействие на современную критику США и Западной Европы // Семиотика. Коммуникация. Стилль. – М.: ИНИОН, 1983. – С. 108-125.
119. Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля. – СПб.: «Владимир Даль», 2006. – 320 с.
120. Камминг Р.Д. Феноменология и деконструкция // Контексты современности: Хрестоматия. Ч. 2. – Казань, 1998. – С. 139-143.
121. Кампер Д. Государство в голове, неистовство сердца. Замечания Эрнста Юнгера к «постистории» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 121-135.

122. Кампиц П. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика // Вопросы философии. – 1998. №5. – С. 49-55.
123. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
124. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
125. Караманов Ю.М. Метаморфозы нигилизма: о «новых философах» и «новых правых». – М.: Политиздат, 1986. – 160 с.
126. Клецова С.Я. Ф.М. Достоевский о сущности нигилизма и возможностях его преодоления. – Алчевск: Донбасс. горн.-металл. ин-т, 1994. Реф. деп. в ИНИОН РАН № 51Р-95 от 29.01.95.
127. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб.: «Наука», 2003. – 792 с.
128. Колычев П.М. Релятивная онтология. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 227 с.
129. Конев В.А., Лехциер В.Л. Знак: игра и сущность: Самарские семинары. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. – 184 с.
130. Коплстон Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. – Долгопрудный: Вестком, 1999. – 276 с.
131. Кралечкин Д.Ю. Две или три вещи, которые я знаю о симулякрах // Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. – М.: Библион – Русская книга, 2004. – С. 268-288.
132. Круглый стол. Философия М. Хайдеггера. Участники: В. Бибихин, В. Подорога, В. Молчанов, В. Малахов и др. // Логос. Философско-литературный журнал. – М., 1991. № 2. – С. 69-108.
133. Кутасова И.М. Альбер Камю: нигилист против нигилизма // Вопросы философии. – 1975. №7. – С. 96-108.
134. Кучевский В.Б. Философия нигилизма Ф. Ницше. – М.: Б.и., 1996. – 166 с.

135. Кьера Э. Они писали на глине. – М., Наука, 1984. – 136 с.
136. Лакан Ж. «Стадия зеркала» и другие тексты. – Париж: Издательство EOLIA, 1992. – 61 с.
137. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Издательство «Гнозис», 1995. – 192 с.
138. Лапицкий В. Подобное подобным // Бланшо М. Ожидание забвения. – СПб.: Амфора, 2000. – С. 169-174.
139. Лапицкий В. Последний писатель // Бланшо М. Последний человек. – СПб.: Азбука, Терра, 1997. – С. 287-302.
140. Лармин О.В. Ницше и европейский нигилизм // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – 2003. № 6. – С. 82-97.
141. Левинас Э. Бог, смерть и время // Метафизические исследования. Вып. 10. Религия. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 230-242.
142. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечность. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
143. Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
144. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: «Институт экспериментальной социологии», Москва: Издательство «Алетейя», 1998. – 160 с.
145. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: «Мысль», 1993. – 958 с.
146. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 656 с.
147. Лосев А.Ф. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. – СПб.: «Алетейя», 1997. – 616 с.
148. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 832 с.

149. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: «Мысль», 1993. – 959 с.
150. Лосев А.Ф. Словарь античной философии: (Избранные статьи). – М.: «Мир идей», 1995. – 232 с.
151. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
152. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
153. Лукомский Л.Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни – «Платоновская теология» // Прокл. Платоновская теология. – СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. – С. 509-527.
154. Макаров В.В. Отношение спекулятивной философии Гегеля к принципу непосредственного знания // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – С. 166-171.
155. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
156. Мамардашвили М.К. Нигилизм и национальный вопрос // Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – С. 315-319.
157. Ман П. де. Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 368 с.
158. Ман П. де. Слепота и прозрение. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2002. – 256 с.
159. Марков Б.В. Герменевтика *Dasein* и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция. / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. – СПб.: Изд-во Б.С.К., 1999. – С. 10-33.
160. Марков Б.В. Знаки бытия. – СПб.: Наука, 2001. – 566 с.

