

В я ч е с л а в Ф а р и т о в

ОНТОЛОГИЯ ТРАНСТРЕССИИ



ГЕГЕЛЬ и НИЦШЕ
У ИСТОКОВ НОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Вячеслав Фаритов

**Онтология трансгрессии. Г. В. Ф.
Гегель и Ф. Ницше у истоков новой
философской парадигмы (из
истории метафизических учений)**

«Алетейя»

2017

УДК 111
ББК 87.21

Фаритов В. Т.

Онтология трансгрессии. Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений) / В. Т. Фаритов — «Алетейя», 2017

ISBN 978-5-906910-53-0

Монография посвящена исследованию становления онтологической парадигмы трансгрессии в истории европейской и русской философии. Основное внимание в книге сосредоточено на учениях Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Ницше как на основных источниках формирования нового типа философского мышления. Монография адресована философам, аспирантам, студентам и всем интересующимся проблемами современной онтологии. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 111
ББК 87.21

ISBN 978-5-906910-53-0

© Фаритов В. Т., 2017
© Алетейя, 2017

Содержание

Предисловие	6
Введение	7
Трансгрессия и немецкий дух: И. В. Гете и Г. Гейне	17
Глава 1	18
1. Трансгрессия в античной философии[24]	18
2. Трансценденция и трансгрессия в учениях Б. Спинозы и Г. В. Лейбница	26
1.1. Субстанция и трансгрессия в учении Б. Спинозы[66]	27
Конец ознакомительного фрагмента.	34

Вячеслав Фаритов
Онтология трансгрессии: Г. В.
Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков
новой философской парадигмы (из
истории метафизических учений)

*Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта
№ 15-33-01222*

Научный редактор:

кандидат философских наук, доцент *Н.А. Балаклеец*

Рецензенты:

заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор *В. А. Конев*
доктор философских наук, профессор *В. Н. Финогентов*

Предисловие

Идея книги заключается в исследовании истоков новой философской парадигмы, которая приходит на смену метафизической философии. В становлении философской парадигмы трансгрессии определяющая роль принадлежит двум немецким философам: Г. В. Ф. Гегелю и Ф. Ницше. Раскрытию и обоснованию данного тезиса посвящены все разделы книги.

Результатом проведенного исследования должно стать новое видение характера и содержания историко-философского процесса и новое видение самой жизни. Для философии в ее историческом развитии и в ее современном состоянии феномен трансгрессии имеет не меньшую значимость, чем феномен трансценденции. Как онтологическая перспектива трансгрессии позволяет разработать такую модель мира, которая является более адекватной для описания сложного многоуровневого и разнородного характера мироздания, нежели перспектива трансценденции, которая, в свою очередь, в большей степени подходит для создания интегративных моделей мироздания. Разработка концепта трансгрессии приводит также к ограничению понятия «трансценденция»: под трансценденцией больше не подразумевается любой «выход за пределы», но только такой переход, который связан с восхождением к максимально интегрированному единству бытия и сущего. Выход за пределы установленных границ, не приводящий к установлению такого интегративного единства, относится уже не к трансценденции, но к трансгрессии.

Первые наброски к данной работе были сделаны автором десять лет назад, в 2007 году. В качестве развернутого введения к завершенной ныне книге можно рассматривать опубликованную в 2012 году монографию под названием «Трансгрессия и дискурс», а также защищенную в 2016 году в Московском педагогическом государственном университете докторскую диссертацию «Трансгрессия и трансценденция как онтологические перспективы дискурса».

Работа выполнена на стыке истории философии и онтологии. Предметом исследования является история метафизических и постметафизических учений европейской и русской философии в их онтологическом аспекте.

Введение

С древнейших времен философские построения рассматривались как пути познания истины. Пробуждение от догматического сна, провозглашенное И. Кантом и осуществившееся в различных направлениях философской мысли XX столетия, фактически положило конец отождествлению философского дискурса с «познанием абсолютной истины». Первое – познание – осталось еще за научным дискурсом. Второе – абсолютная истина – за религиозным дискурсом. Философия постепенно стала приходить к осознанию самой себя – к тому, чем она была под покровом научности и религиозности. Эта процедура саморефлексии проходила весьма болезненно, так как идеалы научного и религиозного дискурсов были вплетены в структуру философии самым сложнейшим образом в течение практически всей истории ее существования. Поэтому разрыв с данной традицией производил впечатление конца самой философии.

Однако это не конец философии, а один из этапов ее саморефлексии, предполагающий отделение всего чужеродного и осознание того, что она в действительности делает и что не делает. А именно – философия не познает универсальную и вечную истину: после разработок позитивистов и постструктуралистов уже сложно и непродуктивно оспаривать данный тезис. Философия конституирует дискурсивное пространство, в котором нейтрализуются бытийно-смысловые определенности частных дискурсов в их притязании на доминирующее положение. Об этом было известно очень давно: удивление, способность увидеть вещи иначе, раскрыть другие перспективы их существования, выйти за пределы седиментированных дискурсов – вот что составляет основное содержание философского дискурса и что сближает его с поэзией. Правда, в отличие от поэзии, философия должна конституировать теоретически разработанное дискурсивное пространство. В этом и состоит основной источник искажений философии путем приравнивания ее к «знанию» (что практически невозможно сделать с поэзией). Если философия абсолютизируется как дискурс, если ее дискурсивная определенность начинает приниматься в качестве значимой самой по себе, возникает указанная аберрация: философия становится одним из дискурсов, высказывающим те или иные положения, обладающие позитивным содержанием. Но ни трансценденция, ни трансгрессия как базовые онтологические перспективы в философии не высказывают ничего позитивного. Такова специфика философского дискурса, не позволяющая поставить его в один ряд с другими дискурсами, выводящая его за пределы этого ряда и придающая ему особый статус.

Трансценденция в философии может раскрываться в качестве перспективы знания о том, что выходит за пределы чувственного восприятия, за пределы всякого конечного и ограниченного познания. Таково наивно-метафизическое понимание трансценденции, превращающее философию в стандартный дискурс. Отказ от понимания трансценденции в качестве знания о метафизической области бытия был намечен еще в кантовском критицизме. В XX столетии эта тенденция к лишению трансценденции гносеологического и эпистемологического статуса найдет воплощение в различных направлениях: в экзистенциализме (наиболее ярко у К. Яспера), логическом позитивизме (Б. Рассел, Р. Карнап, Л. Витгенштейн) и постструктурализме (в особенности Ж. Деррида). Весь этот критический и деконструктивистский процесс не означает, что трансценденция обязательно должна быть отброшена. Результатом становится смена ее статуса: из абсолютного знания о бытии трансценденция превращается в одну из бытийно-смысловых перспектив. Как таковая она может выполнять функцию либо укрепления, седиментации дискурсов, либо нейтрализации дискурсивной определенности. В первом случае мы получаем *систему* как абсолютизированный философский дискурс, состоящий из набора гипостазированных философем, которые поддерживают и обосновывают те или иные дискурсивные формации: государство, социальные институты, религию, мораль, дух народа

и т. п. Если философии недоступно познание абсолютной истины, то, по крайней мере, она может сама производить такие истины – в качестве эффекта дискурса. И эти истины будут оказывать достаточно сильное воздействие на человечество. Во втором случае философский дискурс конституирует специфическое пространство нейтрализации сложившихся и установленных дискурсивных определенностей.

Одним из наиболее продуктивных способов деонтологизации трансценденции является анализ языка философии. Ф. Ницше был одним из первых, кто апробировал этот путь лингвистической деструкции метафизики, трактуя философские истины как «стершиеся метафоры», языковые тропы, чье происхождение было забыто. Причем из всех метафор, которыми переполнен любой язык (и житейский, и научный), философские трансценденталистские понятия являются наиболее опустошенными и бессодержательными – в XX столетии к такому выводу придут представители самых различных философских школ и направлений. Так, Р. Карнап обозначил подобные слова термином «псевдопонятие», подчеркивая тем самым, что такое слово, с одной стороны, не обладает никаким определенным значением, а с другой стороны, претендует на такое обладание.

Большая часть основополагающих философских терминов представляют собой такие «псевдослова». Такие понятия, как «фундаментальное основание», «субстанция», сами по себе предполагают нечто конкретное и чувственно воспринимаемое, например, фундамент здания, материальную основу, субстрат. Но, попадая в сферу философского дискурса, они лишаются этих значений, приобретая другие, которые уже не связаны с областью чувственного восприятия, фактического, конкретного и определенного. Эти новые значения отсылают к тому, что непосредственно не может быть представлено в сфере имманентного в силу своей трансцендентной природы. Поэтому все метафизические термины являются метафорами такого рода. Сам термин «трансценденция» есть такая же метафора, поскольку включает в своей состав приставку с пространственным значением («через») и корень со значением «перехода», движения в пространстве. Но ни о каком пространственном переходе в данном случае речи не идет, трансценденция предполагает духовный, умообразный акт, и выражения «переход через», «за пределы» здесь могут употребляться только метафорически. Об этом хорошо говорит Ф. Кафка: «Многие сетуют на то, что слова мудрецов – это каждый раз всего лишь притчи, но неприменимые в обыденной жизни, а у нас только она и есть. Когда мудрец говорит: «Перейди туда», – он не имеет в виду некоего перехода на другую сторону, каковой еще можно выполнить, если результат стоит того, нет, он имеет в виду какое-то мифическое «там», которого мы не знаем, определить которое точнее и он не в силах и которое здесь нам, стало быть, ничем не может помочь. Все эти притчи только и означают, в сущности, что непостижимое непостижимо, а это мы и так знали. Бьемся мы каждодневно, однако, совсем над другим».¹

Однако для целей онтологического исследования недостаточно просто раскрыть предельную степень абстрактности философских категорий путем демонстрации их неверифицируемости. Более значимым является то обстоятельство, что подобные метафоры («притчи») отсылают к универсальной метафизической конструкции, которая определяет специфику формирования мировосприятия западноевропейского склада. Указание на это мы находим у О. Шпенглера: «С метафизической точки зрения значение отделения фиксированного языка не было оценено достаточно высоко. <...> Из противоречий между застывшим языком и бурлящей кровью, становящейся историей, возникают негативные идеалы абсолютного, вечного, общезначимого». И далее: «То понимание, в рамках которого появились первые имена, обусловлено альтернативой между видимым и невидимым. Возможно, первыми *numina*, вещами были явления видимого мира, которые можно было ощутить, услышать, наблюдать их воздей-

¹ Кафка Ф. О притчах / Ф. Кафка // Рассказы. Пропавший без вести. – М.: Фолио, 2000. – С. 302.

ствия, но не увидеть».² В приведенной цитате показан исторический генезис трансценденции во взаимосвязи с развитием фиксированного словесного языка и выделением зрения в качестве основного источника ориентирования в мире. Возникающие на этой основе противопоставления изменяющегося и застывшего, видимого и невидимого закладывают основу для дальнейшего формирования всех базовых оппозиций метафизики: становления и бытия, явления и сущности, конечного и бесконечного, временного и вневременного (вечного), чувственно воспринимаемого и сверхчувственного, имманентного и трансцендентного. В этих оппозициях второй член получает привилегированное значение по отношению к первому. И вместе с тем второй член генеалогически всегда есть производное от первого, его побледневшая метафора. Задолго до появления «деконструкции» этот момент был раскрыт Гегелем, в частности, в его диалектике конечного и бесконечного.

