

Неуязвимый дискурс: метафизика как фундаментальная онтология дискурсивности

Мурзин Н.Н.

Аннотация: в статье предпринимается попытка представить дискурс, дискурсивное как метафизическое событие и, соответственно, рассмотреть (накоротке) историю метафизики в ее основных пунктах (досократики – Платон, Аристотель, Плотин – средневековая теология – Новое время – Кант, Гегель, Ницше – экзистенциализм – Хайдеггер – постмодерн) как поэтапное становление дискурсивности в ее основоположениях и трансформациях.

Ключевые слова: дискурс, дискурсивность, дискурсивное, тотальность, идеология, онтология, метафизика, пространство, мысль, власть

Подобно тому, как некоторые исследователи (из наших коллег, в частности, А. Рубцов) предлагают разделять постмодерн, постмодерность и постмодернизм, мне представляется уместным разделять, говоря о дискурсе, собственно «дискурс», «дискурсивное» и «дискурсивность». Это разделение обеспечивает простейший изначальный подступ к проблеме того, как мы понимаем дискурс – т.е., как мы выстраиваем (или не выстраиваем, а по умолчанию применяем) некий дискурс о дискурсе. Оно также объясняет, почему с неизбежностью возникают – и очевидно, будут возникать и дальше – разночтения и противоречия при определении дискурса и всего с ним связанного. То, что упомянутые слова растут из одного корня, не отменяет удивительного факта их разрозненного употребления и (порой) абсолютной самостоятельности их значений в построении обособленных дискурс-теорий.

«Дискурсивное» в классической традиции обычно связывается с рационалистической философией Нового времени; это характеристика эпистемологического подхода, противоположностью которой выступает понятие «интуитивного». «Дискурсивное» означает здесь, по сути, логически-последовательное, рассудочное обеспечение предмета знания и рассуждения, и соответственно движение к нему, в то время как «интуитивное» ближе к представлению о схватывании этого предмета в своеобразном прыжке, качественном скачке мысли. От Декарта и Спинозы – в каком-то смысле основателей, разметчиков этих подходов, учитывая, что Декарт ввел в философский оборот само слово «дискурс» своим «Рассуждением о методе» (*Discours de la Methode*), а Спиноза в «Этике» прописал статус интуитивного познания – эта идея движется дальше через Новое время вплоть до Канта, у которого ее следствия угадываются в различении априорных аналитических и априорных синтетических суждений. В проекте феноменологии Гуссерля мы тоже находим, с одной стороны, «логические исследования», а с другой – «узрение сущности» и обновленное понятие трансцендентального. Сегодня, возможно, к «интуитивному» ближе всего понятие «концептуального», поскольку концепт тоже подразумевает схватывание. Хотя уже у Аристотеля мы встречаем мысль о специфической иррациональности (*alogon*) начал любого нашего знания, которые ум именно что

схватывает – но это иррациональность не вообще, а как бы «высокая», в противовес «низкой» иррациональности ничтожных и просто враждебных истине вещей.

Так применяется «дискурсивное». «Дискурсивность» же, если речь идет не о банальном лингвистическом производном, а о понятии, наделенном собственным значением, мы обнаружим в несколько иной области, скорее историко-философской. Так, М. Фуко говорит о некоторых мыслителях – например, Марксе или Ницше – как об «основателях дискурсивности». Т.е., речь идет не просто о том, что указанные мыслители модны или популярны, а о том, что их философия более не частный феномен, ограниченный авторской подписью. В то же время имеется в виду не пребывание на слуху у публики, и не цеховое внедрение, а более широкая и долговременная распространенность – вращение в ткань истории и культуры, образование традиции и стиля мышления за пределами институтов и факультетов. Если в «интуитивном» мы слышим «схватывание», то здесь прочитывается «подхватывание». «Дискурсивность» легко подхватывается – и в смысле интонации, и в смысле вируса, поветрия. «Дискурсивность» формирует *Zeitgeist*. Она известным образом связана с экспортом понятий за пределы породивших их теорий и дисциплин, в которых они применяются. Мы видим, например, как ницшевский «ресентимент» делается фетишем журналистики. Возможно, об этом или о чем-то сродном говорил Хабермас, утверждая, что на Западе слава первооткрывателя (смыслов) постепенно переходит от Канта к Ницше¹. «Дискурсивность» означает узнаваемость, характерность, дальнейшую применимость (в том числе практическую) тех или иных ходов, оборотов философской мысли, основывающуюся на их *онтологической потенции* – способности вращаться в сознание и срастаться в этом сознании с действительностью. От «дискурсивности», в общем, один шаг до идеологии. Однако в отличие от идеологии, дискурсивность – это общий «концептуальный каркас» для умных, а не для идиотов. Здесь следует еще добавить, что, так понятая, «дискурсивность» по-своему реализует идею категорического императива Канта – она наглядно демонстрирует, как максима чьей-то мысли становится всеобщим (конечно, в известных рамках) интеллектуальным законом (правилом, рамкой, регулятивной идеей).

Наконец, сам «дискурс»... С ним труднее, потому и пришлось начинать с (кажущихся) «производных». Я предпочел бы дать здесь то определение дискурса, которое перекликается с отдельными аспектами значения «производных», но не сливается с ними целиком. Дискурсом, я думаю, уместнее всего называть любую интеллектуально-речевую деятельность, появляющуюся как ответ на вопрос, как решение задачи или проблемы. Дискурс не непосредствен, он принципиально *ответен*, а это значит, что он задается *вопросанием*. Вопросание же, мы знаем, это фундаментальная категория мыслящего существования, открывающая все возможности познания – философские, научные, теоретические, практические, дисциплинарные и какие угодно другие. Скажем, когда я сочиняю стихотворение, или пишу картину, я делаю это *просто потому что* – хотя с технической точки зрения я могу в этот момент решать массу конкретных задач, они не детерминируют саму мою волю, желание создать произведение искусства. Производство же дискурса изначально и сущностно детерминировано. У дискурса нет самостоятельного значения, в силу которого он мог бы стать, в свою очередь, предметом незаинтересованного созерцания, чего, по Канту, только и достойно произведение искусства, *поскольку лишь такое созерцание отвечает самой его сущности, адекватно его онтологическому статусу*. Дискурс

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: «Наука», 2001. с. 7.

всегда о чем-то еще, а не о самом себе (для этого понадобится следующий дискурс). Дискурс возникает тогда, когда надо определиться с «чем», «как» и «зачем». При этом дискурс все же отличается от чисто прикладных вспомогательных знаний и умений. Дискурс порождает и реализуется в таких формах, как философия, метафизика, идеология и теология (список может быть неполным). Дискурсивной, дискурсогенной даже, является сама та странная позиция, которую я, как существующее, мыслящее, действующее нечто, могу в мире занять. Эта позиция автореферентна и саморефлективна – т.е., размышляя о ней, я создаю уже не просто дискурс, а дискурс о дискурсе, дискурс дискурсов.

Но к этому (достаточно нейтральному) представлению о дискурсе мы еще вернемся. Потому что несомненно наличествует момент, когда дискурс перестает быть чем-то нейтральным; между «дискурсивным» и «дискурсивностью» уже разверзлась пропасть. Переходя от «дискурсивного» к «дискурсивности», мы покидаем область рационального и вступаем на территорию влияния и власти. «Дискурсивное» – это методическая характеристика, справедливо уравновешенная своей противоположностью, как и приличествует понятиям – они должны быть чем-то ограничены, иметь четкую прописку, чтобы делать апелляцию к себе осмысленной. Еще Гегель отмечал, что «все» практически тождественно «ничто» по своей размытости. Понятие не может быть всем, означать все, сводить все к себе. Оно, проще говоря, не может быть *тотальным*. Тем не менее, с какого-то момента «дискурс» означает именно претензию на интеллектуальную тотальность; с какого-то момента «дискурсивность» означает деятельность ума по учреждению такого тотального понятия и выстраиванию дискурса вокруг него. Идеологии – пример таких дискурсов, или точнее, «дискурс» по своим приметам делается в какой-то момент неотличимым от «идеологии», начинает восхождение к идеологии. Дискурс превращается в идеологию, когда начинает демонстрировать претензию на всеобъяснение. Разумеется, такая претензия основывается на чем-то. Этим чем-то становится некое понятие, в котором ум неожиданно обнаруживает потенцию к *абсолютному развертыванию* – т.е. к максимально полной интерпретации на его основе всей известной человеку действительности, включая и возможность прогнозирования.