161. Марков Б.В. Между индивидуальностью и субъективностью // Рено А. Эра индивида К истории субъективности. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – С. 409-474.
162. Марков Б.В. После оргии // Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – С. 5-64.
163. Марков Б.В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. – СПб.: «Владимир Даль», 2006. – С. 573-599.
164. Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: «Владимир Даль», 2005. – 788 с.
165. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка (1920-1963). – М.: Ad Marginem, 2001. – 416 с.
166. Матузов Н.И. Правовой нигилизм и правовой идеализм как две стороны «одной медали» // Правоведение. – 1994. № 2. – С. 14-21.
167. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. – Мн.: Логвинов, 2006. – 400 с.
168. Мильдон В. Единица – вздор, единица – ноль: Тургенев и Ницше – образы нигилизма // Октябрь. – 2002. № 11. – С. 160-171.
169. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. – Минск: изд-во «Университетское», 1984. – 191 с.
170. Михайлов А.В. Из истории «нигилизма» // Михайлов А.В. Обратный перевод. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 537-623.
171. Найман Е.А. «Сцена письма» и «метаморфоза истины»: Ж. Деррида – Ж. Делез // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство «Водолей», 1998. – С. 205-217.
172. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. – Мн. Логвинов, 2004. – 272 с.
173. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 91-102.

174. Нанси Ж.-Л. Рождение в присутствие // Комментарии. – 1996. № 9. – С.206-210.
175. Нарский И.С. О понятиях «ничто» и «нигилизм» в философии экзистенциализма // Современный экзистенциализм: (Критические очерки). Под ред. Т.И. Ойзермана. – М.: «Мысль», 1966. – С. 108-124.
176. Невважай И.Д. Пустотность бытия // Современная онтология II: Материалы международной научной конференции «Бытие как центральная проблема онтологии» (25-29 июня 2007 г., Санкт-Петербург, Россия). – СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. госуд. ун-та, 2007. – С. 54-63.
177. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
178. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. Т. 12: Черновики и наброски 1885-1887 гг. – М.: Культурная революция, 2005. – 560 с.
179. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – 829 с.
180. Ничто и порядок. Самарские семинары по французской философии: Коллективная монография. – Самара: Универс-групп, 2004. – 312 с.
181. Новиков А.И. Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики. – Л.: Лениздат, 1972. – 295 с.
182. Перов Ю.В. Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования. Вып. 2. – СПб.: СПбГУ, 1997. – С. 186-214.
183. Пигалев А.И. Философский нигилизм и кризис культуры. – Саратов, Изд-во Саратов. ун-та, 1991. – 150 с.
184. Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. – М.: «Мысль», 1968. – 623 с.
185. Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – 611 с.

186. Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. – М.: Мысль, 1971. – 687 с.
187. Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 2. – М.: «Мысль», 1972. – 678 с.
188. Предельный Батай: Сб. статей. – СПб.: Изд-во С.-Петербур.ун-та, 2006. – 298 с.
189. Прокл. Платоновская теология. – СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. – 624 с.
190. Ратцигер Й. (Бенедикт XVI) Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с.
191. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 474 с.
192. Реутин М.Ю. Предисловие переводчика // Майстер Экхарт. Об отрешенности. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 5-10.
193. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – 270 с.
194. Савчук В.В. Время нигилизма // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 163-220.
195. Самарская Е.А. Жан Бодрийяр и его вселенная знаков // Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – С. 251-264.
196. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2002. – 640 с.
197. Селиванов И.И. Феномен философского нигилизма в культуре конца XIX – начала XX веков. Дис. ... канд. филос. наук. – Курск, 2004. – 157 с.

198. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. – Кемерово: Кемеровское книжное издательство, 1986. – 270 с.
199. Серль Дж. Перевернутое слово // Вопросы философии. – 1992. №4. – С. 58-69.
200. Силичев Д.А. Ж. Деррида: деконструкция или философия в стиле постмодерн // Философские науки. – 1992. № 3. – С. 103-117.
201. Силуянова И.В. Нигилизм в современной немецкой буржуазной философии (Ф. Ницше и М. Хайдеггер). Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М.: Изд-во Мос. ун-та, 1979. – 16 с.
202. Соколов Б.Г. Маргинальный дискурс Деррида. – СПб.: СПГУ, 1996. – 121 с.
203. Соколов Б.Г. «Поверхность» смысла (сдвиг понятия «смысл» в XX веке) // Современная философия Запада и Востока на пороге XXI века. – СПб, 1994.
204. Соколов Б.Г. Современная размерность истории: исторический топос со-бытия // Метафизические исследования. Вып. 2. – СПб.: СПГУ, 1997. – С. 71-91.
205. Соловьев Э.Ю. Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квинтэссенция: философский альманах. – М.: Политиздат, 1990. – С. 162-235.
206. Солодухо Н.М. Основные принципы «Философии небытия» // Парадигма: Очерки философии и теории культуры. Вып. 6: Материалы международной научной конференции «Онтология в XXI веке: проблемы и перспективы», 26-29 июня 2006 г., Санкт-Петербург, Россия. – СПб.: изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 77-89.
207. Солодухо Н.М. Проблема отношения онтологии и метафизики // Современная онтология II: Материалы международной научной конференции «Бытие как центральная проблема онтологии» (25-29