Мы можем, приняв во внимание генеалогический подход к истории метафизики, эксплицировать во всех философских трансценденталиях эмпирическую, чувственно-воспринимаемую основу их происхождения. Так, дух генеалогически и этимологически восходит к воздуху, ветру, дыханию.³ Материя и субстанция восходят к земле, почве, матери. Единый и невидимый Бог может быть отнесен к солнцу – источнику света и жизни, на который нельзя смотреть непосредственно. Эмпирический источник трансценденции может быть найден в древнем опыте пространственного перехода границы – по ту сторону гор, по ту сторону потока по направлению к неизвестному. Однако такое разыскание, интересное само по себе, малопродуктивно для целей онтологического исследования. Во-первых, происхождение какого-либо феномена не проясняет специфику его существования и употребления. Если понятие «духа» и восходит к понятию «воздуха», то отсюда не следует, что в развитых философских системах концепт духа будет, в конечном счете, подразумевать только воздух. В философии дух приобрел значительно более сложный спектр значений. Во-вторых, следует учитывать обратимость такого подхода. Можно умозаключать и в совершенно противоположном направлении: эмпирические явления выступают не первоисточником представлений о трансцендентном, но, напротив, идеи трансцендентного на ранней стадии развития человечества получают грубое и неадекватное воплощение в форме эмпирического, чувственно-воспринимаемого. Такой взгляд представлен, например, у В. С. Соловьева. На ступени «естественного откровения» первоначально существует «не в своей собственной определенности, не само в себе, а в своем другом, т. е. в природе». Только на третьей ступени «положительного откровения» божественное начало «открывается в своем собственном содержании, в том, что оно *есть* в самом себе и для себя».⁴

Отсюда следует, что, не вставая заранее на позиции идеализма и материализма, мы не можем определить, что является метафорой чего. Нет возможности дать однозначный ответ на вопрос, является ли Бог всего лишь метафорой солнца, солнцем, возведенным в абстракцию сверхчувственного и трансцендентного; или же солнце – только метафора для Бога, чувственный образ для сверхчувственного. Нельзя точно установить, что здесь означаемое, а что означающее. Проблема в том, что в метафизических оппозициях не только второй член является производным от первого, но оба члена производны друг от друга, оба являются продуктом *конструкции смысла*, предполагающей возможность и необходимость подобных оппозиций.⁵ Это означает, что нет возможности выйти за пределы философских метафор, оставаясь в смысловом поле, структурированном этими же метафорами. В оппозиции чувственного и сверхчувственного метафорой являются оба члена, вся эта конструкция метафорична.

² Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 841, 847.

³ См. об этом: Юнг К. Г. Бог и бессознательное / К. Г. Юнг. – М.: Олимп; АСТ, 1998. – С. 228–231.

⁴ Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика / В. С. Соловьев. – М.: Правда, 1989. – С. 40.

⁵ См. об этом: Деррида Ж. Поля философии / Ж. Деррида. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с.

Описание этой фундаментальной метафорической и метафизической конструкции дает Гегель: «Во-первых, каждый язык сам по себе обладает массой метафор. Они возникают благодаря тому, что слово, которое вначале означает лишь нечто совершенно чувственное, переносится на духовное. *«Схватить»*, *«постигнуть»* и вообще много слов, относящихся к знанию, будучи взяты в своем собственном значении, имеют совершенно чувственное содержание, которое, однако, затем отбрасывается и заменяется духовным значением; первый смысл слова имеет в виду нечто чувственное, второй – духовное. Но затем метафорический элемент в употреблении такого слова постепенно исчезает, и благодаря привычке несобственный смысл слова превращается в собственный».⁶ Здесь базовая метафизическая оппозиция чувственного и духовного дана в корреляции с лингвистической оппозицией собственного и несобственного смысла слова. Движение метафоризации – как замены собственного чувственного смысла слова на несобственный духовный – есть, по сути, диалектическое движение снятия (*Aufhebung*): «Это принадлежащее понятию духа снятие внешности есть то, что мы называли *идеальностью*. Все деятельности этого духа суть не что иное, как различные способы приведения внешнего к внутреннему, которое и есть сам дух, и только через это возвращение, через эту идеализацию, или ассимиляцию, внешнего дух становится духом и есть дух».⁷

Такова основа метафизического тропа: перевод внешнего во внутреннее, чувственного в духовное. Но, как было показано выше, сами данные оппозиции рождаются в процессе этого перевода, этого производства метафор и вне его не существуют: внешнее немислимо без внутреннего, чувственное без духовного и наоборот. У Гегеля показан не только переход внешнего во внутреннее (*Eingepengung*, «овнутрение»), но и переход внутреннего во внешнее (*Entäußerung*, «овнешнение»): внешнее уже есть инобытие духа (т. е. внутреннего), его отчуждение и овнешнение. Внутреннее, в свою очередь, есть возвращение духа из своего овнешненного инобытия к самому себе. Внутреннее, духовное есть метафора внешнего, чувственного, но и внешнее также есть метафора внутреннего. К чему же, в конечном счете, отсылает метафизическая метафора?

Выход из этого круга возможен путем переноса акцентов с элементов метафоры на само движение метафоризации. В метафоре значимы не крайние термины (в данном случае, внутреннее и внешнее, духовное и чувственное), но переход, *нейтрализующий оба термина*, снимающий их в своей абстрактности. То, что получается в результате, – это внутреннее, адекватным образом присутствующее во внешнем, или внешнее, являющееся адекватным способом бытия внутреннего. Т. е., это уже не внутреннее и не внешнее сами по себе: ни то, ни другое в отдельности, но и то и другое одновременно. Внешнее должно перестать быть только внешним, внутреннее – только внутренним. Как отмечает И. А. Ильин: «эмпирическое превращается в *адекватное выражение*, в *«знак»* того метафизического содержания, которое ему дано *вместить и раскрыть*».⁸ Иными словами, имманентное превращается в *знак* трансцендентного, становится означающим для трансцендентального означаемого. Но для этого значение имманентного как только эмпирической предметности (связанное, прежде всего, с возможностью употребления) должно быть диалектически снято.

В философии XX века такое понимание трансценденции представлено в учении К. Ясперса, в предложенном им концепте шифра. Шифр представляет собой «бытие границы как языка трансценденции»; то, что «открывает трансцендирующей экзистенции бытие в существовании»; «чистое самоприсутствие трансцендентности в имманентности»; «бытие, которое дает нам представление о трансценденции как присущей в настоящем».⁹ Шифр – это существо-

⁶ Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. I / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2007. – С. 438.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – С. 19.

⁸ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И. А. Ильин. – СПб.: Наука, 1994. – С. 238.

⁹ Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика / К. Ясперс. – М.: «Канон+», 2012. – С. 171, 204, 214, 218.

вание как язык трансценденции. Но все существование так или иначе представляет собой язык (не лингвистический, который является только одним из видов языка, но множество разнохарактерных семиотических систем). Мы не имеем доступа к существованию, которое ничего бы не выражало и не сообщало, ничего бы не значило, не обладало бы значимостью и смыслом. И в большинстве случаев нашего повседневного бытия мы имеем дело с существованием, обладающим вполне определенным смыслом, фиксированным набором значений и фиксированной значимостью. Каждый предмет и каждое слово в горизонте повседневного обхождения имеют такое-то определенное значение и таким-то определенным образом соотносены с другими предметами и словами.

Превращение существования в шифр предполагает операцию десемантизации: нейтрализацию уже существующей бытийносмысловой определенности. Слова и предметы должны быть предварительно лишены своего предметного значения, чтобы затем можно было осуществить придание им значения совершенно иного плана. Для начала необходимо изъять из слов и предметов их означаемые, чтобы существование превратилось в пустой знак, плавающее означающее. Затем этому освобожденному означающему придается новое означаемое – трансценденция. Но последнее не выражает ничего определенного и определимого, так как в противном случае это не трансценденция, а имманенция, область явлений, а не вещей в себе, если использовать кантовскую терминологию. Придание трансценденции какого-либо позитивного смысла приводит либо к гипостазированию того или иного аспекта существования, либо к устранению трансценденции в качестве трансценденции, к отказу от нее (последнее сделал Гегель в своей диалектике: трансцендентное для него лишь момент, который должен быть подвергнут снятию). Чтобы сохранить трансценденцию в качестве трансценденции, у нас есть только один путь, предложенный Кантом и продолженный Ясперсом: признать отсутствие у нее какой-либо позитивной определимости. Трансценденция может быть только тем, чего нет в нашем существовании, и единственный смысл ее может заключаться в обнаружении несамодостаточности этого существования. Трансценденция как означаемое есть фактически отсутствие означаемого, нулевое означаемое. Других вариантов здесь быть не может, если мы хотим вести речь именно о трансценденции.

На первый взгляд может показаться, что такой вывод приводит лишь к нигилизму, к тотальному обесмысливанию существования. Однако это не так. Хотя трансценденция и не дает никакого позитивно определимого смысла, но она позволяет нам освободиться от своей привязанности к конкретным дискурсам и от склонности придавать перспективам этих дискурсов абсолютную значимость. Трансценденция обнаруживает тот факт, что любая определенность нашего существования сконституирована дискурсивными практиками и потому не может быть абсолютным смыслом нашего бытия. Благодаря этому снимается фиксированная и замкнутая определенность дискурсов и существование становится открытым горизонтом, уходящим в бесконечность.

Философское мышление, таким образом, выходит за пределы любого предмета, направлено по ту сторону предмета, к тому, что не есть предмет – т. е. осуществляет трансценденцию той или иной предметности в ее фиксированной определенности. В этом смысле философия есть *трансцендирующее* мышление или *метафизика*, как говорит об этом Ясперс: «Можно сказать, философское объяснение достигает своей цели, когда вещь становится беспредметной, причем в двояком смысле, который заключается в том, что для позитивиста ничего не остается потому, что он не видит больше предмета, тогда как для философа благодаря этому возникает свет. В исчезновении предмета он, правда, не может охватить подлинное бытие, но может быть наполнен им».¹⁰ Поскольку определенность любого предмета есть продукт того или иного дискурса, постольку философия как трансцендирующее мышление трансцендирует не

¹⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс – М.: Политиздат, 1991. -С. 434.

только и не столько отдельный предмет, сколько сам дискурс, в рамках которого определенность данного предмета конституируется. В этом плане философская рефлексия деструктивна по отношению к любому частному дискурсу: она нейтрализует его определенность, раскрывая тем самым возможность иных конфигураций смысла и бытия.

Передать такой опыт в языке можно только посредством метафор. Философия «мыслит трансценденцию *по аналогии* с предстоящим ей в наглядной и логической данности мировым существованием. Само это мыслимое есть лишь символ, как язык, который теперь стал сообщим другому».¹¹ Такова специфика философской метафоры или «шифра».

Таким образом, смысл трансценденции заключается в нейтрализации имманентности, в нейтрализации дискурсивной определенности. Трансценденция не отсылает к какому-либо потустороннему бытию, она отсылает только к имманентности, к нашему же существованию. Но эта имманентность и это существование становятся преобразованными: они освобождаются от своей замкнутости и фиксированности, утрачивают свой принудительный характер. Если же мы попытаемся перенести акцент с преобразованной трансценденцией имманентности на саму трансценденцию как на обладающую позитивным содержанием, то получим лишь набор гипостазированных категорий. Последние, конечно, имеют то преимущество, что могут быть представлены в качестве абсолютных истин, обладание которыми дает власть и превосходство в пространстве дискурсов. Иметь и в трансценденции нечто позитивно определенное всегда удобнее и выгоднее для тех, кто в действительности привязан лишь к определенностям своего наличного бытия. Но такой подход, если оставить в стороне его чисто прагматическую и утилитарную направленность, является грубым вариантом «трансцендентизма», наивной и догматической метафизикой. Придавая трансценденции позитивную определенность, мы встаем на те заведомо ошибочные пути, которые подверг критике Кант, которые изживал в своей диалектике Гегель.