Казалось бы, что в этом плохого? Если есть такая возможность, и неважно, откуда она берется, почему не воспользоваться ею, тем более что выгоды от такой невероятной систематизации и унификации представляются колоссальными? Разве не выиграл мир, скажут приверженцы одного такого дискурса, оттого что принял однажды идею единого великого бога, бога богов, вечного и бесконечного, всемогущего и всеведущего, создателя всего, что есть? Разве не был достигнут колоссальный прогресс вследствие этого шага, решительно порвавшего с ветхим миром мифов и куцых языческих теологий? Разве утверждение такого бога не удовлетворяло намного лучше, если не вообще идеальным образом, раз и навсегда, нашему запросу о том, каким богу и следует быть, нашей логике, нашей интуиции в данном вопросе (и здесь, мы видим, логика и интуиция причудливо сливаются – как только могут расходящиеся интеллектуальные векторы слиться в бесконечности, примиряющей все конфликты)?

Да в общем-то, ничего плохого в этом нет. Кроме того, что, как со временем выяснилось, «бесконечный и вечный бог» – не единственное, вокруг чего может сформироваться такой вот описываемый нами *неуязвимый дискурс*. А дискурс, строящий такое понятие бога и сам строящийся на нем, окажется не единственно возможным супер-дискурсом в истории. В античности предел ставился выше беспредельного; беспредельное было сродни хаосу. Это дало и продолжает давать повод многочисленным недалеким прохаживаниям на счет античности, что вот, мол, не

знали греки бесконечности, а если и знали, то разве что смутно догадывались и жутко боялись – «бездна великая», которой и «сами боги трепещут»². А мы, спасибо христианству, с бесконечностью на «ты», и уж конечно, она нам больше ничуть не страшна – ведь нас в ее открывающемся провале страшит наш личностный, любящий бог, который, если что, подхватит, совсем как музыка в известном стихотворении. Тот же Гегель, однако, справедливо указывал Шеллингу, что его Абсолют – это ночь, в которой все кошки серы. И не только его, а любой. Историческая апелляция к бесконечности с ее примирительной силой (безразличия), в которой рано или поздно все совпадет со всем и встретятся все параллельные прямые, была прямым следствием огромной интеллектуальной усталости. Это не удивительно. Некоторые историки, например, не видят противоречия между экономическими успехами России накануне первой мировой войны и последовавшей затем революции – и грядущим страшным обвалом; бурное развитие отдельных областей производства только усугубило разрыв между их успешностью и отсталостью, провальностью всех остальных сфер экономической и социальной жизни. Нечто подобное, мне кажется, можно сказать и про античность. «Греческое чудо», яркий расцвет наук, искусств и философии в какой-то период действительно истожили, надорвали древний мир; открывшихся вдруг противоречий, проблем, поставленных умом задач, накопленных к тому моменту, оказалось слишком много. И если Платон был осторожен с бесконечностью, то Аристотель уже флиртовал с ней, а Плотин вовсе использовал. Христианство пришлось более чем ко двору. Это вовсе не значит, конечно, что его пришествие было гладким и беспрепятственным. Оно испытало сильное политическое сопротивление, как и философия в свое время. И потом, разрешение одних апорий неизбежно привело к возникновению других. Но это было уже потом. И несмотря на собственные новые апории, христианство долгие века удерживало позиции единого абсолютного дискурса западного мира.

Тут есть, конечно, тонкость, которую можно игнорировать – в каком-то смысле на ее игнорировании построено все отношение к Средневековью с Гегеля, а то и раньше – но лучше все-таки учесть. А именно, следует разделять христианство как дискурс – и философию времен Средневековья, которая, конечно же, была. Из этого не следует, что философия тогда была нейтральна – само собой, нет, она была помещена в исключительно религиозный, даже церковный, контекст. Она действительно стала

² Эту знаменитую реплику из «Теогонии» Гесиода современные философы часто приводят в подтверждение страха греков перед бесконечностью, их религиозной и метафизической ограниченности. Впрочем, эта идея и не обязательно с благословения Гесиода владеет их умами. В то же время им важно показать, что греки одновременно и не знали, и знали бесконечное, беспредельное, иррациональное – т.е., что в их собственной мифологии и философии уже были на это намеки, какие-то подступы, но дальше они не шли. Г. Померанц, например, видит прообраз этого в Роке: «Могучи боги. Не хотят знать они ничего, что может омрачить их безмятежность. Но где-то над ними или в невыразимой глубине под ними есть нечто, от чего содрогаются даже они (вот он, привет Гесиоду! – Н. Мурзин), чему не могут глядеть в глаза, от чего зависят – Рок, Ананка – Необходимость. Эта темная, непонятная ни людям, ни богам сила, невидимая, невообразимая, не поддающаяся никакому, даже самому фантастическому воплощению. Бога, олицетворяющего Рок – нет. Его нельзя себе представить, увидеть его черты» (Померанц Г., Миркина З. Великие религии мира. М.; СПб.; «Центр гуманитарных инициатив», 2012. с. 29-30). А дальше, что знаменательно – про мойр, богинь судьбы. Получается, воплощение Рока все-таки было? Но главное в том, что еще сам Гесиод признавал, что музы, вдохновившие его на написание «Теогонии», могут как говорить правду, так и лгать; более того, музы у него сами это признают и прямо говорят поэту. Об этом почему-то забыли. Но чем ближе к античности, тем вообще удивительно количество и качество забвения.

теологией. Но возводимое теологическое здание и лежащая в его основе дискурсивность, тем не менее, не одно и то же с последовательным развитием традиционных философских тем, которые имели очевидное место в трудах, ставших классикой и опорой христианской теологии. Ирония (довольно горькая) здесь в том, что тезис об известном сочетании в Средневековье элементов античности и христианства в силу своей наглядности изрядно поднадоел; он не устраивает уже ни сторонников «чистой» философии, категорично повторяющих вслед за Хайдеггером тезис о «деревянном железе», ни защитников средневековой мысли, слишком уж настаивающих на абсолютном своеобразии той эпохи, оригинальности и исключительности ее мыслительных подходов и ценностных ориентиров. В итоге дискуссия делается весьма затруднительной – одни утверждают, что в истории философии можно запросто обойтись без Средневековья, другие – что это целый удивительный мир, как сейчас принято говорить, смыслов, для понимания которых античность вообще не нужна. С третьей стороны, станет ли легче от культурологов-примирителей вроде булгаковского Берлиоза, которые во всем видят вариации одних и тех же исконных мотивов, делающие различия несущественными.