- июня 2007 г., Санкт-Петербург, Россия). – СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. госуд. ун-та, 2007. – С. 14-22.
208. Солодухо Н.М. Философия небытия. – Казань: Изд-во Казн. гос. техн. ун-та, 2002. – 146 с.
209. Субботин М.М. Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму «грамматологии» Ж. Деррида // Вопросы философии. – 1993. № 3. – С. 36-45.
210. Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 222 с.
211. Таинственное богословие Дионисия Ареопагита. Послание к Тимофею // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. – СПб.: «Алетейя», 1997. – С. 458-463.
212. Тетюев Л.И., Кузнецова Т.Г. Язык, смысл и его деконструкция в современной французской философии // Философия, культура и современность. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2002. – С. 109-120.
213. Тимофеев А.И. Учение о человеке в философии Гегеля. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 203 с.
214. Тирген П. К проблеме нигилизма в романе И.С. Тургенева «Отцы и дети» // Русская литература. – 1993. № 1. – С. 37-47.
215. Тульчинский Г.Н. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. – 1999. № 10. – С. 35-53.
216. Туманов В.А. Правовой нигилизм в историко-идеологическом ракурсе // Государство и право. – 1993. № 8. – С. 52-58.
217. Тургенев И.С. Сочинения в двенадцати томах. Т. 7. – М.: «Наука», 1981. – 560 с.

218. Фечер И. Фридрих Ницше и «Диалектика Просвещения» // Ницше и современная западная мысль: Сб. статей. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. – С. 184-215.
219. Фигаль Г. Метафизический характер модерна // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 137-162.
220. Филиппов Л.И. Грамматология Ж. Деррида // Вопросы философии. – 1978. № 1. – С. 157-164.
221. Философия без основания. Беседа с Ричардом Рорти // Логос. – 1996. № 8. – С. 132-154.
222. Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – 253 с.
223. Фокин С.Л. Батай и Бланшо: собеседники Бытия // Ступени. – СПб., 1994. № 2(9). – С. 146-152.
224. Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 320 с.
225. Франк С.Л. Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. – М.: Издательство «Правда», 1991. – С. 167-199.
226. Фрейберга Э.Г. «Письмо» и онтология в воззрениях Ж. Деррида // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988. – С. 268-281.
227. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1991. – 296 с.
228. Фрейд З. Толкование сновидений. – СПб.: Алетейя, 1997. – 663 с.

229. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Ницше и современная западная мысль: Сб. статей. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. – С. 532-559.
230. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
231. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: «Высшая религиозно-философская школа», 1997. – 302 с.
232. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
233. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Издательство «Русское феноменологическое общество», 1997. – 176 с.
234. Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию // Логос. – М., 1994. № 6. – С. 311-314.
235. Хайдеггер М. Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер; [сост. О.В. Селин]. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – 304 с.
236. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 604 с.
237. Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 456 с.
238. Хайдеггер М. О «Линии» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 65-120.
239. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 448 с.
240. Хайдеггер М. Положение об основании. – СПб.: Алетея, 2000. – 289 с.
241. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.
242. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Изд-во «Гнозис», 1993. – 464 с.

243. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
244. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. – СПб.: Академический Проект, 2003. – 320 с.
245. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Издательство «Гнозис», 1993. – С. 168-217.
246. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары [О Daseinanalytik'e] // Логос. Философско-литературный журнал. – М., 1992. № 3. – С. 82-97.
247. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 320 с.
248. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. – М.: Ad Marginem, 2001. – 415 с.
249. Херрманн Фр.-В. фон «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 62-80.
250. Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Томск: Водолей, 1997. – 96 с.
251. Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия // Богословские труды. Сб. 33. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1997. – С. 233-245.
252. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. – 137 с.
253. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. № 9. – С. 13-26.
254. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

255. Худякова Г.П. Мировоззренческий рационализм и мировоззренческий нигилизм: пути их преодоления. – Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. нефтегаз. ун-та, 1999. – 68 с.
256. Чередниченко Л.В. Проблема нигилизма в русской литературе начала 70-х годов XIX века (Н.С. Лесков «На ножах», Ф.М. Достоевский «Бесы»). Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1996. – 24 с.
257. Черняков А.Г. В поисках утраченного субъекта // Метафизические исследования. – Т. 6 (1998). – С. 11-38.
258. Черняков А.Г. Онтологическая дифференция и темпоральность // Вопросы философии. – 1997. № 6. – С. 136-151.
259. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
260. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения с 2 т.: Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
261. Шеффер Р. Этико-теологический ответ Фихте на адресованный ему упрек в атеизме и пантеизме // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – С. 199-212.
262. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1 – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1993. – 592 с.
263. Штегмайер В. Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении // Герменевтика и деконструкция. / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. – СПб.: Изд-во Б.С.К., 1999. – С. 4-9.
264. Штегмайер В. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс // Герменевтика и деконструкция. / Под ред.

- Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. – СПб.: Изд-во Б.С.К., 1999. – С. 68-91.
265. Штегмайер В. Хайдеггер: столкновение с Ницше // *Nomo esperans*. Международный научно-теоретический журнал. – СПб. – Тбилиси – Батуми: Изд-во СПбГУ, 2005. № 1. – С. 143-148.
266. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: Петрополис, 1998. – 432 с.
267. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. – СПб.: «Азбука-классика», 2004. – 288 с.
268. Юнгер Э. Через линию // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 7-64.
269. Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. – СПб.: Алетейя, 2000. – 319 с.
270. Ямвлих. О Пифагоровой жизни. – М.: «Алетейя», 2002. – 192 с.
271. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 480 с.
272. Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. – СПб.: «Владимир Даль», 2004. – 628 с.
273. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
274. *After philosophy: End of transformation?* – Cambridge & London: MIT Press, 1987. – 488 p.
275. Ansell-Pearson K. *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – P. 263.
276. Ansell-Pearson K. *Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism* // *Nietzsche-Studien*. Bd. 16. – Berlin: de Gruyter, 1987. – P. 310-339.

277. Atkins G.D. The sign as a Structure of Difference: Derridean Deconstruction and some of its implications // Semiotic themes. – Lawrence: University of Kansas Publications, 1981. – P. 133-147.
278. Atterton P. Levinas and the language of peace: A response to Derrida // Philosophy today. – Celina, 1992. – Vol. 36, № 1. – P. 59-70.
279. Baudrillard J. Cool memories. – P.: Galilée, 1987. – 290 p.
280. Baudrillard J. L'autre par lui-même. Habilitation. – P.: Galilée, 1987. – 90 p.
281. Baudrillard J. La société de consommation. – P.: Dënoël, 1991 (1970). – 318 p.
282. Baudrillard J. Le système des objets. – P.: Tel-Gallimard, 1982 (1968). – 288 p.
283. Baudrillard J. Les stratégies fatales. – P.: Bernard Grasset, 1983. – 273 p.
284. Baudrillard J. Pour une critique de l'économie politique du signe. – P.: Tel-Gallimard, 1990. – 268 p.
285. Baudrillard J. Simulacres et simulation. – P.: Galilée, 1981. – 236 p.
286. Baudrillard J. The Ecstasy of Communication // Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture. – Post Townsend, WA: Bay, 1983. – P. 126-134.
287. Baum G. Vernunft und Erkenntnis: Die Philosophie F.H. Jacobis. – Bonn: Bouvier, 1969. – XV, 201 S.
288. Bell V.M. Robert Lowell: Nihilist as Hero. – Cambridge: Harvard University Press, 1983. – 264 p.
289. Benvenuto B., Kennedy R. The works of Jacque Lacan: An introduction. – London: Free Association Books, 1986. – 237 p.
290. Bernet R. On Derrida's "introduction" to Husserl's origin of geometry // Derrida and deconstruction. – N.Y., L.: Routledge, 1989. – P. 139-153.

291. Boly J.R. Nihilism Aside: Derrida's Debate over Intentional Models // *Philosophy and Literature*. – 1985. Vol. 9. № 2. – P. 152-165.
292. Boundas C.V. Minoritarian Deconstruction of the Rhetoric of Nihilism // *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism: Essays on Interpretation, Language and Politics*. / Ed. by T. Darby, B. Egyed, and B. Jones. – Ottawa: Carleton University Press, 1989. – P. 81-92.
293. Butler Chr. *Interpretation, deconstruction and ideology*. – Oxford, 1986. – X, 159 p.
294. Campbell D. The deterritorialization of responsibility: Levinas, Derrida, and ethics after the end of philosophy // *Alternatives*. – Delhi; N.Y., 1994. – Vol. 19. №4. – P. 455-484.
295. Caputo J.D. Apostles of the Impossible: God and the Gift in Derrida and Marion // *God, the Gift and Postmodernism* / Eds. J.D. Caputo and M.J. Scanlon. – Bloomington: Indiana University Press, 1999. – P. 185-222.
296. Caputo J.D. Atheism, A/theology and the Postmodern Condition // *The Cambridge Con Atheism* / ed. M. Martin. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 267-282.
297. Caputo J.D. Before Creation: Derrida's Memory of God // *Mosaic: A journal for the Interdisciplinary Study of Literature*. – 39:3 (September, 2006). – P. 91-102.
298. Caputo J.D. *Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction and the hermeneutical project*. – Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987. – IX, 319 p.
299. Caputo J.D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. – New York: Fordham University Press, 1986. – 292 p.
300. Caputo J.D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. – Bloomington: Indiana University Press, 1997. – 368 p.