Таков антиномичный характер перспективы трансценденции в философском дискурсе. Либо мы встаем на путь гипостазирования и впадаем во все те апории и тупики, которые уже были исследованы и отброшены философией. Либо мы отказываемся от попыток нахождения какого-либо позитивного содержания в трансценденции и признаем, что, мысля трансценденцию, мы не мыслим ничего определенного, а подходим к тому, что ставит пределы нашим притязаниям на знание и обладание. Следует учитывать, что трансценденция как бытийно-смысловая перспектива (а не только как термин) не есть порождение собственно философского дискурса. Зачатки этой перспективы можно найти еще в мифических дискурсах, а наиболее полное ее оформление осуществляется в религиозном дискурсе. Именно в религии была конституирована оппозиция имманентного и трансцендентного, земного и божественного. Философский дискурс скорее застает эту оппозицию как нечто данное и ищет способы устранения разрыва между трансцендентным и имманентным. Хотя с другой стороны, влияние религиозного дискурса на философию приводит к противоположному направлению: к усилению и абсолютизации оторванной от имманентности трансценденции, к постулированию метафизической теории двух миров. Философский дискурс постоянно движется в этом антиномичном поле, так что, например, у Гегеля можно найти одновременно и тенденцию к устранению разрыва между трансцендентным и имманентным и установку на абсолютизацию божественного и логического.

Выйти из этого проблемного поля можно путем создания альтернативы той метафизической конструкции, которая была положена в основу западной философии. Поиски такого альтернативного варианта построения философского дискурса одним из первых осуществляет Ф. Ницше.

¹¹ Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика / К. Ясперс. – М.: «Канон+», 2012.-С. 167.

На наш взгляд, наиболее значимым моментом здесь выступает переход философского дискурса от перспективы трансценденции к перспективе трансгрессии.

Термин «трансгрессия», как и «трансценденция», является философской метафорой, поскольку как таковой содержит в себе пространственные представления, связанные с подвижностью границ (например, между сушей и морем). В качестве метафоры это представление (но, естественно, не сам термин) употребляется уже в Ветхом Завете: «Меня ли вы не боитесь, говорит Господь, предо Мною ли не трепещете? Я положил песок границей морю, вечным пределом, которого не перейдет; и хотя волны его устремляются, не превозмочь не могут; хотя они бушуют, но переступить его не могут. А у народа сего сердце буйное и мятежное; они отступили и пошли» (Иеремия 5:22–23). Интересно, что в этом фрагменте представление о трансгрессии связано с трансценденцией: творческая воля Бога, создающая универсальный космический порядок (трансценденция), и человеческие деяния, способные преступить положенные пределы (трансгрессия). Здесь же значим образ моря как метафоры начала, отличающегося по своему характеру от божественного. Море – это бушующий хаос, не ведающий предела, устремляющийся за границы установленного порядка. Только божественная трансценденция могла положить предел этой стихии – насильственный предел, поскольку море не прекращает своих устремлений к нарушению всех границ. Но есть и другое море – человеческое, которое эту трансгрессию осуществляет.

В философских текстах помимо стершихся метафор (к которым относится философская терминология) употребляются и метафоры явные, т. е. такие, которые открыто используются в качестве метафор. Формально они служат образами, обеспечивающими наглядное разъяснение тех или иных философских положений. Одной из наиболее значимых метафор такого рода является солнце. Это божественный свет и свет сознания, разума, определяющий основную направленность западноевропейской метафизики: от древних греков (солнце Платона) до Хайдеггера (просвет бытия). У Гегеля мы читаем: «Здесь (на Востоке – В. Ф.) восходит внешнее физическое солнце, а на Западе оно заходит: но зато на Западе восходит внутреннее солнце самосознания, которое распространяет более возвышенное сияние. Всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы».¹² Необузданная естественная воля может быть уподоблена человеческому морю, которое постепенно в ходе мировой истории приводится к свету самосознания как универсальному организующему принципу нововременной метафизики. Кризис метафизики света (трансценденции) выражается в образе заката: заходит не только физическое, но и внутреннее солнце. Человечество вновь оказывается в открытом море – в перспективе трансгрессии.

У Ницше все эти метафоры собираются в одном контексте: «Величайшее из недавних событий – что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже отбрасывать на Европу свои первые тени. По крайней мере, тем немногим, чьи глаза и *подозрение* в глазах достаточно сильны и зорки для этого зрелища, кажется, будто закатилось какое-то солнце, будто обернулось сомнением какое-то старое глубокое доверие: с каждым днем наш старый мир должен выглядеть для них все более закатным, более подозрительным, более чуждым, «более дряхлым».¹³ Речь здесь идет о закате солнца трансценденции, столь долго стоявшего в зените европейской метафизики и культуры. Одновременно это и закат того мира, который произрос под этим солнцем – закат Европы. Метакурс трансценденции теряет свою власть, его бытийно-смысловые перспективы становятся все более незначимыми, удаленными от существования. Но закат предвещает и новый рассвет,

¹² Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – С. 147.

¹³ Ницше Ф. Веселая наука («la gaya scienza») / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идилии. Веселая наука. – М.: Культурная революция, 2014. – С. 525.

утреннюю зарю: «В самом деле, мы, философы и «свободные умы», чувствуем себя при вести о том, что «старый Бог умер», как бы осиянными новой утренней зарею; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, предчувствия, ожидания, – наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, *наше* море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь «открытого моря».¹⁴ Закат старой трансценденции влечет за собой возможность создания новых всеобъемлющих перспектив, которые поставят человечеству новые цели, новые горизонты. Трансценденция рождается из хаоса трансгрессии, как самопреодоление, самоорганизация этого хаоса. И бытие современного человека – по крайней мере, тех, кто достаточно осознает происходящее – это блуждание, странствование по открытому морю трансгрессии, которое теперь вышло из своих пределов и затопило сушу: «а никакой «суши»-то уже и нет!».¹⁵

Переход к перспективе трансгрессии существенно меняет характер философского дискурса. Он становится децентрированным, подвижным и открытым. Используя синергетическую терминологию, можно сказать, что философский дискурс переходит в неустойчивое и неравновесное состояние. Более того, такое состояние культивируется самим дискурсом – в противоположность тяготению к устойчивой системности в метафизическом варианте философского дискурса.

В перспективе трансценденции нейтрализация дискурсивной определенности осуществлялась посредством превращения слова в знак трансцендентального означаемого. В перспективе трансгрессии нейтрализация осуществляется путем освобождения слова от фиксированной соотнесенности с означаемым и переводом его в своеобразное блуждающее, текучее состояние. Означающее удаляется от денотативного центра посредством умножения вариантов возможных смысловых коннотаций. Смысловая соотнесенность слова с пространством того или иного дискурса начинает размываться, хотя внешняя оболочка дискурсивной единицы сохраняется и в этом случае. В основе же своей слово становится подобно воронке, которая, как странный аттрактор, втягивает в себя разнонаправленные бытийно-смысловые перспективы. Это приводит к выходу слова из репрезентативного означаемого режима: оно больше не может рассматриваться как знак, отсылающий к идентичному с самим собой означаемому. Означаемое рассеивается среди множества возможных путей, по которым оно блуждает в различных направлениях, переходя от одного к другому без какой-либо системности.

Отсюда следует, что в философском дискурсе в трансгрессивном режиме понятия практически исчезают. Строго говоря, понятий не было и в метафизическом варианте философского дискурса, поскольку трансцендентальное означаемое, как было показано выше, не подразумевает под собой никакого позитивного референта. Но в классической философии слова употреблялись так, *как если бы* они были понятиями. Отсюда проистекает предложенная Ф. А. Ланге характеристика спекулятивного мышления как «поэзии понятий» или как «псевдопонятий» у Р. Карнапа. В неклассическом философском дискурсе отсутствует и эта поэзия понятий. Так, говоря о теории языковых игр Л. Витгенштейна, Б. М. Гаспаров отмечает: «Результатом этого континуума аналогий является не имеющее единого центра поле смыслов, связанных отношениями «семейного сходства», а не понятие, к которому, как к вершине пирамиды, восходили бы все его конкретные манифестации».¹⁶ Это совсем другая онтология, совсем другой режим функционирования языка и дискурса: не трансценденция («вершина пирамиды»), но трансгрессия («поле смыслов»).

¹⁴ Там же. С. 526.

¹⁵ Там же. С. 439.

¹⁶ Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования / Б. М. Гаспаров. – М.: «Новое литературное обозрение», 1996. – С. 146.

До Витгенштейна это «не имеющее единого центра поле смыслов» получило свое воплощение в стиле философствования Ницше. Как справедливо отмечает В. М. Бакусев: «понятий, в строгом, философском смысле этого слова с их жесткой однозначностью и окончательной содержательной очерченностью у Ницше вообще не найти – он работает сплошь со связями, мостами (так сказать, с логическими операторами, и чаще всего с негацией) между готовыми, традиционными понятиями: традиционные связи между ними он нарушает, а новые строит. <...> Лучше всего такой метод характеризовать как выстраивание новых перспектив (а не архитектурных комплексов, как в классической философии), в которых вещи, сама жизнь видны совершенно иначе, или как магнитное поле, по-своему, по-новому организующее все вокруг себя».¹⁷ Другую значимую характеристику ницшевского стиля письма дает А. Данто: «Он обычно брал слово, имеющее ограниченное употребление, и придавал ему значительно более широкое значение, используя его для описания таких вещей, которые никогда ранее не рассматривались как подпадающие под значение данного термина. Затем, неимоверно расширив объем этого слова, он заставлял его возвращаться обратно в тот контекст, из которого оно было извлечено. И тогда контекст оказывался перегруженным подобной концептуальной энергией и не был способен ее выдержать».¹⁸

Подобный, специфически негегелевский, а ницшевский стиль конституирования философского дискурса получит широкое распространение в период неклассики. Прежде всего, здесь следует назвать имена Т. Адорно, позднего Л. Витгенштейна, Ж. Батая, Р. Барта, М. Бланшо, Ж. Бодрийяра, А. Бретона, Ж. Делёза и Ф. Гваттари, Ж. Деррида, П. Кlossовски. В работах названных авторов философский дискурс все более непосредственно отходит от канонов научного дискурса. Это влечет за собой также и отказ от онтологии в ее традиционном варианте, поскольку последний был выстроен на базе веры в возможность *познания* бытия. Понятие как инструмент такого познания разоблачается в своей несостоятельности и неадекватности, поскольку бытие не постигается в понятиях. Либо само бытие как таковое оказывается лишь сконституированным и навязанным понятием, от которого можно освободиться: «Язык, избавленный от всех понятий, отвечает уже не бытию».¹⁹

Конечно, следует признать, что опыты радикальных «постмодернистов» во многом представляют собой крайность – подобно футуристическим экспериментам в поэзии или серийной технике в музыке. Но вместе с тем нельзя не отметить, что такой подход позволяет раскрыть действительные границы философского дискурса, подводя его к горизонту собственного исчезновения. Однако философии необходимо оставаться *на* границе, необходимо оставаться дискурсом, чтобы иметь возможность производить философские высказывания. Как и в случае с трансцендентией, которая как таковая никогда не должна быть достигнута, трансгрессия не должна быть осуществлена до конца, до полного уничтожения всех границ. И в том и в другом случае необходимо осуществить нейтрализацию дискурса, оставаясь в пространстве самого дискурса.

Таков способ нейтрализации дискурсивной определенности в перспективе трансгрессии. Сознание здесь освобождается от власти заданных теми или иными дискурсами траекторий смыслообразования и получает возможность смещать и перемещать перспективы.

В философии трансценденция и трансгрессия выступают в качестве основных перспектив философствования. Философия представляет собой особый тип дискурса, суть которого заключается в нейтрализации бытийно-смысловой определенности любых частных (региональных) дискурсов. Такая нейтрализация осуществляется либо посредством трансценден-

¹⁷ Бакусев В. М. Лестница в бездну: Ницше и европейская психическая матрица / В. М. Бакусев. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 126.