Все это к тому, что, читая, например, Бозция, мы видим своими глазами, как креационистский подход соединяется с античным представлением о том, что, собственно, такое творение, происхождение, формирование и т.п. Проще говоря, синтез античности и средневековья – это, некоторым образом, встреча «что» и «как». Догмат определяет «что», философия разбирается с «как». Человек сотворен богом; далее идут пояснения с привлечением всей традиционной терминологии, вроде «материи» и «формы». В данном случае, осмелюсь заявить, абсолютно неважно даже, просто применяется здесь этот философский аппарат – или, по видимости, критикуется, объявляется несостоятельным, отвергается. Главное, он фигурирует. Здесь против нас, ясности нашего понимания, играет очень сильно язык – причем не вообще «язык» в смысле проблемы языка как такового, а конкретно наш русский язык; очевидно, в европейских языках мы имеем схожую картину. За столетия наши современные языки накопили обширный религиозный словарь, создающий у «пользователей» языка в настоящем полную иллюзию самостоятельности заключенных в нем понятий. В греческом же и латыни слова эти – те же самые, непередаваемые. Мы слышим «таинство», «тайна сия велика есть», и сразу думаем о христианстве, и больше ни о чем, потому что перед нами адаптированный русский вариант, закрепленный в определенном культурном контексте. Читая же по-гречески *mysterion*, мы мгновенно лишаемся этой неощутимой, но спасительной границы – мы сразу понимаем, что, по крайней мере на вербальном уровне, это та же «мистерия», что и в сочетании «элевсинские мистерии». После этого делается уже не столь удивительно, что Гельдерлин мог объявить Христа братом Геракла и Диониса. Это, в сущности, простой языковой факт. Тут можно, конечно, задать вопрос, почему пришлось ждать до 18-19 вв., почему какой-нибудь Гельдерлин не появился раньше, когда, скажем так, греческий и латынь еще были не настолько мертвы, и языковая трансгрессия была, казалось бы, еще легче и проще. Но не будем забывать, что Средневековье прекрасно чувствовало это, только относилось чрезвычайно отрицательно. Философствующий христианин, особенно ранний, более чем отзывчив к подсказкам языка, к никуда не девшемуся фону античной культуры – но он всему этому сопротивляется. Да, можно обнаружить нечто, звучащее как бы схоже, и в откровении, и в мифологии, поэтому вы, греки-язычники, должны принять Христа – что вам мешает, разве мало у вас своих преданий о сыновьях Зевса? С другой стороны, вы должны понять, что история Христа

– все равно не то, что история Аполлона или Гермеса³. Средневековье вовсе не было каким-то дивным новым миром, который взял и запросто отстранил, отменил прежнее: «теперь все будет по-новому»... Нет, это было время отчетливого осознания и жесточайшей борьбы с предшественником, выигрышем в которой, увы, стало нынешнее подавляющее невежество в религиозных вопросах умов не только порой большого количества, но и не среднего качества. Оставшись, наконец-то, в одиночестве, христианство потерялось.

С некоей «глобальной» точки зрения, есть проблема, прекрасно всем известная, но оттого не перестающая быть интересной, значительной, даже насущной: в основании нашей культуры, цивилизации, мировоззрения лежит неустранимый парадокс, критическое напряжение между античностью и иудео-христианством. Никаким открытием Америки тут не пахнет, однако это вовсе не значит, что думать не о чем и проблемы нет, либо же она давно и успешно решена – как это проявляется в высказываниях вроде реплики О. Седаковой, что одному было исторически «суждено» (вот прямо-таки с абсолютной, железной предрешенностью!) сменить другое, и вопрос закрыт. Он, подозреваю, никогда не будет закрыт – и еще не скоро решен, если вообще решен. Это опаснейшая рана и самая роковая двусмысленность в основе всей нашей жизни. Достаточно сказать, что нынешняя агрессия радикального ислама в отношении Европы и вообще западного мира была бы просто невозможна, если бы христианство своим давним триумфом не создало исторический прецедент взрывной силы, целиком вмещающийся в смысл поговорки «свято место пусто не бывает». Если христианство в свое время преуспело в навязывании европейцам новой веры, если оно ввело и узаконило такие возможности, как *отказ* (от одного, своего) и *переход* (к другому, чужому), то почему бы сейчас, в эпоху кризиса христианских ценностей, как это многим мерещится, его «младшему брату» не повторить этот ход – только теперь заменить уже само христианство: ослабевшее, прогнившее, а то и изначально ошибочное?

Но нас в данный момент волнуют не судьбы мира, а тема дискурса. Мы начали с того, что христианский дискурс и средневековая христианская теология – не одно и то же. Это ставит перед нами следующую проблему: если объяснить, что такое теология, можно просто сославшись на источники, то некий «дискурс», лишенный такой ссылки, «разведенный» с нею, как будто повисает в воздухе. Есть ли он вообще, о чем мы говорим? Эту ситуацию можно сравнить с критикой метафизики у Хайдеггера: на каком-то этапе выясняется, что метафизика, вроде бы пошедшая с Парменида, Платона, Аристотеля, это не совсем сами Парменид, Платон, Аристотель. Более того, при

³ «И если мы говорим, что Слово, которое есть первородный Сын Божий, Иисус Христос, Учитель наш, родился без смещения, и что он распят, умер и, воскресши, вознесся на небо, то мы не вводим ничего отличного от того, что вы говорите о так называемых у вас сыновьях Зевса. Известно вам, сколько было сынов Зевсовых, по сказанию уважаемых у вас писателей: Гермес, истолковательное слово и учитель всех; Эскулапий, бывший также врачом, который был поражен молнией и взошел на небо; также Дионис растерзанный; Геркулес, бросившийся в огонь» (*Иустин*, «Апология», I, 21). У А. Франса в романе «Таис» замечательно передана атмосфера философских пиров-диалогов поздней античности, уже столкнувшейся с ранним христианством: «М а р к. Всякий – даже не христианин – кто владеет основами знания, понимает, что бог не создал мир самолично, без посредников. Он дал жизнь единственному своему сыну, которым все и было сотворено. Г е р м о д о р. Ты сказал истину, Марк; и этого сына боготворят под именами Гермеса, Митры, Адониса, Аполлона и Христа» (*Франс А. Таис / СС. М.: 1958. т. 2. стр. 216*). Конечно, именно подобные построения заслужили эллинству славу «отца всех ересей», но диалог с этим «отцом» христиане, по крайней мере, поначалу, поддерживали, а где-то даже играли по его правилам.

детальном разборе оказывается, что они вообще не метафизика – по крайней мере, не та «метафизика», которая, как говорит Хайдеггер, определила судьбу Запада. В этом основная трудность имени дела с вещами вроде «толков», «настроения», *Zeitgeist'a* – или того же дискурса. Они кажутся лишенными авторской подписи, бестелесными, неподтвержденными, неуловимыми. Но при этом они всем отлично *известны*, их сразу и легко *распознают* – но только в лицо, тет-а-тет. В газете, по телевизору или на радио мы мгновенно идентифицируем, с чем столкнулись – если слышим про «лихие девяностые» или «пятую колонну», это провластный дискурс; если же про «административный ресурс» и «преступный режим», то, соответственно, либеральный. Собственно, распознаем только по этим специфическим словам-лейблам, задающим *направление отрицания*; сами логические структуры этих дискурсов абсолютно идентичны. И там, и там мы найдем полностью совпадающие смысловые элементы: «переворачивание истории», «истребление народа», «заведение в исторический тупик» и т.п. Меняется лишь указание причины.