301. Caputo J.D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. – Bloomington and Indianapolis, Ind. Indiana University Press, 2006. – 299 p.
302. Caputo J.D. *Toward a Postmodern Theology of the Cross: Heidegger, Augustine, Derrida // Postmodern Philosophy and Christian Thought / Ed. M. Westphal*. – Bloomington: Indiana University Press, 1999. – P. 202-225.
303. Caputo J.D. *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture)*. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – 160 p.
304. Carr K.L. *The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century responses to Meaninglessness*. – N.Y.: State University of New York Press, 1992. – 196 p.
305. Chaffin D. *Hegel, Derrida, and the sign // Derrida and deconstruction – N.Y., L.: Routledge, 1989. – P. 77-91.*
306. Chaffin D. *Hegelian dialectic and the limits of representation // Postmodernism and continental philosophy. – Albany: State University of New York Press, 1988. – P. 85-95.*
307. Clowell S.G. *Husserl, Derrida, and phenomenology of expression. // Philosophy today. – Celina, 1996. – Vol. 40. №1. – P. 61-70.*
308. Cohen S. *Passive Nihilism: Cultural Historiography and the Rhetorics of Scholarship*. – N.Y.: Palgrave Macmillan, 1999. – 240 p.
309. Cooper B. *Nihilism and Technology // Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism: Essays on Interpretation, Language and Politics. / Ed. by T. Darby, B. Egyed, and B. Jones. – Ottawa: Carleton University Press, 1989. – P. 165-181.*
310. Critchley S. *Very Little – Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*. – London: Routledge, 1997. – 216 p.

311. Crosby D.A. *The Specter of the Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 1988. – 456 p.
312. Culler J. *On deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. – Ithaca, New York: Cornell University Press, 1982. – 307 p.
313. Cumming R.D. *Phenomenology and deconstruction. Vol. 2: Method and imagination*. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992. – IX, 393 p.
314. Cunningham C. *Genealogy of Nihilism: philosophies of nothing and difference of theology*. – London and New York: Routledge, 2002. – 317 p.
315. Cutrofello A. *A critique of Derrida's Hegel deconstruction: speech, phonetic writing, and hieroglyphic script in logic, law, and art // Clio*. – Fort Wayne, 1991. – Vol. 20, № 2. – P. 123-137.
316. Daigle C. *Le nihilisme est-il un humanisme?: Étude sur Nietzsche et Sartre*. – Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 2005. – 256 p.
317. Darby T. *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism*. – Ottawa: Carleton University Press, 1989. – 220 p.
318. De Man P. *The resistance to theory*. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1986. – XVIII, 137 p.
319. Deleuze G., Guattari F. *Rhizome. Introduction*. – P.: Minuit, 1976. – 74 p.
320. *Derrida and deconstruction (Continental Philosophy II)*. – N.Y., L.: Routledge, 1989. – VII, 158 p.
321. Derrida J. *Afterw.rds: Or, at Least, Less Than a Letter about a Letter Less // Afterwords*. – Tampere, Finland: Outside Books, 1992. – P. 197-203.
322. Derrida J. *D'un ton apocalyptic adopte naguere en philosophie*. – P.: Galilée, 1983. – 98 p.

323. Derrida J. De la grammatologie. – P.: Ed. du Minuit, 1967. – 445 p.
324. Derrida J. L'écriture et la différence. – P.: Ed. du Seuil, 1979. – 436 p.
325. Derrida J. La carte postale de Socrate à Freud et au delà. – P.: Flammarion, 1980. – 551 p.
326. Derrida J. The Gift of Death (Religion and Postmodernism). – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1995. – 115 p.
327. Derrida J. Glas. – P.: Galilée, 1974. – 291 p.
328. Derrida J. Margins of philosophy. – Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1982. – 330 p.
329. Derrida J. Memoires: for Paul de Man. – N.Y.: Columbia U.P., 1986. – 153 p.
330. Derrida J. Of spirit: Heidegger and the question. – Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1989. – 139 p.
331. Derrida J. Parages. – P.: Galilée, 1986. – 289 p.
332. Derrida J. Psyché: Inventions de l'autre. – P.: Galilée, 1987. – 651 p.
333. Derrida J. Signéponge / Signsponge. – N.Y.: Columb. Univ. Press, 1984. – XI, 164 p.
334. Devine P.E. Relativism, Nihilism, and God. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989. – xix, 119 p.
335. Dialogue and deconstruction: The Gadamer – Derrida encounter. – Albany: State Univ. of New York Press, 1989. – X, 352 p.
336. Diamond E. Catherin Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity: Liturgical or Philosophical? // Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth. / Ed. by W.J. Hankey & D. Hedley. – Aldershot: Ashgate, 2005. – P. 1-16.
337. Dielm C. Facing nature: Levinas beyond the Human // Philosophy today. – Celina, 2000. – Vol. 44. № 1. – P. 51-59.