¹⁸ Данто А. Ницше как философ / А. Данто. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 14.

¹⁹ Кlossовски П. Симюлякры Жоржа Батая // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 84.

ции, либо посредством трансгрессии. При этом сам философский дискурс необходимо должен двигаться в направлении самонейтрализации. В противном случае, нейтрализуя определенности частных дискурсов, философский дискурс начинает абсолютизировать и седиментировать свои собственные универсальные перспективы, каковы суть трансценденция и трансгрессия. При абсолютизации трансценденции философия раскрывается в качестве метадискурса власти, претендующего на обладание абсолютным знанием. При абсолютизации трансгрессии она превращается в нигилистический дискурс, исключительно деструктивный по своему характеру. Абсолютизированный философский дискурс, утративший способность к самонейтрализации, неизбежно подвергается нейтрализации со стороны других философских дискурсов, которые впоследствии могут быть сами абсолютизированы.

Трансгрессия и немецкий дух: И. В. Гете и Г. Гейне (философский этюд)

Трансгрессия как природный феномен представляет собой наступление моря на сушу. Во второй части трагедии Гете Фауст становится свидетелем именно такой трансгрессии:

У моря я стоял. Вода росла,
Прилив готовя, грозно пред очами;
Остановилась – и, встряхнув волнами,
На плоский берег приступом пошла.
Тогда меня досада обуяла:
Свободный дух, ценящий все права,
Противник страстный грубого начала,
Не терпит дикой силы торжества.²⁰

Дух Фауста, дух европейской культуры находится в конфликте с трансгрессивным началом в природе. «Свободный дух, ценящий-все права» – *Den freien Geist, der alle Rechte schätzt*²¹ – не может признать «Слепой стихии дикий произвол» (*Zwecklose Kraft unbändiger Elemente*). «Но сам себя дух превзойти стремится» (*Da wagt mein Geist, sich selbst zu überfliegen*). Фауст возжелал положить предел морской стихии, установить границы и подчинить трансгрессивные силы власти Духа: «От берега бушующую влагу // Я оттесню, предел ей проведу, // И сам в ее владенья я войду!» (*Das herrische Meer vom Ufer auszuschließen, // Der feuchten Breite Grenzen zu verengen // Und, weit hinein, sie in sich selbst zu drängen*).

«*Zu fragmentarisch ist Welt und Leben!*», – восклицает Генрих-Гейне.²² Приводящая в отчаяние фрагментарность мира и существования может быть побеждена только силой философского разума: «*Ich will mich zum deutschen Professor begeben*». Немецкий философ знает, как привести жизнь к целостности и единству: «*Der weiß das Leben zusammenzusetzen, // Und er macht ein verständlich System daraus*». Он может устранить трагическую разорванность мироздания. Используя свой философский категориально-понятийный аппарат, он может мастерски заштопать все дыры бытия: «*Stopft er die Lücken des Weltenbaus*». Этот образ Генриха Гейне подхватывает и развивает Андрей Белый: «Пустота между двумя половинками души (под формой субъекта и объекта) осталась так-таки незаполненной; это рассудил Гегель. Тогда он отыскивает теоретический центр в чужой пустоте; и далее он пытается его сделать – штопальной иглой, сшивающей разрывы души».²³

Ирония немецкого поэта свидетельствует о зарождающемся кризисе системообразующего мышления в Германии. Изучавший философию у самого Гегеля, Гейне уже ощущал искусственность построений великих немецких систематиков. Что-то было не так с существованием, что-то сопротивлялось как метафизическим, так и диалектическим системам («*Du arme Erde, deine Schmerzen kenn ich!*»). Великие немецкие философы – реализаторы фаустовского проекта подчинения трансгрессивных аспектов бытия силе разума и духа. Гейне предчувствовал, что этот проект обречен на неудачу. Философская мысль должна была начать поиски новых путей.

²⁰ *Feme И. В. Фауст*. Пер. с нем. Н. А. Холодковского / И. В. Гете. – СПб.: Кристалл, 2001. – С. 404–405.

²¹ *Goethe I. W. Faust. Der Tragödie Zweiter Teil* / J. W. Goethe. – Stuttgart: Reclam, 2000. – S. 163.

²² *Гейне Г. Беззвездные небеса: Из «Книги песен»* / Г. Гейне. – На нем. и русск. яз. – М.: Текст, 2003. – С. 200.

²³ *Белый А. Душа самосознающая* / А. Белый. Душа самосознающая. – М.: Канон+, 1999. – С. 157.

Глава 1

Точки бифуркации европейской метафизики

Настоящая глава посвящена анализу отдельных философских учений, которые в истории европейской метафизики составляют специфические переломные, кризисные моменты, бифуркационные точки. В этих пунктах метафизика отклоняется от магистрального направления своего развития и обнаруживает иные, альтернативные пути движения философской мысли. В качестве таких бифуркационных моментов истории метафизики до появления учений Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Ницше мы рассматриваем досократический период античной философии, системы Б. Спинозы и Г. В. Лейбница и учение И. Канта.

В истории онтологических учений истоки перспектив трансценденции и трансгрессии можно обнаружить в философии Парменида и Гераклита соответственно. Метафизика в качестве магистральной линии развития европейской философии полагает трансценденцию как доминирующую перспективу онтологии. Для большинства метафизических систем характерна установка на элиминацию перспективы трансгрессии из пространства философского дискурса. Обращение к перспективе трансценденции в онтологических учениях свидетельствует о начинающемся кризисе трансценденции как онтологической перспективы. В философии Нового времени одними из первых, кто осуществил включение трансгрессии в область онтологии, были Б. Спиноза и Г. В. Лейбниц. В их учениях гетерогенная множественность получает статус определенного состояния или онтологического среза трансценденции (субстанции). В философии И. Канта трансценденция подвергается существенному переосмыслению и представляется в качестве границы, указывающей на недоступное потустороннее. Трансценденция здесь лишается своего содержательного наполнения в целях сохранения основной формы метафизического дискурса: разграничения имманентного и трансцендентного. Впоследствии Г. В. Ф. Гегель осуществит в своей диалектике отказ от метафизической теории двух миров, произведет интеграцию трансгрессии в пространство философского дискурса в качестве внутреннего механизма самодвижения Идеи и Духа. Тем самым Гегель сохраняет содержательный аспект трансценденции в качестве доминирующего вектора онтологии, отказываясь от его формального аспекта – учения о потустороннем. Метафизическая теория двух миров заменяется в гегелевской диалектике трансгрессией как движением снятия. Снятие представляет собой один из первых вариантов осуществления перспективы трансгрессии, который получил наиболее детальную разработку в онтологии Нового времени. В философии Ф. Ницше происходит радикальное перераспределение акцентов в сфере онтологии. Трансгрессия в его учении получает статус основной онтологической перспективы, в то время как трансценденция полагается в качестве эффекта трансгрессии, полезной и необходимой фикции. Предложенная Ницше конфигурация онтологии получила дальнейшую разработку в различных направлениях неклассической философии.

1. Трансгрессия в античной философии²⁴

Я с глубоким почтением оставляю в стороне от этого разговора имя Гераклита. Если прочая философская публика отвергала свидетельства чувств, потому что последние указывали на множественность и изменения, то он отвергал их свидетельство

²⁴ Впервые опубликовано: Фаритов В. Т. Трансгрессия в античной философии: Ницше и досократики // Философская мысль. – 2016. – № 12. – С. 105–114. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.12.21047. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_21047.html.

потому, что они показывали, будто вещи обладают действительностью и единством.

Ф. Ницше

Для выявления истоков онтологической перспективы трансгрессии необходимо осуществить реконструкцию истории античной философии. Опыт такой реконструкции мы находим у Ф. Ницше, который обращается к древнегреческой философии в небольшой неопубликованной при жизни работе под названием «Философия в трагическую эпоху греков», датированной 1872 годом.²⁵ В рукописном наследии сохранился также ряд набросков к продолжению этого исследования. История античной философии была описана до Ницше. Это описание было инициировано самими греческими философами (Платоном и Аристотелем), а в Новое время получило свое наиболее систематическое выражение в лекциях Г. В. Ф. Гегеля, а также в работах других авторов.²⁶ Однако ницшевский опыт изложения истории древнегреческой философии отличается от других подобных опытов отнюдь не только своей краткостью (как заметил сам Ницше в предисловии к своей работе). Ницше в своем подходе развивает принципиально иную точку зрения на греческую философию, отличную, как от воззрений Виндельбанда и Гегеля, так и от позиций Платона и Аристотеля.

Первое отличие бросается в глаза уже в выборе материала и его оценке: философ избирает в качестве основного содержания своего исследования период досократической философии, более того, именно этот период характеризуется им как высшее и непревзойденное достижение всей античной философской мысли. В традиционном подходе высшим считается период формирования учений Платона и Аристотеля, в то время как эпоха первых философов рассматривается по преимуществу в качестве подготовительного этапа. Эта общепринятая точка зрения поддерживается и Гегелем. Для Ницше – в соответствии с идеями «Рождения трагедии» – с Сократа начинается упадок греческой культуры и, соответственно, философии. Платон и Аристотель по своей значимости стоят для него несравненно ниже, чем Гераклит и Анаксагор.

Задача, которая ставится нами в настоящей части исследования, заключается в экспликации онтологического аспекта осуществленной Ницше переоценки наследия древнегреческой философии.

Греческая культура уже в период своего становления столкнулась с фундаментальной проблемой множественности и гетерогенности: «Они никогда не жили в гордой изоляции; их «образование», напротив, в течение долгого времени представляло собой хаотическое нагромождение чужеземных, семитских, вавилонских, лидийских, египетских форм и понятий, а религия их изображала настоящую битву богов всего Востока».²⁷ Этот хаос представлял фундаментальную угрозу существованию греческой культуры, но он же являлся и источником роста ее творческих сил и могущества. Мы видим, что изначально греческая культура представляла собой не замкнутое, иерархически организованное образование, но явление сугубо трансгрессивное, допускающее нарушение границ своего культурного пространства, принимающее в себя чужеродные элементы.

Этот опыт трансгрессии (Ницше будет использовать для его обозначения термин «дионисийское») как фундамент греческой культуры кладет начало и философской мысли. Греческая философия, греческая онтология в основе своей представляет собой мощный порыв к овла-

²⁵ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 301–367.

²⁶ Сошлемся хотя бы на хрестоматийную работу В. Виндельбанда: *Виндельбанд В.* История древней философии / В. Виндельбанд. – Киев: Тандем, 1995. – 368 с.

²⁷ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг. – М.: Культурная революция, 2013. – С. 171.

дению трансгрессивными аспектами существования. «Культура, в основании которой лежит первородный Хаос, должна была решить вопрос об инструменте его обуздания».²⁸ Трансгрессия составляла сокровенный опыт древних греков, их жизнь, их реальность. Для философии она была исходным пунктом, точкой отсчета. При этом путь обуздания хаоса трансгрессии, по которому пошли первые греческие мыслители, не был единым. Можно выделить, как минимум, два магистральных направления. Первое состоит в сведении трансгрессивной множественности и гетерогенности существования к высшему единству вплоть до отрицания онтологического статуса трансгрессии. Второе заключается в признании онтологического статуса трансгрессивных феноменов и в утверждении их в качестве источника всех возникающих и организующихся единств. Борьба между этими двумя направлениями, а также попытки их объединения составят узловой пункт не только греческой, но и последующей европейской метафизики.