Трудность еще и в том, что дискурс *не хочет быть найден*. Дело даже не в том, что он, как фюсис у Гераклита, любит скрываться, не в зловредности его загадочной личной воли, если таковую допустить в качестве реально действующей силы. Дело в том, что он не хочет быть найден теми, кто вроде бы в первую очередь должен его искать – исследователями. Ускользящий источник дискурса становится для них поводов поставить под сомнение существование самого дискурса. Даже если и сошлешься на какую-нибудь статью, речь, книгу в качестве его истока, это многим покажется недостаточным, если не совершенно неудовлетворительным. Вы что, скажут, всерьез считаете, что все началось вот с *этого*? Да это же ничто, пшик. И в этом хитрость дискурса – вот почему его приходится искать днем с огнем, как софиста у Платона. *Широта и последствия его распространения* – то, что обычно принято называть «дискурсивными практиками» – *намного превосходят его начало*; будем считать, кстати, что это и есть одно из самых простых средств идентификации дискурса. При этом дискурс претерпевает в своем развитии специфическую *альтерацию* – этот термин в музыкальной теории означает повышение или понижение на полтона. Суть его применения здесь проста: дискурс не просто распространяется, он распространяется нелинейно – т.е., он переходит на другой уровень, уходит в такие воды, куда теоретик побрезгует за ними отправиться. Он скрывается среди всего того, что для так называемой «строгой» научности – первый способ лишиться этого своего статуса, перестать быть собой. Преследование дискурса чревато для нас, если мы на него отважимся, таким же переходом или отвечающей ему дисциплинарной трансгрессией. Дискурс загоняет нас в ловушку, ставит в патовую ситуацию – нам кажется, что разделаться с ним можно только «строгим», оставаясь во всеоружии рациональной науки; но он ускользает от нас в области за пределами науки и даже рациональности, куда последовать за ним – даже веря в свои силы и конечную победу – оставаясь собой, разуму невозможно. Это некоторым образом напоминает сюжеты многочисленных фильмов про одинокого мстителя – чтобы справедливость восторжествовала, приходится неизбежно выйти за рамки закона, а это до известной степени девальвирует финальный триумф героя: он может быть не всеми принят, не всеми сочтен «чистым». Проще говоря, ситуация с дискурсом – это ситуация *субъект-включенная*; на равных и потому не без потерь. Исследователь это если не понимает, то чувствует, и не хочет лишней головной боли. Для него определение «публицистика» зачастую уже приговор строгой научности, показатель, что какие-то вещи не следует воспринимать всерьез. Что уж говорить об авантюрах вроде той, на которую пустился Камю: «Хочешь быть философом – пиши романы»...

Мне уже доводилось, и не раз, приводить в этом контексте пример Толкина, автора «Властелина Колец». Толкин был по образованию и роду деятельности самый что ни на есть профессиональный филолог, признанный коллегами, авторитетный в своей среде. Прославивший его художественный проект был, однако, не чем-то побочным, не хобби и не отдыхом от «строгой науки», но требованием, которое самым неуклонным образом поставил перед ним сам его интеллектуальный поиск. Чтобы по-настоящему достичь целей, преследуемых своей дисциплиной, ему пришлось выйти за ее пределы. На это мало кто способен – и еще меньше тех, кто делает это успешно. Цена, правда, всегда одна и та же: приходится действовать исключительно на свой страх и риск. Ницше знал цену подобному одиночеству; но он сделал обратный философский ход, тематизировав его.

Каким бы постмодернистски клишированным это ни казалось, здесь более чем уместно вспомнить историю со зверинцем китайского императора из «Слов и вещей» Фуко. На бумаге, записанные теми или иными средствами выражения, будь то литеры или иероглифы, все животные равны – хотя некоторые из них реальны в эмпирическом смысле, а некоторые только «нарисованы мягкой кисточкой». Тут возникает своего рода вторичная онтология, вторичный онтологический порядок. Бессмысленно сравнивать с позиции некоего абсолюта экзистенциальный статус реальных видов – и наваждений, аллегорий, метафор, символов; хотя бы потому, что эта позиция нам недоступна, и у нас вообще нет оснований вводить ее, кроме догматических. Оспорить реальность воображаемого в случае с таким зверинцем имеет большее право живодер или торговец животными, чем философ – их волнует лишь одно конкретное значение, один-единственный смысл «имения в наличии». Но различаем ли мы сами вещи, интуитивно или доказательно, их перечни и описания в наших глазах равноценны – вот в чем, мне кажется, суть примера со зверинцем китайского императора. Даже если мы займем строго платоническую позицию, согласно которой реальность – это реальность, а иллюзия – это иллюзия, и второе относительно первого только тень, отражение, в лучшем случае – бледное подобие, то мы увидим, что *знания* о реальном и об иллюзорном, *системы высказываний*, будут ближе друг к другу, будут напоминать друг друга в намного большей степени, чем их «предметы». На предметном уровне различие представляется пропастью; на уровне же описания, упорядочения, выстраивания внутренней логики – короче, на уровне зверинца как перечня своего содержимого, а не самого этого содержимого в бытийном аспекте – эта пропасть заметно ужмется. Даже если это все еще не тянет на науку, следующая, третичная онтологизация практически полностью преодолет разрыв. Возьмем астрологию. С позиций строгой науки можно – и даже, наверное, нужно – ставить под сомнение сам *факт* влияния звезд на поступки, характеры и судьбы людей: постулат, онтологически для астрологии краеугольный. Эта идея может признаваться нами целиком и полностью ложной, абсурдной, построенной на мифологических допущениях. Но, как бы то ни было, сама астрология, как система упорядоченных знаний – или хотя бы высказываний – напоминает науку, пусть даже она лженаука. А если мы пойдем еще дальше и захотим заниматься исследованиями не *по* астрологии, а *об* астрологии, например, зададимся целью написать историю астрологии, возникновения и развития ее взглядов, распространения ее влияния – разве не будет это наше исследование уже абсолютно научным? С огромной вероятностью будет.

Дискурс, мы видим, в этой картине легче всего ассоциировать с областью вторичной онтологизации: *уже не* вещи – *еще не* твердое знание. То, что между *aesthesis* (восприятием) и *logos* (мыслью), греки называли хорошо нам известным именем *doxa* или даже *dogmatos* (мнением). Но дискурс не просто докса; доксы многочисленны и разрозненны, большей частью случайны и, главное, неглубоки.

Дискурс же раскрывается, *развертывается*; он способен захватить великое множество умов именно потому, что обладает внутренним измерением огромной вместимости, грандиозностью. Он не докса – он как минимум доксография или даже доксология; только иерархия этих частей в нем перевернута, опрокинута – это не исследование доксы разумом, а использование разума доксой: *логодоксия*, диктат доксы. Власть дискурса *иррациональна*, но не в смысле иррациональности как простого отрицания рациональности, построения на противоположных основаниях, а в смысле подчинения рациональности некоему иному началу. Возможно, это то самое «другое начало», о котором говорил Хайдеггер⁴. Почему оно иное? Потому что обычно сама рациональность есть начало. Здесь же она уступает. Основное и дополнительное, центральное и периферийное, утверждаемое и отрицаемое меняются местами.

Не исключено, что это происходит потому, что рациональное в дискурсе редуцировано к шлаку, к ореолу, к хвосту кометы; оно раздроблено, втянуто и все приспособлено к движению, к обращению вокруг чего-то еще. Оно больше не ядро. Ядро дискурса – нечто особенное, колоссальный гравитант, искривляющий все вокруг себя: что-то наподобие черной дыры. Поэтому уже Аристотель говорит об иррациональном, *alogon*, в двух смыслах сразу: это и мелочи, разная глупость, недомыслие – но это и огромные вещи, способные сами стать началами ума; точнее, внезапно становится возможным говорить о начале как об *alogon*, определять его именно таким образом, в таком качестве. В результате уже сама метафизика Аристотеля с ее титаническим умом, неподвижным перводвигателем в центре Вселенной, влекущим всякую вещь к себе, делается подробной иллюстрацией этого *принципиального изменения отношения* к вопросам начала мышления и бытия, *logos'a* и *alogon'a*.

Здесь нам начинает открываться один из самых невероятных парадоксов дискурса: путь, которым он следует, или же которым мы его преследуем, раздваивается, а точнее, *удваивается*. Только что мы нащупывали истоки дискурсивности в онтологическом остранении, опосредовании, в движении *от* предмета. И вот мы в прямо обратной ситуации – мы видим, что дискурс невозможен, немислим без некоего совершенно специфического предмета, природа которого смутна, но сила и масштаб воздействия – пусть и при соблюдении неких условий, в области, которую нам еще только предстоит точно очертить – несомненны. Если это не результат ошибки, то дискурс как бы дуалистичен, двусоставен.