338. Displacement: Derrida and after. – Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1983. – 198 p.
339. Dow K. Ex-posing identity: Derrida and Nancy on the (im)possibility // Philosophy and social criticism. – 1993. Vol. 19, №3/4. – P. 261-271.
340. Dryzhakova E. Dostoevsky, Chernyshevsky, and the Rejection of Nihilism // Oxford Slavonic Papers. – 1980. № 13. – P. 58-79.
341. Edmondson H.T. Return to Good and Evil: Flannery O'Connor's Response to Nihilism. – Lanham, Maryland: Lexington Books, 2002. – 224 p.
342. Edwards J.C. The Plain Sense of Things: The Fate of Religion in an Age of Normal Nihilism. – University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1997. – 247 p.
343. Egyed B. Tracking Nihilism: Heidegger, to Nietzsche to Derrida // Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism: Essays on Interpretation, Language and Politics. / Ed. by T. Darby, B. Egyed, and B. Jones. – Ottawa: Carleton University Press, 1989. – P. 1-14.
344. Fryer D.R. Of spirit: Heidegger and Derrida on metaphysics, ethics and national socialism // Inquire. – Oslo, 1996. – Vol. 39, №1. – P. 21-44.
345. Gasché R. Invention of difference: On Jacques Derrida. – Cambridge (Mass.): Harvard univ. press, 1994. – VIII, 286 p.
346. Gasché R. The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection. – Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1986. – X, 348 p.
347. Gates D.C. Ontological disclosure and ethical exposure: Heidegger and Levinas on meaning, subjectivity and non-indifference // Philosophy today. – Chicago, 2001. – Vol. 45. № 4/5. – P. 319-334.

348. Gawoll H.-J. Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger. – Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1989. – 301 s.
349. Gillespie M.A. Nihilism before Nietzsche. – Chicago: The University of Chicago Press, 1995. – 336 p.
350. Glicksberg C. The Literature of Nihilism. – Lewisburg: Bucknell University Press, 1975. – 354 p.
351. Goudsblom J. Nihilism and Culture. – Oxford: Blackwell, 1980. – xv, 213 p.
352. Green G. Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity. – New York: Cambridge University Press, 2000. – 229 p.
353. Harrigan A. Post-Modern Nihilism in America // *St. Croix Review*, 31: 5 (1998), – P. 24-32.
354. Hartman G.H. Saving the text: Lit., Derrida, philosophy. – Baltimore, London: Johns Hopkins univ. press, 1981. – XXVII, 184 p.
355. Harvey I. Derrida and the Economy of Différance. – Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986. – 285 p.
356. Harvey I. Derrida, Kant, and the Performance Parergonality // *Derrida and Deconstruction (Continental Philosophy II)*. – N.Y., L.: Routledge, 1989. – P. 59-76.
357. Havas R. Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to knowledge. – Ithaca: Cornell University Press, 1995. – 252 p.
358. Hedley D. Radical Orthodoxy and Apocalyptic Difference: Cambridge Platonism, and Milbank's Romantic Christian Cabbala // *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth.* / Ed. by W.J. Hankey & D. Hedley. – Aldershot: Ashgate, 2005. – P. 99-116.