Первое направление формируется в Милетской школе. Фалес, формулируя свое положение «все есть вода», ставит в качестве основной задачи философии упрощение множественности и гетерогенности, вычленение единого из многообразного. Подобная мыслительная операция сама по себе является не чем иным, как абстрагированием. Единое есть абстракция от многообразного. Однако в абстрагировании как таковом еще нет философии. Она начинается с того момента, когда абстракции придается статус онтологического первоначала. То, что было выведено путем отвлечения от многообразного, полагается в качестве онтологического источника самого многообразного. Многообразное и гетерогенное теперь мыслятся как производные от первичного Единого.

Дальше по этому пути пошел Анаксимандр. Единое начало из абстракции превращается им в трансценденцию посредством утверждения неопределенности правещества. Апейрон подобен кантовской вещи в себе, поскольку ему не подходит практически ни одна из категорий мысли и ни одна из характеристик чувственного восприятия. Единственная позитивная характеристика первоначала заключается в том, что оно едино. Благодаря этому заключению Единое изымается из сферы доступного чувственному восприятию и переходит в потустороннюю область сверхчувственного. Так формируется метафизическая теория двух миров. Этот шаг влечет за собой следующий. Если истинным, сущим и первичным объявляется трансцендентное сверхчувственное Единое, то имманентное, чувственно воспринимаемое, множественное, становящееся должно получить противоположную оценку. При этом эта оценка носит одновременно онтологический и этический характер: того, что противоположно Единому, не должно быть. Это существование бесправно, безнравственно. И, тем не менее, оно есть – сама жизнь не может быть избавлена от этого «полного противоречий, самопожирающего и самоотрицающего характера этой множественности»²⁹ («dem widerspruchsvollen, sich selbst aufzehrenden und verneinenden Charakter dieser Vielheit»)³⁰. Перед Анаксимандром встает фундаментальный метафизический вопрос: «Как же возможна эта множественность, если вообще существует вечное единство?»³¹ («wie ist doch, wenn es überhaupt eine ewige Einheit giebt, jene Vielheit möglich?»)³². Этот вопрос приобретает этическую значимость: «Откуда это не знающее отдыха становление и рождение, откуда этот отпечаток болезненной судороги на лице природы,

²⁸ Волков М. П. Античная наука как социокультурное явление. Проблема генезиса / М. П. Волков. – Ульяновск: УлГТУ, 2008. – С. 38.

²⁹ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 321.

³⁰ Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen // Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [Электронный ресурс]: Nietzsche Source. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.

³¹ Там же. С. 321.

³² Ibid.

откуда этот неумолкающий вопль смерти во всех сферах бытия?».³³ В соответствии со своей метафизической установкой Анаксимандр не мог оценивать сферу имманентного иначе как «мир несправедливости, дерзкого отпадения от первобытного единства вещей»³⁴ («der Welt des Unrechtes, des frechen Abfalls von der Ureinheit der Dinge»).³⁵

Итак, множественность, противоречие, становление – все эти трансгрессивные феномены объявляются Анаксимандром проявлением несправедливости (Unrecht), а в качестве избавления от «проклятия становления» (Fluche des Werdens) мыслится смерть – как радикальное отрицание множественности, несправедливой и виновной по отношению к первоначальному единству (Ureinheit). Столетия спустя эта этико-метафизическая проблема будет вновь поднята А. Шопенгауэром. У него несправедливость будет перенесена в саму трансцендентную основу мира явлений, которая как таковая будет подлежать отрицанию. Ницше, освободившийся от влияния Шопенгауэра, станет утверждать «полный противоречий, самопожирательный и самоотрицающий характер этой множественности». Трансгрессия получит в его философии оправдание в качестве жизни как воли к власти: «Пусть буду я борьбой, и становлением, и целью, и противоречием целей; ах, кто угадывает мою волю, угадывает также, какими *кривыми* путями она должна идти. Что бы ни создавала я и как бы ни любила я это – скоро должна я стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля». ³⁶ («Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen errät, errät wohl auch, auf welchen *krummen* Wegen er gehen muss! Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe – bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille»³⁷).

Это осуществленное Ницше признание и оправдание трансгрессии в античной философии образует второе направление, главным представителем которого является Гераклит. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что в изложении Ницше Гераклит идет раньше Парменида. У Гегеля наоборот: сначала дается Парменид, потом Гераклит.³⁸ У немецкого классика такой порядок определяется его Логикой: сначала бытие, затем становление. Для Ницше же философия Гераклита выступает ответом на метафизику Анаксимандра. Если последний усматривал в мире становления несправедливость и отпадение, то Гераклит, согласно Ницше, «видел не наказание ставшего, но оправдание становления».³⁹ («Nicht die Bestrafung des Gewordenen schaute ich, sondern die Rechtfertigung des Werdens»⁴⁰). Оправдывая становление, эфесский мыслитель отрицает метафизическую теорию двух миров, отрицает бытие – оба пункта станут впоследствии ключевыми моментами учения самого Ницше. Для Гераклита, как и впоследствии для Ницше, не существует ничего прочного, готового, застывшего – мир тождественных вещей и сущностей признается ими лишь в качестве фикций. Если для Анаксимандра Единое выступает источником многообразного, то для Гераклита, напротив, «одно есть многое»⁴¹ («das Eine ist das Viele»). «Видимый нами мир знает лишь становление и исчезновение, но не знает пребывания»⁴² («die Welt, die wir sehen, nur Werden und Vergehen, aber kein

³³ Там же. С. 320.

³⁴ Там же.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 120.

³⁷ Nietzsche F. Also sprach Zarathustra / F. Nietzsche // Gesammelte Werke. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – S. 448.

³⁸ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2006. – 350 с.

³⁹ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 322.

⁴⁰ Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen // Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [Электронный ресурс]: Nietzsche Source. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.

⁴¹ Там же. С. 326.

⁴² Там же. С. 326.

Beharren kennt»). И ницшевский Заратустра воскликнет: «О братья мои, разве *теперь* не все течет в потоке⁴³.»? («Oh meine Brüder, ist jetzt nicht Alles im Flusse⁴⁴»).

В чем же с позиций Ницше видит Гераклит смысл этого вечно повторяющегося круговорота становления и исчезновения? Будет ли это смысл, указующий на скрытый нравственный порядок мироздания? На последний вопрос Ницше дает отрицательный ответ: смысл существования носит не этический, но эстетический характер. Вот ключевой тезис немецкого мыслителя о философии Гераклита: «Становление и исчезновение (Werden und Vergehen), строение и разрушение без всякого нравственного осуждения, в вечно равной невинности составляют в этом мире игру художника и ребенка (das Spiel des Künstlers und des Kindes)».⁴⁵

Гераклитовский образ играющего ребенка получит у Ницше воплощение в учении о трех превращениях.

В философии Гераклита было достигнуто наиболее полное и недвусмысленное утверждение трансгрессии, утверждение, которого не будет знать ни последующая греческая, ни европейская философская мысль. В следующих за Гераклитом философских построениях трансгрессия будет либо подвергаться радикальному отрицанию, либо утверждаться в качестве подчиненного трансценденции аспекта существования.

Отрицание трансгрессии получает свое максимальное выражение в философии Парменида. Если Анаксимандр осудил мир становления как виновный и бесправный, то Парменид объявил этот мир ложным и несуществующим. Существующей признается лишь абстракция наивысшей степени – бытие, не знающее становления, не знающее исчезновения. Никакой трансгрессии – только абсолютное тождество и пребывание. Из всех греческих философов Парменид (а также его последователи) наиболее радикален в своем способе обуздания трансгрессивного хаоса, составляющего основу древнегреческой культуры. Трансгрессивные феномены лишаются им онтологического статуса – с этого пункта метафизика начинает входить в свою полную силу. Очевидно, что дионисийский мир, принятый и осмысленный Гераклитом, а также Эсхилом и Софоклом, производит на Парменида чересчур угнетающее впечатление. И он не нашел иного выхода, иного пути преодоления этого экзистенциального страха, кроме как бежать – «бежать из богатейшего мира действительности, как из пустого, обманного схематизма фантазии... в косный смертельный покой холодного, ничего не говорящего понятия бытия (in die starre Todesruhe des kältesten, Nichts sagenden Begriffs, des Seins)».⁴⁶

Такое радикальное решение проблемы не могло получить безапелляционного и всеобщего признания и не встретить сопротивления. Крайняя в своей односторонности абстракция не может не быть уязвимой. «Тезис Парменида о неподвижности и неизменности истинного бытия побудил философов V в. искать какие-то особые факторы, вызывающие если не изменение, то по крайней мере перемещение элементов бытия».⁴⁷ Ницше продумывает возможные возражения против парменидовского учения о бытии. Одно из них состоит в следующем: «Если мышление разума в понятиях реально, то и множественность и движение должны быть реальны, ибо разумное мышление подвижно, а именно оно движется от понятия к понятию, следовательно, внутри множества реальностей».⁴⁸

⁴³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 206.

⁴⁴ Nietzsche F. Also sprach Zarathustra / F. Nietzsche // Gesammelte Werke. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – S. 514.

⁴⁵ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 329.

⁴⁶ Там же. С. 341.

⁴⁷ Романский И. Д. Анаксагор / И. Д. Романский. – М.: Мысль, 1983. – С. 30.

⁴⁸ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 347.

В Новое время это положение получит воплощение в учении Гегеля о диалектическом движении понятий как моментов Идеи. Гегель будет признавать и множественность и движение, правда, не сами по себе, но лишь в качестве моментов тотальности. Чистое парменидовское бытие мыслится Гегелем лишь в качестве абстрактного момента, лишенного самостоятельной значимости и подлежащего снятию.

В античности это возражение против учения Парменида было высказано Анаксагором. Заслуга данного философа, по Ницше, состоит в том, что он утверждает действительность множественности и движения. Тем самым, «отвергается косное, покоящееся, мертвое, единое бытие Парменида».⁴⁹ («Also ist jedenfalls das starre ruhende todte eine Sein des Parmenides aus dem Wege geschafft».)⁵⁰ Правда, это утверждение множественности и движения не в полной мере соответствует направлению Гераклита. Последний не признавал ничего субстанциального, в то время как Анаксагор полагает множественность субстанций. Учение о бытии было им усвоено, поэтому допускать одно лишь становление на манер Гераклита он уже не мог. Но он не мог и столь однозначно отвергать множественность и движение, как это делал Парменид. Философия Анаксагора представляет собой попытку отыскать некий средний путь, поэтому она сочетает в себе элементы обоих магистральных направлений греческой философии, обозначенных нами выше. В этом плане весьма характерно, что Гегель четко разделяет учение Анаксагора на две неравноценные части: «логический принцип» (учение о $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) и «остальная часть философии Анаксагора»,⁵¹ содержащая учение о многообразии материи. Эту вторую часть Гегель оценивает как противоречащую первой и снижающую значимость учения в целом. Подобная оценка философии Анаксагора была высказана уже Платоном в «Федоне»⁵² – Гегель приводит в своем тексте соответствующую цитату).

Позиция Ницше в отношении учения Анаксагора в корне отличается от позиции Платона и Гегеля. Свое изложение он начинает как раз с того пункта, который Гегель поместил в рубрику «остальная часть учения Анаксагора». Для Ницше важно, что Анаксагор не просто постулировал существование множества субстанций, но утвердил фрагментарный и хаотический характер существования в качестве исходного момента: «Анаксагор, благодаря допущению своего хаоса, имел, по крайней мере, то преимущество перед Анаксимандром, что избег необходимости выводить многое из единого, становящееся из сущего («er nicht nöthig hatte, das Viele aus dem Einen, das Werdende aus dem Seienden abzuleiten»)).⁵³ Таким образом, Анаксагор не осуществляет нивелирование трансгрессивных феноменов существования на манер Анаксимандра и Парменида, полагая их лишь вторичными производными от первоначального единства бытия.