Этот парадокс можно разрешить, признав, что язык, очевиднейшая среда зарождения и обитания дискурса, имеет не только свою структуру – а что ее не имеет – а еще и предметность, свои *внутренние формы*; как в физическом пространстве присутствуют огромные объекты, колоссальные тела, формирующие само это пространство и его законы, так же нечто подобное может быть и в пространстве мысли. Возможно, предметность языка составляют квантумы мысли, сгустки мыслимого; что это и есть *собственный мир мышления*. Мышление и речь – тема философии с Парменида и Платона.

Гравитант – одновременно и следствие гравитации, и ее источник. Мы знаем о законах в прикладном, дисциплинарном смысле; мы говорим о законах языка, имея в виду законы, которым язык, в нашем представлении, подчиняется. Но подчиняясь закону, язык делается его естественной частью – поскольку не противодействует. Следовательно, дальше он сам делается проводником и источником закона. Мы это знаем; мы знаем, что язык довлеет, диктует, повелевает нам. Но главное это что язык

⁴ Эта тема подробно рассмотрена В. В. Бибихиным в одноименной книге. См. *Бибихин В. В. Другое начало*. СПб.: «Наука», 2003.

правит тем же законом, которому подчиняется. Никаких двух логосов нет, логос един (Гераклит). И в силу этого его *обращения*, оборота вокруг своей оси, мы видим, как действительно меняется роль логоса, как он *преломляется* – оставаясь при этом единым и самим собой (у Гегеля философия – не преломление луча истины, а сам он); как он начинает *производиться*, до этого *производя*; будучи причиной, становится следствием. Логос-закон, продолжая властвовать, делается подвластен, от-властен – теперь он проявление, излучение, эманация власти чего-то другого, порожденного его властью огромного тела: *бытия, мира, бога*. Отмель, намытая в потоке, вырастает в остров, а потом и в материк – в мощнейшую доминанту пространства и стихий. Дискурс – это оболочка, одежда из слов для такого исполинского мыслимого. Он нуждается в очень многих словах, нуждается в том, чтобы они сплелись в очень многослойный покров вокруг него⁵.

Только теперь, после всех этих промежуточных объяснений, мы вернулись к теологии и к тому, почему ее явная как солнце, но трудно схватываемая суть – не то же самое, что шлейф рациональных построений вокруг нее. То, к чему греческая мысль последовательно восходила по ступеням *бытия* и *мира* (космоса), то мыслимое предельного могущества, превращающее мышление и язык в свои завихрения и протуберанцы, уже у Аристотеля получило имя *бога*. Он же назвал учение об этом предельном *теологией, первой философией*, или же *метафизикой*. «Метафизика» здесь означает макро-физику, супер-физику, физику грандиозных тел. Это область надлунного мира – область звезд, подлинно божественных вещей и, в конце концов (хотя вернее сказать, в начале начал) неподвижного перводвигателя. И этот перводвигатель – *ум*. А это означает еще один великий перелом. Дело не в том, что мы открыли его как не только мыслимое, но и мыслящее, да еще и нас всех мыслящее – или, как в христианском откровении, оно само нам об этом возвестило. И не в том, что это мы так хитро вывернулись назад к себе, поймали себя за хвост, как мировой змей, и удостоверились, что это *наш* ум, это *мы* все мыслим, и вся философия есть один сплошной *солипсизм*. Нет; дело в том, что будучи столь огромным, предельным, грандиозным мыслимым, оно, это мыслимое, преломило мышление и подчинило его себе – т.е. стало из мыслимого мыслящим. Мы только при этом присутствовали, засвидетельствовали, зафиксировали. В этой точке история надламывается, перевешивается через край, начинает клониться (условно) от «античности» к «средневековью».

Отсюда делается яснее в своем существовании знаменитая аргументация Ансельма Кентерберийского. Конечно, бог есть (в первую очередь) то, *больше* чего нельзя помыслить; с ним и мысль достигает своих пределов, последних абсолютных превосходств, какие только может вообразить и приписать этому существу – *всемогущества, всеведения* и т.п. Также указывается здесь и на неизбежность некоего невероятного перехода – у Ансельма это переход от совершенства к реальному

⁵ Так В. В. Библихин определяет суть времени как сдвига, вызываемого огромностью мира, вplyванием в наш горизонт чего-то колоссального, даже, наверное, столь колоссального, что его «вplyвание» и формирует сам наш «горизонт», в котором мы его затем опознаем, хотя и не обязательно при этом осознаем, что весь наш «горизонт» и последующее «опознание» в нем его вызваны именно им: «Сдвиг хорош потому, что в нем слышится и величина, размер, размах. Размахом предполагается опять сдвиг. «Большое видится на расстоянии», сказано у поэта. Точнее было бы сказать, что большое пред-полагает расстояние, от-стояние: от большого мы всегда с самого начала из-за самого качества большого отстоим... Как сказано у О. А. Седаковой, «большая вещь сама себе уют», она не будет дожидаться, пока мы ее вместим нашим сознанием... она давит или приводит в экстаз или сводит с ума сама» (Библихин В. В. Пора (время-бытие). СПб.: «Владимир Даль», 2015. с. 50-51).

существованию: невозможно, помыслив все эти совершенства, *не* сделать из этого вывод, что такое существо просто обязано существовать. Переход, преломление, трансгрессия, в каких бы терминах это ни выразилось и какими бы терминами само при этом ни оперировало – самый существенный момент в становлении дискурса.

Об этом переходе как о чем-то, что составляет само существо мысли, самую суть призвания мыслящего существа, говорит в «Узнай себя» В. В. Биbihин. Вот как он это описывает: «Мысль вытолкнула нас из себя... Мы решились на нерассуждающий шаг потому, что по-настоящему задумались... Мысль это то опасное, откуда один шаг до поступка, или даже не шаг, а мысль это то, откуда люди оступаются в поступок. Настоящая мысль существует ровно и только в той мере, в какой она имеет смелость вдруг поступить, не потому что мысль медленно и постепенно подвела нас к решению, а потому что она вдруг расступилась в поступок так, как можно провалиться в яму, глядя наверх. Фалес шел и смотрел на звезды и провалился в открытый подвал, и служанка над ним смеялась, как он вдруг туда провалился. Фалес думал, а мысль это такая опасная вещь, что она вдруг расступается. Мысль открыта в поступок так же, как мы можем оступиться на ходу, если вдруг задумались... Если мы оступиться в поступок неспособны, то мысли нет, как мы никуда еще не идем, если нам гарантировано, что мы не споткнемся. Мысль можно определить так: она то, что может выйти из себя, всегда стать другим – не смениться другим, а сама мысль станет *другим*. Мысль это то, что опасно вдруг, внезапно открывается другому»⁶.