359. Higgins K.M. Nietzsche's Zarathustra. – Philadelphia: Temple University Press, 1987. – 328 p.
360. Horner R. Emmanuel Levinas on God and Philosophy: Practical Implications for Christian Theology // Philosophy and Contemporary World. – Spring, 2000. – Vol. 7. № 1. – P. 42-46.
361. Jackson T. Nihilism, Relativism, and Literary Theory // SubStance. – 1995. Vol. 24. № 3 (78). – P. 29-48.
362. Jannoud C. Au Rendez-vous du nihilisme. – Paris: Arléa, 1989. – 152 p.
363. Kay W.G. Blake, Baudelaire, Beckett: The Romantics of Nihilism // The Southern Quarterly: A Journal of the Arts in the South. – Hattiesburg, 1971. № 9. – P. 253-259.
364. Keiji N. The Self-Overcoming of Nihilism / Trans. Graham Parkes with Setsuko Aihara. – Albany: State University of New York Press, 1990. – 240 p.
365. Keller D. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond. – Stanford: Stanford University Press, 1989. – 246 p.
366. King A. Baudrillard's Nihilism and the End of Theory // Telos. – 1998, № 112. – P. 89-106.
367. Kroker A. The Will to Technology and the Culture of Nihilism. Heidegger, Nietzsche, and Marx. – Toronto: University of Toronto Press, 2004. – 228 p.
368. Kuhn E. Friedrich Nietzsches Philosophie Des Europäischen Nihilismus. – Berlin: Walter De Gruyter Inc, 1992. – 292 s.
369. Kuhn E. Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs in Internationales Nietzsche-Seminar // Nietzsche-Studien. Bd. 13. –Berlin: De Gruyter, 1984. – P. 254-278.
370. Land N. The Thirst of Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism. – Routledge, 1990. – 248 p.

371. Laruelle F. En tant qu'un. La "non-philosophie" expliquée aux philosophes. – P.: Aubier, 1991. – 256 p.
372. Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. – P.: Presses Universitaires de France, 1986. – 249 p.
373. Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy-la-Salle (1980). – P.: Galilée, 1981. – 698 p.
374. Levin D. The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation. – London: Routledge, 1988. – 560 p.
375. Levinas E. Existence and Existents. – The Hague and Boston: Martinus Nijhoff, 1978. – 101 p.
376. Levinas E. Martin Heidegger and Ontology // Diacritics. – John Hopkins University Press, 1996. – Vol. 26. № 1. – P. 11-32.
377. Levinas E. Otherwise than Being or Beyond Essence. – Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998. – 206 p.
378. Löwith K. Martin Heidegger and European Nihilism. – N.Y.: Columbia University Press, 1998. – 304 p.
379. Müller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. – Bd. 6. Basel; Stuttgart, 1984. – S. 846-853.
380. Nancy J.-L. Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity. – New York: Fordham University Press, 2008. – 200 p.
381. Nealon J. Double Reading: Postmodernism after Deconstruction. – Ithaca: Cornell University Press, 1996. – 200 p.
382. Norris C. Deconstruction: Theory and Practice. Revised edition. – London & New York: Routledge, 1996. – 160 p.
383. Norris C. Derrida. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987. – 271 p.
384. Novak M. The Experience of Nothingness. – New York: Harper and Row, 1970. – 147 p.

385. Olkowski D. Heidegger and the limits of representation // Postmodernism and continental philosophy. – Albany: State University of New York Press, 1988. – P. 96-107.
386. Oulahbib L.-S. Etique et épistémologie du nihilisme. Les Meurtriers Du Sens. – Paris: L'Harmattan, 2002. – 400 p.
387. Oulahbib L.-S. Le nihilisme français contemporain: Fondements Et Illustrations. – Paris: L'Harmattan, 2003. – 164 p.
388. Pöggeler O. «Nihilist» und «Nihilismus» // Archiv für Begriffsgeschichte. – Bd. IX. 1975. – S. 197-210.
389. Pöggeler O. Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion // Der Nihilismus als Phänomen der Geistgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. – P. 307-349.
390. Possenti V. Terza navigazione: Nichilismo e metafisica. – Roma: Azmando Editore, 1998. – 413 pp.
391. Pozefsky P.C. The Nihilist Imagination: Dmitrii Pisarev and the Cultural Origins of Russian Radicalism (1860-1868). – New York: Peter Lang, 2003. – xi, 272 p.
392. Rapaport H. Heidegger and Derrida: Reflections on Time and Language. – Lincoln; London: Univ. of Nebraska press, 1989. – [7], 293 p.
393. Rayment-Pickard H. Derrida and Nihilism // Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth. / Ed. by W.J. Hankey & D. Hedley. – Aldershot: Ashgate, 2005. – P. 161-176.
394. Rayment-Pickard H. Impossible God: Derrida's Theology. – Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2003. – 185 p.
395. Riedel M. Nihilismus // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. – Bd. 4. Stuttgart, 1978. – S. 390-404.