В перспективе ницшевской реконструкции содержания досократического периода античной философии особого внимания заслуживает учение Анаксагора о хаосе. Если Гераклит раскрыл такой аспект трансгрессии как становление, переход одной противоположности в другую, то Анаксагор выявляет другую характеристику трансгрессии: рассеяние и смешение, проникновение всего во все. По словам Ницше, это абсолютное смешение «семян всех вещей» (absolute Mischung aller «Samen der Dinge») Анаксагор «представлял себе полнейшим, вплоть до мельчайших частиц, взаимопроникновением (Durcheinander); как будто все элементы (alle jene Elementar-Existenzen) были истолчены в ступе, превращены в пыль и рассеяны теперь в хаосе, как в кратере, соприкасаясь один с другим (durcheinander gerührt werden

⁴⁹ Там же. С. 349.

⁵⁰ Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen // Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [Электронный ресурс]: Nietzsche Source. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.

⁵¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2006. – С. 326, 330.

⁵² Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Платон. – М.: «Мысль», 1999. – С. 56–58.

⁵³ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 358.

konnten)».⁵⁴ Перед нами картина трансгрессии в чистом виде: тотальное нарушение границ бытийно-смысловой определенности всех вещей, взаимопроникновение всего во все, отсутствие целостностей и единств, отсутствие организации и фиксированной определенности, отсутствие сущего.

Это трансгрессивное существование, трансгрессивное состояние всего мироздания в художественной форме было описано в рассказе М. Горького «О вреде философии». Речь, правда, здесь идет не о самом Анаксагоре, но о его последователе Эмпедокле: «Я видел нечто неопишимо страшное: внутри огромной, бездонной чаши, опрокинутой набок, носятся уши, глаза, ладони рук с растопыренными пальцами, катятся головы без лиц, идут человечески ноги, каждая отдельно от другой, прыгает нечто неуклюжее и волосатое, напоминая медведя, шевелятся корни деревьев, точно огромные пауки, а ветки и листья живут отдельно от них; летают разноцветные крылья, и немо смотрят на меня безглазые морды огромных быков, а круглые глаза их испуганно прыгают над ними; вот бежит окрыленная нога верблюда, а вслед за нею стремительно несется рогатая голова совы, – вся видимая мною внутренность чаши заполнена вихревым движением отдельных членов, частей, кусков, иногда соединенных друг с другом иронически безобразно.

В этом хаосе мрачной разобщенности, в немом вихре изорванных тел, величественно движутся, противоборствуя друг другу, Ненависть и Любовь, неразлично подобные одна другой, от них изливается призрачное, голубоватое сияние, напоминая о зимнем небе в солнечный день, и освещает все движущееся мертвенно-однотонным светом».⁵⁵

Этот «хаос мрачной разобщенности», «вихрь изорванных тел», это трансгрессивное движение «отдельных членов, частей, кусков» – все это не было для Ницше плодом разнузданного воображения или философской спекуляции. С точки зрения философа эта трансгрессивная смесь представляет собой продукт опытного, эмпирического подхода к осмыслению мира (в то время как учение о первоначальном единстве мыслится им как результат самой отвлеченной спекуляции). Говоря о происхождении всего из всего (*alles aus allem*), Анаксагор, по Ницше, мыслит не как метафизик, но как естествоиспытатель (*Naturforscher*).

Сам Ницше позднее в своем Заратустре представит аналогичную картину фрагментированного, разорванного на части существования: «Поистине, друзья мои, я брожу среди людей, как среди обломков и кусков людей! (*wie unter den Bruchstücken und Gliedmaßen von Menschen!*) Для меня ужасное зрелище – видеть человека раскромсанным и разбросанным (*zertrümmert und zerstreuet*), как будто на поле кровопролитного боя и бойни. И если переносится мой взор от настоящего к прошлому, всюду находит он то же самое: обломки, куски людей и ужасные случайности (*Bruchstücke und Gliedmaßen und grause Zufälle*) – и ни одного человека!».⁵⁶ Такова для Ницше реальность существования – трансгрессия.

Попробуем ответить на вопрос, почему Ницше видит преимущество именно в таком сугубо трансгрессивном представлении существования, в то время как учение о первоначальном единстве оказывается для него неприемлемым? Причина, конечно же, не заключается в положении, что трансгрессивность якобы выступает результатом опыта, а единство есть продукт спекуляции. Причина коренится в философских воззрениях Ницше, которые уже во время написания исследования о греческих философах начинают проявляться в достаточно явной форме. Дело в том, что положение о первоначальном единстве не оставляет никакого места для того творческого процесса, который получит у Ницше наименование воли к власти.

⁵⁴ Там же. С. 356.

⁵⁵ Горький М. О вреде философии / М. Горький // Полное собрание сочинений. Художественные произведения в двадцати пяти томах. Том шестнадцатый. – М.: Наука, 1973. – С. 201.

⁵⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 144; *Nietzsche F. Also sprach Zarathustra / F. Nietzsche // Gesammelte Werke.* – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – S. 467.

Если все уже заранее объединено и определено, то становлению и творческой организации ничего не остается. Воле к власти требуется сопротивление, требуется материал, который бы она могла преодолевать (*überwinden*), преобразовывать и организовывать. Воля к власти – это вторая трансгрессия, представляющая собой преодоление (*Überwinden*) первой трансгрессии – анаксагорова хаоса смешения и взаимопроникновения кусков (*Bruchstücke*) всех вещей.

Проявление воли к власти как организации хаоса Ницше находит в анаксагоровом понимании феномена питания. «Питание тела он [Анаксагор] объяснял тем, что в питательных веществах независимо находятся небольшие составные части тела, крови или костей, которые при питании выделяются и смешиваются с однородными им веществами тела». ⁵⁷ Питание есть, таким образом, процесс выделения и организации вторичной смеси из первичной. Если в первичной смеси перемешаны разнородные элементы, то во вторичной происходит объединение (*Vereinigung*) подобных элементов друг с другом. Питающееся тело в данном случае выступает в качестве властной инстанции, которая выделяет (*scheidet* аш) и объединяет (*vereinigt*) элементы, необходимые для создания и поддержания собственной организации. Таким образом, вместо заданного единства (*Einheit*) дано объединение (*Vereinigung*), вместо субстанции – процесс.

Теперь можно подойти к тому, что является у Анаксагора главным источником движения, вычленения однородного из разнородного. Дух (*νοῦς*) в истолковании Ницше не выступает в качестве универсального разума, логического принципа всеобщего (как у Гегеля). Для Ницше сущность духа в творческой свободе произвола: «Анаксагоров дух – художник, а именно великий гений механики и зодчества, создающий с помощью простых средств грандиозные формы и пути и своего рода подвижную архитектуры, но всегда в силу того произвола (*aus jener irrationalen Willkür*), который лежит в глубине души художника». ⁵⁸ В этом пункте философия Анаксагора сближается с учением Гераклита об играющем ребенке. Деятельность анаксагорова духа – ничем не детерминированная, абсолютно свободная, не подчиняющаяся никакой цели и внешней необходимости – есть только игра («*Heraklit würde ergänzen – ein Spiel*»). ⁵⁹ «Эту абсолютно свободную волю можно мыслить только бесцельной, примерно как детскую игру или побуждение художника к творческой игре». ⁶⁰ («*Jener absolut freie Wille kann aber nur zwecklos gedacht werden, ungefähr nach Art des Kinderspieles oder des künstlerischen Spieltriebes*»). ⁶¹

Предложенная Ницше трактовка феномена духа у Анаксагора позволяет взглянуть на философию древнего мыслителя как на целостное учение. Если дух является творческим процессом созидания, игрой художника и ребенка, то ему необходим первичный хаос трансгрессии в качестве поля приложения своих безграничных творческих сил. Тем самым снимаются обвинения во внутренней несогласованности учения Анаксагора, высказанные Гегелем и Платоном, а также Аристотелем. ⁶² Созиданию необходим хаос в качестве своего условия – эта мысль будет сформулирована Ницше в одном из самых известных афоризмов из «Так говорил Заратустра»: «*man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können*». ⁶³ Отсюда Ницше делает заключение: «Становление – не нравственный, но лишь художественный феномен» ⁶⁴ («*das Werden ist kein moralisches, sondern nur ein künstlerisches Phänomen*»). Дан-

⁵⁷ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 357.

⁵⁸ Там же. С. 363.

⁵⁹ Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen // Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [Электронный ресурс]: Nietzsche Source. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.

⁶⁰ Там же. С. 366.

⁶¹ Аристотель. Метафизика / Аристотель. – М.: Эксмо, 2006. – С. 29.

⁶² Nietzsche F. Also sprach Zarathustra / F. Nietzsche // Gesammelte Werke. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – S. 370.

⁶³ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 357.

ным положением учение Анаксагора изымается из сугубо метафизического контекста, который в более поздние времена античности стал доминирующим, и переводится в план философии трансгрессии.

Такова специфика ницшевской реконструкции первого периода философии древних греков. Истоком этой древней философии является опыт трансгрессии, который осмысливался греческими мыслителями в двух противоположных направлениях: на пути отрицания трансгрессивных феноменов посредством утверждения первичного единства трансцендентного первоначала и на пути утверждения самостоятельного онтологического статуса трансгрессии. Античная и европейская метафизика в целом развивается в рамках первого направления, истоки которого заложены Фалесом, Анаксимандром и Парменидом. Ницше в своем философствовании обращается к линии Гераклита и Анаксагора, которые признавали трансгрессию в качестве действительного аспекта существования и необходимого условия его творческой организации. Трансценденция задает этическую перспективу оценки мироздания, трансгрессия – эстетическую. Трансценденция является предпосылкой взгляда на мир ученого, видящего во всем многообразном проявление универсальных законов. Трансгрессия есть условие взгляда на мир художника, который усматривает в хаосе становления и разъединения повод для созидания и игры.

Линия трансценденции получила классическую разработку в учении Платона. Не случайно, что Платон в своем «Государстве» отказывается от поэтов – поэты суть трансгрессивные феномены в иерархически упорядоченном идеальном государстве. В эпоху Средних веков трансценденция становится доминирующей перспективой как философии, так и культуры в целом. Линия трансгрессии оказывается вытесненной из пространства официального дискурса и получает свое воплощение в неофициальном, «низовом» срезе культуры.⁶⁴ В эпоху Нового времени трансгрессия начинает постепенно принимать в философский дискурс. В целом же и в этот период благодаря определяющему влиянию Р. Декарта трансценденция продолжает выступать в качестве магистрального направления европейской метафизики.

2. Трансценденция и трансгрессия в учениях Б. Спинозы и Г. В. Лейбница

Прежде, однако, чем рассказать, как благодаря Иммануилу Канту разразилась эта революция, необходимо напомнить о философских событиях в других странах, о значении Спинозы, о судьбах Лейбницевой философии, о взаимоотношениях между этой философией и религией, об их столкновениях, их разрыве и т. д.

Г. Гейне

В европейской метафизике, по преимуществу представляющей собой разработку платоновского направления, философские учения Б. Спинозы и Г. В. Лейбница занимают особое положение. Обоим мыслителям удалось выбиться из общей метафизической колеи своего времени – настолько, что их учения, являясь знаковым воплощением культурной и интеллектуальной атмосферы своей эпохи, вместе с тем по заложенным в них потенциям мысли выходят далеко за пределы не только XVII–XVIII столетий, но и всего Нового времени. Идеи мыслителей обнаруживают значительную степень родства с концептуальными разработками онтологии неклассического типа – начиная с Ф. Ницше и заканчивая постструктурализмом и синерге-

ление трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 363.

⁶⁴ Фундаментальное значение для исследования сугубо трансгрессивного характера этого неофициального пласта культуры эпохи Средних веков имеет работа М. М. Бахтина: *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* / М. М. Бахтин. – М.: Эксмо, 2015. – 640 с.