Это рассуждение чрезвычайно важно. Оно открывает нам один из источников могущества дискурса – могущества, кажущегося порой совершенно необъяснимым. Дискурс всюду маркирован переходом, переменой, трансгрессиями и альтерациями (*alter* как раз и означает «другое», «иное», как в *alter ego*). Дискурс имеет склонность обрастать т.н. «дискурсивными практиками», он как будто мысль, которая не может удержаться в себе самой и потому выплескивается в реальность, обречена на ее захват. Точнее, выплескивается не сам дискурс; дискурс – это промежуточный этап формирования идей, мыслью, тем, что в его ядре, своего императивного тела в языке. Развернув, разъяснив себя в языке до упора (и воспринимающим умам, и самому себе), дискурс из языка, из обсуждений и дискуссий уже пойдет дальше – потому что хочет этого. Дискурс – это путь мысли, желающей стать реальностью, а еще вернее будет сказать, обнаружившей, что она, в своих глазах, и так уже есть реальность, в замахе своей огромности, в тотальности своей вместимости. Эта мысль, так понявшая себя, так вокруг себя и на себя обернувшаяся, не понимает, *как это* – оставаться мыслью, удерживаться в себе самой, в своих границах. Она жаждет вырваться, выплеснуться в мир, она уже видит себя там, себя как все, что там есть, и стремится привести «реальность» в *соответствие* с этим своим видением (трудно здесь, конечно, не вспомнить классическое определение истины как *adequatio rei et intellectus*). Эта мысль хочет выразить себя в вещах и событиях, написать свой текст живой кровью действительности. Так то, что мы называем властью, будет разгромлено, если останется только мнением, высказанным в дискуссии, в формате чистой мысли – поражение ему принесет другое мнение, или оно само где-нибудь себя подведет и посрамит: вступит в противоречие, попадет в логический тупик. Поэтому оно подкрепляет себя людьми и машинами, оружием и тюрьмами, законами и правилами, главная задача которых – немедленно и без проволочек приводить и приводиться в исполнение, вершить волю правящего дискурса. Если он не воздействует на реальность – кризис власти – он мгновенно становится ничем, как минимум, он возвращается в то гипотетическое, возможностное (от *dynamis*) состояние и условное пространство, где он только идея,

⁶ Биbihин В. В. Узнай себя. СПб.: «Наука», 1998. С. 12.

концепция, предложение, а не действенная сила, исполнившийся в действительности (*energeia*) замысел. Или хуже того: он больше даже не возможность, которую еще может ожидать какое-то *будущее*, а старая, отработавшая идея, которую из реальности вычистили, вышвырнули в музей, в нафталин, на свалку истории: в *прошлое*. Возможность сменяется в данном случае полной *невозможностью*, безвозвратностью. Идея сопротивляется этому, потому что это ее смерть. Вся ее огромность, вся ее сила могут целиком перейти в волю противодействовать своему неизбежному удалению со сцены настоящего – своей *смерти*. Это событие видится ей настоящей катастрофой, и она готова идти до конца, чтобы только отменить ее, на худой конец – отложить, отсрочить. С ее точки зрения, смерть даже многих тысяч людей здесь лучше, чем ее смерть. Поэтому вокруг умирающей, обреченной идеи всегда множатся жертвы. И часто люди согласны на них, согласны с идеей; лучше уж они, чем она – потому что она *придает существованию смысл*. Это стоит жертвы жизни. Существование без смысла пугает больше, чем смерть – хотя на самом деле, пугает больше смерть смысла, чем своя.

Мы подобрались к теме, которую в контексте данного рассуждения не поднимем, но непременно должны обозначить как цель будущей работы: страх смерти, многими мыслителями и многие века помещавшийся в основу человеческого бытия, определявший ими как существеннейшая черта человеческого сознания, *не имеет к человеку вообще никакого отношения*. Он проецируется на него извне – и одновременно изнутри: из того, что кажется ему его собственной мыслью, но что с какого-то момента обрело подобие собственного существования – и не хочет с ним расставаться, не хочет, чтобы оно прекращалось. Боится не человек; как раз человек, о чем свидетельствует невероятная легкость, с какой он отдает себя на заклятие на алтарь истории, вообще не особо боится. Человек по природе бесстрашен. Уберите из основы возводившегося веками здания под названием *homo sapiens* страх смерти и инстинкт самосохранения – а ведь его там, если присмотреться, *в помине и нет*, ему научают, к нему приучают – и все рухнет, вы получите другого человека и другую историю. Ницше понял это; «сверхчеловек» остается экстатическим бредом, если не сложить кусочки головоломки и не получить простой ответ на вопрос, *как*. Как возможен сверхчеловек? Через смерть *бога*. Сверхчеловек – это тот, кто избавился от страха смерти, поняв, что умирает – и, соответственно, боится смерти – всегда только бог. Человеку нечего бояться не потому, что он бессмертен, а потому что в треугольнике, образуемом им самим, его жизнью и смертью страх – четвертый лишний (вспомним загадку Сократа у Платона: «один, два, три – а где же четвертый?»). Он не включен. Почему? Потому что страх берет на себя бог. Страх – истинный крест бога. Взяв страх смерти себе, бог сделал человека бесстрашным к смерти. Смысл эксперимента Ницше в том, чтобы посмотреть, может ли человек быть бесстрашным без бога. Тот, кто сможет, и есть сверхчеловек.

Возвращаясь к аристотелевской терминологии, мы видим, что именно дискурс делает по-настоящему понятными измерения времени (прошлое, настоящее, будущее), модальности бытия (возможность, действительность, необходимость). Дискурс присваивает мышление; с какого-то момента оно принадлежит ему, т.е. некоторым образом самому себе, своей собственной наконец-то утвердившейся стихии. Отсюда догадки метафизиков, что мышление мыслит самое себя, и нас, и через нас. Достигшее такого статуса мышление мы именуем «богом», «мировым разумом», «мировым духом» и прочими всеобъемлющими характеристиками. То, что оно таким *становится*, что статус этот не статический (вот ведь тавтология), а динамический, не онтологический, а *процессуальный*, осознание приходит позже, если вообще приходит. Гегелевский «переход количества в качество» своим естественным следствием имеет

марксову интуицию переполнения мира *отчужденными* и *превращенными* формами. Кумулятивный, накопительный (если использовать терминологию Т. Куна) этап античной мысли запустил этот процесс, но все еще не мог по-настоящему оторваться от земли, от частного (*ekaston*) и последнего (*eskhaton*); оставались боги, продолжался спор. Христианское средневековье строилось на сильнейшем переживании того, что этот прыжок наконец-то осуществился, что достигнут некий качественный шаг вперед по сравнению с античным миропониманием. Это был экстаз слияния, тотальной адекватности на всех уровнях: мышление, перешедшее к мыслимому, породило единую мыслящую сверх-вещь, субъект-субстанцию, но она еще не оторвалась от нас, она мыслит нас и через нас, а мы – ее и через нее. Но дальше начинает нарастать *отчуждение*, которое поздняя религиозная философия склонна трактовать как результат отхода, ослабления, отступничества мысли, в то время как оно прямое логическое следствие, неизбежный следующий этап единого процесса. Мысль целиком отходит, узурпируется сверх-вещью, и она, обрывая связи с первоначально мыслившим ее разумом – собственно человеческим разумом – начинает уходить, ускользать в немислимое, в анти-мышление. Нарастают мистические настроения; завершение средневековья, продолжавшееся долго, а в чем-то и по сей день не закончившееся, порождает пугающие стихийные образы. У Я. Беме в «Вочеловечении Христа» Бог снова хтонический ужас, испепеляющее пламя, бури элементов и, вот ведь ирония, никакого *слова* (в оригинале речь идет о воплощении Слова, логоса) в его природе уже не ощущается⁷. Поэт, художник и визионер У. Блейк, создавая свои мистерии на грани ереси, говорит о необходимости свержения Уризена – это абстрактное начало ума, обособившееся в бога-тирана⁸. Вольтер сомневается в осмысленности провидения, Гегель допускает, что мировой дух имеет в виду не то, что мы, пытающиеся его постичь, когда движется сквозь историю. Снова открывается Гераклит, на этот раз в словах, что единое мудрое ото всего отлично. Все это справедливо приводит к угасанию духовного в Духе, мысли в Разуме. Высшее начало уже не в преломлении, а в надломе, оно деградирует. Ему остается голое напряжение воли, как у Шопенгауэра, или вообще уже полное ничто, пустота экзистенциалистов. И вот между первым и последними является Ницше и провозглашает *смерть Бога*. Толкователи Ницше часто упускают из вида, что Бог не просто взял да и умер; перед этим Он долго болел и стал уже сам на себя не похож. Смерть Бога в расцвете сил и величия была либо вообще немислима, и тот, кто высказал бы нечто такое относительно Бога времен полной адекватности и адекватности был бы, конечно, только безумец – либо же, как в другой догадке Ницше, покушением на Его убийство со стороны, святотатством и предательством. Но расцвет этот ко времени Ницше давно миновал, и Ницше, как Гельдерлин до него, имел уже все основания предположить, что его век – это век, в который «готовится к смерти сам старый Иегова».