396. Rorty R. *Philosophy as a Kind of Writing: An essay on Derrida // New lit. history.* – Charlottesville, 1978. – Vol. 10, № 1. – P. 141-160.
397. Rose E. (Fr. Seraphim). *Nihilism: The root of the revolution of the Modern Age.* – Forestville, Calif.: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1994. – 100 p.
398. Rosen S. *Nihilism. A Philosophical Essay.* – New Heaven: Yale University Press, 1969. – Pp. xx, 241.
399. Rosen S. *The Question of Being. A Reversal of Heidegger.* – New Heaven: Yale University press, 1993. – Pp. xxiii, 344.
400. Ryan M. *Marxism and Deconstruction: A critical articulation.* – Baltimore: John Hopkins University Press, 1982. – XIX, 232 p.
401. Sallis J. *Delimitation: Phenomenology and the end of metaphysics.* – Bloomington, Indianapolis: Indiana UP, 1986. – 210 p.
402. Schmidt W.D. *Nihilismus und Nihilisten. Untersuchungen zur Typisierung im russischen Roman der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.* München: Fink, 1974. – 235 s.
403. Schrift D. *Genealogy and/as deconstruction: Nietzsche, Derrida and Foucault on philosophy as critique // Postmodernism and continental philosophy.* – Albany: State University of New York Press, 1988. – P. 193-213.
404. Slocombe W. *Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism.* – London: Routledge, 2005. – 224 p.
405. Solomon R.C. *Nietzsche, Nihilism, and Morality // Nietzsche: A Collection of Critical Essays / Robert C. Solomon, ed.* – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980. – P. 202-225.
406. Strong T.B. *The Deconstruction of the Tradition: Nietzsche and the Greeks // Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism: Essays on Interpreta-*

- tion, Language and Politics. / Ed. by T. Darby, B. Egyed, and B. Jones. – Ottawa: Carleton University Press, 1989. – P. 55-70.
407. Taft R. Devaluation and destruction: on the end of metaphysics and the revaluation of all values // Postmodernism and continental philosophy. – Albany: State University of New York Press, 1988. – P. 121-133.
408. Thieliicke H. Nihilism: Its Origin and Nature – With a Christian Answer. – Westport, CT: Greenwood, 1981. – 190 p.
409. Thompson I. Ontology? Understanding Heidegger's "Destruktion" of metaphysics // International journal of philosophical studies. – Abingdon, 2000. – Vol. 8. № 3. – P. 297-327.
410. Vattimo G. Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law. – Baltimore: Columbia University Press, 2006. – 160 p.
411. Vattimo G. Nihilism: Reactive and Active // Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism: Essays on Interpretation, Language and Politics. / Ed. by T. Darby, B. Egyed, and B. Jones. – Ottawa: Carleton University Press, 1989. – P. 15-22.
412. Vattimo G. Optimistic Nihilism // Common Knowledge. –1:3 (1992). – P. 37-44.
413. Vattimo G. The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture / Trans. by Jon R. Snyder. – Cambridge: Polity, 1988. – 190 p.
414. Vercellone F. Introduzione a il nichilismo. – 7. ed. – Roma etc.: Laterza, 2005. – VI, 221 p.
415. Virilio P. Popular Defense and Ecological struggles. – New York: Semiotext(e), 1990. – 128 p.
416. Virilio P. The Aesthetics of Disappearance. – New York: Semiotext(e), 1991. – 128 p.
417. Virilio P. The Lost Dimension. – New York: Semiotext(e), 1991. – 148 p.

418. Volpi F. Il nihilismo. – Roma-Bari: Laterza, 1999. – 152 p.
419. Wagner Cho S. Before Nietzsche: Nihilism as a Critique of German Idealism // Graduate Faculty Philosophy Journal. – 1995. Vol. 18. № 1. – P. 205-233.
420. White A. Nietzschean Nihilism: A Typology // International Studies in Philosophy. – 1987. Vol. 19. № 2. – P. 29-44.
421. White A. Within Nietzsche's Labyrinth. – New York: Routledge, 1990. – 188 p.

Содержание

Введение -----	3
Глава 1. Становление сущности: нигилизм и онто-историзм -----	7
Глава 2. От деструкции сущего к метафизике отсутствия -----	49
Глава 3. Нигилизм и онтологическая теория: концептуальные подходы -----	89
Глава 4. Диалектика отрицания и негативная теология -----	135
Глава 5. Эйдетическая диалектика: структурность бытия и анаagogическое познание -----	178
Заключение -----	213
Список литературы -----	219

Научное издание

Косыхин Виталий Георгиевич

НИГИЛИЗМ И ДИАЛЕКТИКА

Оригинал-макет подготовила *Л.А. Поворознюк*

Обложка *А.В. Лопатина*

Подписано в печать 25.12.2008. Формат 60 × 84 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 14,88 (16,0). Уч.–изд. л. 10,71.

Тираж 500 экз.

Издательский центр «Наука»,
410600, Саратов, ул. Пугачевская, 117, к. 50.