тической парадигмой.⁶⁵ Философские учения Спинозы и Лейбница, как и большинство метафизических систем, разрабатываются на основе утверждения перспективы трансценденции. Однако и перспективе трансгрессии у них отводится более значимое положение, по сравнению с большей частью метафизических построений классического типа. Результатом такого соединения (но не синтеза) разнонаправленных бытийно-смысловых перспектив становится если не полное устранение, то, во всяком случае, затухивание метафизической теории двух миров, смягчение границ между имманентным и трансцендентным. При сохранении приоритета метафизического тождества и единства происходит значительное повышение онтологического статуса множественности и гетерогенности. Раскрытие и обоснование данных тезисов составляет содержание настоящего параграфа.

1.1. Субстанция и трансгрессия в учении Б. Спинозы⁶⁶

Начнем с рассмотрения учения Б. Спинозы и попытаемся вначале дать образное представление его концепции. Попробуем представить бесконечное множество отличающихся друг от друга способов бытия – *«бесконечное множество вещей бесконечно многими способами»*. Это множество способов существования обнаруживает вместе с тем такую согласованность друг с другом (также осуществляемую бесконечным множеством способов), что при всем своем разнообразии составляет нечто единое, а именно единую и всеобъемлющую метаперспективу – *субстанцию, Бога, Природу*. Некий громадный пазл, части которого находятся не в статичном фиксированном состоянии, но непрестанно варьируются, причем таким образом, что изменение одной части согласуется с одномоментным изменением бесконечного множества всех других, так что всегда формируется целостное изображение. Собственно, слово «часть» в данном случае не адекватно, речь скорее следует вести о вариациях в «степенях могущества». И потому более подходящим образом здесь будет море, волны которого могут приходить в различные состояния, достигая максимальной или минимальной степени высоты и скорости. Но море одинаково явлено во всех волнах, будучи имманентно любой из них.

Такова онтология Спинозы в самом первом приближении. Радикальные отличия от онтологии трансценденталистского типа очевидны уже здесь. Отсутствует основанный на трансценденции иерархический порядок, утверждающий в качестве высшего бытия некое никогда не достигаемое первоначало, по отношению к которому все сущее представляется вторичной эманацией, нуждающимся в восполнении недостатком. У Спинозы субстанция имманентна, а каждый модус есть состояние субстанции, а не призракная тень сияющего в лучах трансценденции первообраза или явление закрытой для нашего познания «вещи в себе». Правда, с позиции отдельного модуса, положение дел не всегда представляется подобным образом: существование не всегда постигается нами *адекватно*, т. е. в качестве бесконечной согласованности всего со всем. В своем воображении мы отклоняемся от являющей всеобщую гармонию метаперспективы (субстанции); будучи руководимы в своей слепоте аффектами, мы вносим в мир диссонанс и борьбу. Однако универсальный онтологический порядок этим нисколько не опровергается, поскольку речь здесь идет лишь о неадекватном познании, а не о принципиально ином (в онтологическом плане) способе существования. Модусы все равно составляют согласующиеся в бесконечной перспективе субстанции состояния, даже если сами они не имеют об этом адекватного представления. Из этого пункта в учении Спинозы возможен поворот в сторону

⁶⁵ Постструктуралистскую интерпретацию учений Б. Спинозы и Г. В. Лейбница см. в работах: Делёз Ж. Спиноза / Ж. Делёз // Эмпиризм и субъективность: опыт человеческой природы по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – С. 325–445; Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делёз. – М.: Логос, 1997. – 267 с.

⁶⁶ Первая редакция параграфа опубликована: Фаритов В. Т. Учение Бенедикта Спинозы и философия бытийно-смыслового перспективизма (между трансценденцией и трансгрессией) // Вестник Томского государственного университета, 2013. -№ 367. -С. 45–49.

онтологии трансгрессивного типа, некоторые пути осуществления которого мы проследим в настоящем параграфе.

Конечные отдельные модусы суть единичные вещи. Из них особое внимание в спинозовском учении уделяется телу, на рассмотрении которого мы остановимся более подробно. Новаторство мыслителя в этой области может быть представлено в двух пунктах:

- 1) устраняется иерархическая противопоставленность тела и души;
- 2) тело определяется не специфичностью своей субстанции, но характером связи составляющих его других тел.

Первый пункт направлен против идущей от Платона и воплотившейся позднее в христианстве (а в Новое время – в учении Р. Декарта) метафизической традиции, противопоставляющей тело как низший род бытия душе как высшему роду бытия. Для Спинозы тело и душа суть одна субстанция, выраженная под разными атрибутами. Отсюда следует, что перспектива души не имеет онтологического преимущества по отношению к перспективе тела и наоборот. Обе перспективы равноправны в свете метаперспективы субстанции. Здесь спинозовская мысль оказывается гораздо ближе традициям Востока, где тело служит таким же ключом к познанию себя и истины, как и сознание. На Западе же приоритет исконно отдавался духу и сознанию. Онтологическая реабилитация тела проявляется в учении Ницше и последующей за ним неклассической философии. Не случайно подобные мысли высказываются у Ницше устами того, кто носит имя древнего восточного пророка: «С тех пор как лучше знаю я тело, – сказал Заратустра одному из своих учеников, – дух для меня только подобие духа; а все «непреодолимое» – только уподобление». ⁶⁷ («Seit ich den Leib besser kenne, – sagte Zarathustra zu einem seiner Jünger – ist mir der Geist nur noch gleichsam Geist; und alles das «Unvergängliche» – das ist auch nur ein Gleichnis»). ⁶⁸

Из данного пункта вытекает ставший хрестоматийным тезис спинозовской философии: *«порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»* (Этика, II, 7). ⁶⁹ Материально-телесные вещи – не вторичные копии идей как вечных первообразов и не продукты ин-тенциональной активности сознания как единственного источника смысла. Но идеи, в свою очередь, не являются вторичными продуктами материально-телесных вещей, их преобразованной формой или следами, отражениями в нашем сознании. Вместе с тем, тело и душа, протяженность и мышление не являются и двумя самостоятельными субстанциями, как в картезианском дуализме. Субстанциально они вообще не различаются, поскольку существует только одна субстанция. У Спинозы утверждается именно параллелизм души и тела: «стремление или способность души к мышлению равно и совместно по своей природе со стремлением и способностью тела к действию» (Этика, III, 28). ⁷⁰ Наши идеи суть идеи состояний нашего тела и результата воздействия других тел на наше тело, а состояния нашего тела необходимо представлены в идеях. Человек состоит из души и тела, однако не как из двух частей (неважно, утверждается ли их самостоятельность или одна подчиняется другой), но в том плане, что душа и тело – две перспективы его существования, связанные между собою отношением параллелизма. Как уже отмечалось выше, подобный взгляд более характерен для мудрости Востока, нежели для западной традиции.

Ценное замечание по этому поводу дает Ж. Делёз: «Если Спиноза и отвергает превосходство души над телом, то не ради утверждения превосходства тела над душой, что было бы так же мало понятно. Практическое значение параллелизма обнаруживается в пересмотре

⁶⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 133.

⁶⁸ Nietzsche F. Also sprach Zarathustra / F. Nietzsche // Gesammelte Werke. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – S. 457.

⁶⁹ Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – С. 245.

⁷⁰ Там же. С. 324.

традиционного принципа, по которому Мораль полагается как некое предприятие, направленное на подавление страстей с помощью сознания... Напротив, согласно *Этике*, то, что является действием в душе, необходимым образом также является действием и в теле, а то, что является пассивным состоянием [passion] тела, необходимым образом выступает и как пассивное состояние души. Нет преимущества одного ряда [состояний] над другим». ⁷¹ Ряды душевных и телесных состояний, таким образом, лишаются своей иерархической соотнесенности и субстанциальной изолированности. Субстанциальное противопоставление телесного и ментального и установление между ними иерархических отношений возможно лишь in abstracto. Поэтому мы говорим о бытийно-смысловых перспективах, подчеркивая несводимость перспективы как способа организации существования к сфере ментально-языкового или материально-телесного. И в этом плане учение Спинозы может быть охарактеризовано как бытийно-смысловой перспективизм. И в этом же плане Спиноза не является ни идеалистом, ни материалистом, ни дуалистом: субстанция в его понимании есть и Бог и Природа одновременно.

Этот пункт в философии Спинозы получит впоследствии свое воплощение и развитие в учении Ницше. И у Ницше, как и у Спинозы, будет утверждаться не однозначное превосходство тела над душой, но взаимопроникновение, трансгрессия телесного и душевного. У Спинозы в данном случае речь пока идет не о трансгрессии, но о параллелизме двух рядов. Но и это положение является значимым шагом ввиду оспаривания господствующей иерархической модели взаимоотношения тела и души.

Второй пункт касается сущности тела. Для Спинозы тело не особая субстанция, но его бытие определяется, прежде всего, характером связи составляющих его элементов – других тел. Тело представляет собой множественность, организованную определенным образом: *«Если несколько тел одинаковой или различной величины стесняются другими телами до соприкосновения друг с другом или если они движутся с одинаковыми или различными скоростями так, что сообщают известным образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соединены друг с другом и все вместе составляют одно тело, или индивидуум, отличающийся от других этой связью тел»* (Этика, II, Определение). ⁷² И далее: *«Тела по своей субстанции не различаются между собой. То, что составляет форму индивидуума, состоит (по предыдущему определению) в связи его тел. Но эта связь, хотя бы тела, составляющие индивидуум, непрерывно менялись, остается той же самой. Следовательно, и индивидуум будет сохранять свою прежнюю природу как в отношении своей субстанции, так и в отношении своего модуса»* (Этика, II, Лемма 4). ⁷³

Итак, именно способ организации множества разнородных и изменяющихся элементов (каждый из которых сам представляет собой индивидуум, состоящий из других элементов) определяет единство тела. Позднее Ницше скажет: *«Тело – это большой разум, множество с одним сознанием, война и мир, стадо и пастух»*. ⁷⁴ (*«Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt»*). ⁷⁵ Акцент переносится со специфики субстанции на характер связи и организации, в соответствии с чем тело рассматривается как способ организации множества разнородных элементов в некое единое целое, подчиненное одной бытийно-смысловой перспективе. Множественность выступает в качестве необходимого условия организующегося единства. Здесь снова уместна параллель с Ницше: *«Я» говоришь ты и гордишься этим словом. Но больше его – во что не хочешь ты верить – тело*

⁷¹ Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делёз. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – С. 338.

⁷² Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – С. 256.

⁷³ Там же. С. 257.

⁷⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 34.

⁷⁵ Nietzsche F. Also sprach Zarathustra / F. Nietzsche // Gesammelte Werke. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – S. 383.