Поэтому Шопенгауэр и увлекается недавно открытой европейцами духовностью востока: он находит в ней основы учения об избавлении от гнета выродившегося, отчужденного высшего начала. И в западной философской традиции, мы знаем, критика иллюзий и фантомов, удерживающих в плену человеческое внимание, имела, начиная с Платона, огромное значение. Но она всякий раз как бы сглаживалась, переводилась в метафорический план, как с образом пещеры у того же Платона, или подчеркивала частичный характер заблуждения, как у Аристотеля или Ф. Бэкона. Лучшая догадка принадлежала Декарту – вдруг весь наш мир *целиком* обман злого гения – но у него она играла роль сильного методического хода, как подчеркивает

⁷ См. Беме Я. О вочеловечении Иисуса Христа. ARC, 2014. С. 68.

⁸ См. Блейк У. Видения Страшного Суда. М.: «ЭКСМО-Пресс», 2002.

Деррида, «демонической гиперболы»⁹, преувеличения, тем вернее доставляющего нас в область истинного знания, что через нее обреталось единственно несомненное: факт «я мыслю». Кстати, в контексте нашего исследования этот факт приобретает особое значение. Поворот Декарта состоял не только в том, чтобы найти источник рациональной достоверности происходящего. Нет, тут я мыслю, т.е. *снова мыслит человек*. Бог все еще присутствует как источник бытия и всех совершенств, он сообщает моей мысли врожденную идею его превосходящего существования. Но антитетическое введение, допущение злого гения как бы ставит его в определенные рамки. В присутствии такого рода высшего начала уже можно усмотреть и нечто негативное, по крайней мере, возможность такого усмотрения. Позитивный и негативный аспекты его наличия как бы взаимно аннигилируют друг друга, отвоевывая мысль у трансцендентного обратно и возвращая ее человеку. Он снова свободен, он снова исток, начало и может продумать все с чистого листа. Бэконовскому «знание – сила» Декарт противопоставляет не менее принципиальное и значительное «мышление – сила». Но это максима работает, только когда мышление вновь делается твоим и только твоим, когда оно возвращает все, что ранее было вложено им в мыслимо-мыслящую сверх-вещь, назад себе. Теоретически, Декарт знаменует не только новую эпоху в философии, или даже начало науки; он знаменует потенциально переломный момент в истории западной интеллектуальной кумуляции. Но это было проигнорировано почти всеми. Один Ницше, пожалуй, возродил и развернул до предела эту идею, объявив, что человек ныне обязан вернуть себе все, что до этого, ничтоже сумняшеся, вкладывал в трансцендентное, в идеальный мир, в бога, потому что все это изначально его. Но у Ницше, в силу особенностей авторского высказывания, это прозвучало скорее как очередной его экстатический революционный призыв, а не как серьезная мысль, достойная пристальнейшего философского внимания.

Так и Шопенгауэр, достаточно предвзятый и слепой к собственной традиции (что, увь, сначала стало модой, а постепенно превратилось вообще чуть ли не в норму для западной цивилизации, включая Россию), не пожелал искать в ней то, что в более явном и бескомпромиссном виде нашел в восточных этических, мистических и религиозных учениях – идею, что весь мир, все бытие, равно как и держащая его сила, могут быть прочитаны как машинерия иллюзий, как держащая человека в плену своих фантомов и фантазмов отчужденная воля; что человек может и, пожалуй, даже должен посвятить освобождению от ее власти, отбрасыванию этого «покрывала майи» все свои интеллектуальные усилия и собственно жизнь. В христианском дискурсе тоже имеется нечто подобное – известное недоверие к миру, лежащему во зле, все пути которого – пути соблазна, владыкой которого признается начало, противное истине и Богу, а именно *дьявол*. Но все равно автор сущего – Бог, его творение – благо (хотя бы изначально), а дьявол, при всем его могуществе – частный момент истории мира, сопротивление, поверх которого провидение только отчетливее проявляет себя. Эту близость Шопенгауэра к христианству, к пафосу страдания и ухода из злого мира, с неудовольствием уловил Ницше, весьма чуткий к вещам такого рода. Но все же основой, питающей пафос Шопенгауэра, был тот вульгарный нигилизм псевдобуддистского толка, который сегодня хорошо нам знаком по романам В. Пелевина.

Все это, вовсе не хуже продуманное и обставленное, уже есть на самом деле в античном искусстве. Это стало бы очевидно, если бы глаза нам так не застил тезис Гегеля о том, что греки подарили нам только светские начала культуры, а вся наша

⁹ См. *Cogito и история безумия / Деррида Ж. Письмо и различие*. СПб.: Академический проект, 2000. с. 63 и дальше.

духовность пришла с востока и только с востока (и неважно, с какого именно – с ближнего или с дальнего). Наша установка *ex oriente lux* привела к тому, что мы либо вообще ничего «духовного» у греков не обнаруживаем, воспринимая их религию как архаическую, народную, отсталую по сравнению с их же философией – либо, наоборот, начинаем преподносить смысл, например, античных *мистерий* как нечто чрезвычайно сложное, безумное и труднодоступное. Так или этак, четкая архитектоника и гармоничная упорядоченность христианства, конечно, выигрывают на их фоне. Но имела ли действительно место «темнота религиозного чувства» у греков, перефразируя Розанова? Феномены, которые мы сегодня определяем как сугубо светские, не являлись тогда таковыми, если вообще допустить, что подобное различие было актуально для любой из парадигм античного сознания. Многие справедливо отмечали, что поход в театр был для греков почти священнодействием, но плохо умели это объяснить, кроме как ссылками на хорошо известные вещи, вроде того, что все роды деятельности были посвящены тому или иному божеству, приурочены к датам определенных праздников и т.п. Все это необходимое, но не достаточное условие для понимания того, как обстояло у греков с «духовностью». Почему лицемерие театрального представления могло быть приравнено к священнодействию? Потому что нечто происходило в процессе этого созерцания, некая специфическая работа ума и духа, нашедшая отражение в поздней аристотелевской идее *катарсиса* (и предшествующих ему моментов художественного переживания, таких, как *агон*, *перипетии*, *пафос*). Катарсису справедливо приписывается психологическое значение, но, как правило, за счет забвения значения метафизического. Катарсис – очищение, но это очищение *мира* от *искусства*. Хорошо, правильно продуманное и организованное художественное действо потому и вызывает хорошие, правильные эмоции, благотворно воздействующие на душу, возвышающие ее, что удерживается от главной беды человеческих деяний – *hybris*'а: высокомерия, гордыни, тяги к преступлению границ. Правильное искусство – это искусство удержания искусством самого себя в рамках, препятствующих его излианию в действительность, его греховной *эманации*. Страсти разыгрываются на сцене – и остаются на сцене. Почему Сократ нападает на речи риториков? Потому что они разжигают толпы, формируют у людей желание на основании услышанных ими *слов*, придуманных своего рода артистом, произвести какие-то *реальные действия*, в отличие от слов, необратимые. Фантомы не должны управлять жизнью. Миру следует оставаться чистым, незапятнанным домыслами – тогда уму, сосредоточенному на нем, четко разделяющему «явь» и «навь», ясно откроется в заранее настроенном созерцании то, что есть, и суть того, что есть. Катарсис – это радость удержания от впадения в *красис*, в сумятицу смешения, радость блюдущей себя души. Но это и нечто большее: это радость самого мира, оставшегося в горизонте открытости, незамутненности, незаслоненности (*pseudos*, «ложь» у греков, мы помним, это то, что заслоняет, заставляет, ставит себя между умом и истиной, мешая им открываться друг другу). Мир делится этой радостью с человеком, благодарит его за хорошо проделанную духовную работу, подобно тому, как прохладный свежий воздух становится наградой тому, кто выходит из душного помещения наружу. Экологическое движение сегодня борется за то, чтобы из лаборатории человеческого прогресса было куда выйти и чем подышать в буквальном смысле слова, чтобы человек охранял и сохранял от своего же прогресса мир, мир нечеловеческий, но нужный человеку не меньше, а то и больше своего, человеческого. Человеческое имеет одно-единственное отличие, преимущество перед нечеловеческим – оно себя *знает*, а значит, *отвечает*: и за себя, и за другого. Оно способно удерживать себя так же, как и сорваться с цепи. У В. Библихина есть мысль, что способность человека к речи выражается не только в самом непосредственном говорении, но и в удержании от него, в осознанном молчании, которое тоже говорит, не