твое с его большим разумом: оно не говорит Я, но делает Я». ⁷⁶(«Ich» sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Größere ist, woran du nicht glauben willst – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich»). ⁷⁷

Что же представляет собой бытийно-смысловая перспектива, которую разворачивает тело? По Спинозе, сущностью любой единичной вещи является стремление к пребыванию в своем существовании. Причем под таковым стремлением подразумевается не безразличное наличие, но способность к действию: «способность или стремление всякой вещи, в силу которой она одна или вместе с другими вещами действует или стремится действовать, т. е. способность или стремление пребывать в своем существовании, есть не что иное, как ее данная или действительная (актуальная) сущность» (Этика III, 7). ⁷⁸ Учитывая параллелизм души и тела в спинозовской концепции, сказанное о теле будет справедливо и в отношении души. Всякое тело и душа утверждают свой собственный характер связи и организации элементов, т. е. свою бытийно-смысловую перспективу, исходя из которой они будут оценивать все, с чем встречаются и взаимодействуют в своем существовании. Отсюда проистекает перспективное понимание добра и зла, которое позднее будет разработано Ницше в его учении о нисходящей и восходящей воле к власти как перспективе моральных ценностей: «Мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего существования или препятствует ему, т. е. то, что увеличивает нашу способность к действию или уменьшает ее, способствует ей или ее ограничивает» (Этика, IV, 8). ⁷⁹

Перспективы, определяющие существование людей (поскольку каждый человек суть душа и тело, а последние представляют собой не что иное, как сложно организованные конфигурации), по большей части представляют собой различные *аффекты*. Аффекты же суть пассивные состояния, в которых наша способность к действию, т. е. бытийно-смысловая перспектива, определяется не единственно нами, но взаимодействием нашей сущности с другими единичными вещами (которые также характеризуются определенной организацией и разворачивают свои бытийно-смысловые перспективы). Другими словами, бытийно-смысловая перспектива, стремлением к утверждению которой определяется отдельный индивидуум, неизбежно вступает во взаимодействие с бытийно-смысловыми перспективами других индивидуумов. Если их перспективы обнаруживают сходство с нашей, такое взаимодействие увеличивает нашу способность к действию (аффект удовольствия). Если их перспективы не согласуются с нашей, такое взаимодействие ограничивает нашу способность к действию (аффект неудовольствия). – См. Этика, IV, 29–31). Видов аффектов столько же, сколько видов объектов, со стороны которых мы подвергаемся воздействию (по теореме 33, IV Этики). Отсюда следует, что различные индивидуумы и даже один и тот же индивидуум могут определяться различными аффектами и, следовательно, быть противоположными друг другу. Так мы приходим к представлению мира как поля борьбы между различными бытийно-смысловыми перспективами за гегемонию: «каждый из нас от природы желает, чтобы другие жили по-нашему. А так как все одинаково желают того же, то все одинаково служат друг другу препятствием и, желая того, чтобы все их хвалили и любили, становятся друг для друга предметом ненависти» (Этика, III, Схолия к 31). ⁸⁰

Таким образом, к сущности модуса принадлежит не только стремление сохранять свое существование, но так же и стремление достичь максимальной степени совершенства или, что то же самое, максимальной степени могущества, наивысшей способности к действию исходя

⁷⁶ Там же. С. 34.

⁷⁷ Ibid. S. 384.

⁷⁸ Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – С. 307.

⁷⁹ Там же. С. 382.

⁸⁰ Там же. С. 327.

из своей бытийно-смысловой перспективы. Другими словами, утверждать свое существование означает и увеличивать степень власти своей перспективы и одновременно противостоять другим перспективам, стремящимся к увеличению своей власти. Здесь уже имплицитно присутствует ницшеовское «созидать выше себя» («schaffen über sich hinaus») как основополагающий принцип воли к власти. «Über sich hinaus» представляет собой формулу трансгрессии.

В дискурс-аналитическом подходе Э. Лаклау и Ш. Муфф подобная ситуация столкновения и конфронтации различных дискурсов получила названия антагонизма – борьбы различных дискурсов за «создание значения» или, в предлагаемой нами терминологии, за утверждение бытийно-смысловой перспективы. В качестве способа разрешения антагонизма выступает гегемония – утверждение перспективы одного дискурса и подчинение ей перспектив других дискурсов.⁸¹ У Спинозы мы находим предвосхищение этих идей в его трактовке государства: «Каким образом может произойти это, а именно, чтобы люди, необходимо подверженные аффектам, и притом непостоянные и изменчивые, могли заключить между собой обязательство и иметь друг к другу доверие, это ясно <...> из того, что всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему и что каждый удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. При таком условии общество может утвердиться только в том случае, если оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и устанавливать законы...» (Этика, IV, Схолия 2 к 37).⁸² Государство есть новый, более высокого порядка, тип индивидуума или дискурса, подчиняющий себе все другие дискурсы и обладающий правом устанавливать единую для всех бытийно-смысловую перспективу посредством отрицания других перспектив, т. е. посредством гегемонии.

Для Спинозы установление такой деспотической метаперспективы (гражданского состояния) есть лишь следствие неадекватности нашего познания. Существует другая метаперспектива, которая обеспечивает освобождение людей от власти аффектов, всегда влекущих их в разных направлениях и, как следствие, сталкивающих друг с другом. Это метаперспектива субстанции (Бога и Природы). Если бы наше познание было адекватным, то мы бы осознали, что «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» (Этика, II, Схолия к Лемме 7).⁸³ Применительно к праву каждого человека на утверждение своей бытийно-смысловой перспективы этот тезис получает следующий вид: «Если бы люди жили по руководству разума, то каждый обладал бы этим правом без всякого ущерба для других» (Этика, IV, Схолия 2 к 37).⁸⁴

По этому поводу Ницше приводит следующее возражение: «Подобного разума *нет*, и без борьбы и страсти все станет *слабым* – человек и общество».⁸⁵ Разум в качестве высшей объединяющей инстанции, осуществляющей нейтрализацию различий, Ницше не признается. Спиноза остается верен своей эпохе, полагая разум как интегрирующее начало.

Вместе с тем онтология Спинозы уже не разворачивается исключительно на основе перспективы трансценденции с вертикальными иерархическими отношениями по принципу «земля-небо», но исходит из горизонтальной перспективы моря, где отдельные волны суть модусы этой единой субстанции. Достигший такого адекватного познания модус «постигает себя как интенсивную часть или степень абсолютного могущества Бога, причем все степени

⁸¹ Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. – London: Verso, 2001. – P. 134–145.

⁸² Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – С. 406.

⁸³ Там же. С. 259.

⁸⁴ Там же. С. 406.

⁸⁵ Ницше Ф. Черновики и наброски 1880–1882 гг. / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 9. – М.: Культурная революция, 2013. – С. 479.

согласуются в Боге, и такое согласие не подразумевает никакого смешивания, ибо части являются только модальными, а могущество Бога остается субстанционально неделимым».⁸⁶ Конечный модус становится свободным через то, что он постигает себя как модус, приходит к пониманию модальности своего существования.

Исходящее из перспективы трансгрессии Делёзовское понимание бытия как «складки», «ризомы» и «плана имманенции» обнаруживает немало пересечений со спинозовской онтологией. В учениях обоих мыслителей множественность, гетерогенность и перспективность получают существенное в онтологическом плане значение, – что отличает названные концепции бытия от большинства метафизических систем. Вместе с тем, мы не можем утверждать, что, выйдя за пределы метафизического противопоставления имманентного и трансцендентного, философия Спинозы разворачивается целиком из перспективы трансгрессии. Несмотря на разоблачающую характеристику метафизических понятий как результата преступления нашей способности воображения, приводящего к формированию слившихся, лишенных всякой отчетливости образов (Этика, II, Схолия 1 к 40), Спиноза ставит во главу угла своей системы одно из самых отвлеченных метафизических понятий – понятие субстанции. И хотя субстанция мыслится у него как имманентная, по своему происхождению она остается метафизическим термином, трансцендентальным означаемым, берущим свой исток в перспективе трансценденции. Точно так же ставший имманентным Бог у Николая Кузанского сначала существовал в качестве абсолютной трансценденции (средневековый теоцентризм). Спинозовское понимание субстанции есть результат *имманентизации трансцендентного*. Данный процесс приводит к устранению иерархической противопоставленности двух планов бытия (метафизическая теория двух миров) и раскрытию горизонта тотальности – универсальной и всеобъемлющей бытийно-смысловой перспективы, в которой все прочие перспективы становятся «интенсивными степенями» (Ж. Делёз) или, используя гегелевский термин, моментами.

До Спинозы имманентизация трансцендентного была осуществлена Н. Кузанским и Д. Бруно, после – Г. В. Ф. Гегелем. Такая перспектива занимает промежуточное положение между трансценденцией и трансгрессией. Поскольку в тотальности преодолевается вертикаль трансценденции и устанавливается неиерархическая горизонтальная перспектива, она тяготеет к трансгрессии. Однако при этом тотальность получает приоритетное в онтологическом плане положение, превращаясь в доминирующую метаперспективу, которой так или иначе подчинено все, что есть. В этом смысле тотальность обнаруживает свое генетическое родство с трансценденцией. Отличие в том, что в трансценденции устанавливается единый фиксированный центр (подобно Солнцу на небе, льющему свой благодатный свет вниз на грешную землю и не иссякающему в своем излиянии), а в тотальности центр рассеивается, начиная присутствовать всюду. Но и будучи рассеянным, центр являет свое присутствие во всем, охватывая собой все бытийно-смысловые перспективы. Нейтрализация отдельных дискурсов здесь относительна. На это указывает Гегель, предлагая характеризовать учение Спинозы не как пантеизм, но как «акосмизм».⁸⁷ У Спинозы, согласно Гегелю, происходит не столько растворение трансцендентного в имманентном, сколько растворение имманентного в трансцендентном. Трансгрессия, в свою очередь, предполагает отказ и от остающейся метафизической по существу тотальности.

⁸⁶ Делёз Ж. Спиноза / Ж. Делёз // Эмпиризм и субъективность: опыт человеческой природы по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – С. 409.

⁸⁷ «Оно [единичное] оказывается лишь видоизменением абсолютной субстанции, которое, однако, как таковое, не получает объяснения, ибо момента-то отрицательности недостает этому негибкому, неподвижному учению, единственной операцией которого является лишить все что угодно его определенности, особенности и бросить обратно в единую абсолютную субстанцию, в которой оно лишь исчезает и в которой гибнет всякая самостоятельная жизнь». И далее на этой же странице: «Самосознание лишь рождается из этого океана, капая из его вод, но никогда не доходит до абсолютной самостности» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2006. – С. 371). У Спинозы «слишком много бога» (Там же. С. 366), т. е. трансценденции, не проработанной движением диалектического отрицания и не вступившей в действительное тождество с существованием, но лишь растворяющей, нейтрализующей это существование.

Различные бытийно-смысловые перспективы не привязываются более к какой бы то ни было охватывающей их метаперспективе и не имеют никакого основания.

Подобную попытку мыслить существование как полностью лишенное субстанции (понимаемой либо в горизонте трансценденции, либо в горизонте тотальности, т. е. имманентизированной трансценденции) мы находим у Ф. Ницше. Речь идет именно о попытке или об эксперименте, поскольку ницшевское учение вообще не представляет собой организованной и завершенной системы, и в нем апробируются различные мыслительные ходы, исходящие из различных горизонтов философствования. В постструктурализме перспектива трансгрессии становится основным способом осуществления философствования. Существование предстает здесь как ветвящаяся множественность гетерогенных перспектив, не предполагающая никакого основания, никакой субстанции. Однако важнейшим моментом в таком философствовании является осознание опасности превращения трансгрессии в доминирующую перспективу. Необходимо, чтобы трансгрессия оставалась именно одной из перспектив. Хотя наше философское мышление, равно как и существование, не может не исходить из той или иной перспективы бытия и смысла, необходимо отдавать себе отчет в перспективном характере этого мышления и существования и допускать возможность иных конфигураций бытийно-смысловой определенности, исходящих из иных перспектив. Такой подход мы называем философией бытийно-смыслового перспективизма.⁸⁸ Данный подход не ставит во главу угла ни трансгрессию, ни трансценденцию, ни тотальность, но рассматривает все их как равно возможные и допустимые перспективы. Приходя к осознанию перспективности нашего бытия, мы вместе с тем приходим и к пониманию, что оно должно быть перспективным: «перспективизм есть истина относительности (а не относительность истины)».⁸⁹

⁸⁸ См.: Фаритов В. Т. Трансгрессия и дискурс. Введение в философию бытийно-смыслового перспективизма: монография / В. Т. Фаритов. – Ульяновск: УлГТУ, 2012. – 199 с.

⁸⁹ Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делёз. – М.: Логос, 1997. – С. 39.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.