менее красноречиво, и при этом отлично от немотствования природы. Это та самая свобода Спинозы, которая осознанная необходимость, и это отрицание отрицания Гегеля – все тут едино, все мотивы сплетаются. Отрицательность это, в конечном итоге, возможность обратиться на себя, даже против себя, умение ограничить себя, сказать себе, а не другому, «нет». Вся наша так называемая «духовность» может оказаться совершенно отрицательным феноменом, и в этом нет ничего плохого. Она не столько дает нам что-то, сколько не позволяет чего-то, чего, что, будучи дозволено, имело бы явно отрицательное значение. Таковы границы всякой дисциплинарности, всякой профессии, которая родственна *confessio*, вероисповеданию, совести – они не диктуют нам, что делать, но подсказывают, чего *не* делать, от чего лучше воздержаться. Это, по выражению все того же В. Бибихина, борьба со страстями, но сама – страстная.

Т.о., театр для грека классической эпохи был местом, где он встречался лицом к лицу, зрел воочию явленный человекообразно, конкретизированный театр всей жизни, всей мировой воли, как сказал бы Шопенгауэр (а до него – Шекспир). Там он разворачивался перед ошеломленным сознанием со всеми своими бурями, тревожными страстями, чудовищными поступками, могучей одержимостью, предстывая в своей чистой сущности, о которой Вольтер точно сказал: мир создан и существует для того, что приводить в бешенство. Но в театре это чудовище выступало на цепи, под строгим присмотром Аполлона, и человек, пришедший туда в ясном, здоровом уме, мог позволить себе воспринимать его отстраненно, медитативно, спокойно. Театр был органом медитации. Он знал сам и показывал не хуже, чем пресловутая «мудрость востока», что человек заражает собой, своими неконтролируемыми мыслями и чувствами, все вокруг, себе и другим на беду. Для начала он должен научиться следить за собой, видеть отчетливо, что он – врата между мирами, и через него демоны с той стороны, того берега души рвутся сюда, чтобы обременить собой его и мир. Греки понимали не хуже индусов, что мысль, или что-то в мысли, более всего хочет слиться с материей, войти в нее, обрести ее – воплотиться. То, что мы называем «миром», с тем или иным оттенком смысла, это всегда уже продукт состоявшегося соединения, если не осквернения – уже *гибрид* (слово, происходящее от все той же *hybris*). Чистое же *то, что есть* (чем, по Аристотелю, и призвана заниматься первая философия, она же теология, она же онтология, она же метафизика – поскольку это *оно* есть, а не очередной полуфантом, слившийся с мирозданием и убравший его за себя, как «орля» в зеркале заслонял человека и делал его невидимым для самого себя) – к нему теперь через все эти заслоны надо пробиваться: очищать мысль и чувство, брать себя в руки, проходить карантин. Оно теперь за пределами не только видимого нами мира, но и нашего инфицированного видения – фантом ведь по обе стороны. Поскольку и язык следом заражается, пропитывается эманациями проникшей в нас и мир мыслевещи, делается ее вербальным следом – *дискурсом*, истинное бытие ускользает, становится невыразимым. Путь к нему теперь лежит через парадоскы, апофатику, Ничто. Появляются учения, отвергающие мир и утверждающие, в качестве истины, это исчезнувшее, утраченное, ускользнувшее: рай, нирвану, абсолютную отрешенность. И Гераклит говорит: единое мудрое ото всего отлично. Как же пробиться к нему? Сначала надо прервать его продолжающее строительство в собственном разуме. Потом – или параллельно – разобрать, убрать уже воздвигнутое, загроздивший все пространство комплекс смыслов: это и есть «деконструкция» Деррида.

Может быть, и не объясняя (да и можно ли это по-настоящему объяснить), откуда берется желание воплощения, этот мощнейший мотив мыслимого-мыслящего, Сократ у Платона как бы улавливает его идеализированную цель. Причем разговор об этом заходит в связи с фундаментальнейшей темой *построения идеального государства*, т.е., тем самым признается, что это, в конечном итоге, вопрос власти, властный *дискурс*. Вот

как это описано в «Тимее»: «Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства. Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тел. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного нами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его сограждане совершают то, что им подобает, сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» (19 b-c)¹⁰.

(В этом отрывке, кстати, намечается одна невероятная тема, которую, по хорошему, надо развивать отдельно, но здесь достаточно хотя бы упомянуть. Государство уподоблено Сократом *животному*. Спустя две тысячи лет Томас Гоббс напишет книгу о государстве и назовет ее «Левиафан», по имени огромного морского чудовища из Ветхого Завета. Это всем прекрасно известно. Однако же Гоббс будет в своей книге развивать иную метафору, а именно, что государство это как бы символическая фигура – один большой человек, составленный из множества всех граждан. Итак, государство-зверь и государство-человек. Можно предположить, что отсюда, из этого же ряда следует необычное прочтение идеи Августина о граде божием, а именно, о государстве-боге наряду с государством-зверем и государством-человеком. Конечно, Гоббс был позже, но идея считывается уже у Платона, а Платона Августин, само собой, читал; да и Гераклит говорит о «Зевсовом граде», правда, в смысле физического космоса, как указывает А. В. Лебедев¹¹. «Бог» замыкает восходящий ряд метафор, используемых для описания такой сущности, как государство: мы можем вообразить государство-животное, описанное Сократом, государство-человека, описанное Гоббсом (и не только) и государство-бога, тот самый град божий, но не в смысле, разумеется, обожествленного тоталитарного государства, обожествившегося зверя Ницше. Более того, они даже могут некоторым образом сосуществовать, представлять разные уровни и планы общественной жизни. Государство-бог потребует, несомненно, своей четко прописанной феноменологии. Троичная же составность государственной метафоры напоминает, в первую очередь, другую классическую троичность у Платона: наездника, правящего двумя лошадьми, впряженными в одну повозку, где наездник – душевная, умная часть, а лошади – природная и эмоциональная части человеческой природы. Государство-бог – высшая ипостась, самая возвышенная возможность государства, «Зевсов град», где все подчинено чистому логосу; государство-человек, живущее удовлетворением страстей его граждан – на ступеньку ниже, а еще ниже – государство-животное, движимое лишь простейшими инстинктами выживания, насыщения, размножения и агрессии. Так, например, Рим, земной град у Августина, по этой логике будет колебаться между государством-человеком (в лучшие свои времена) и государством-зверем (в худшие); также понятно, что, поскольку Августин порвал с язычеством, предполагать для Рима возможность божественности, которая была бы не связана с христианством, он не в состоянии).

Конечно, Сократ говорит здесь о человеческом восприятии и человеческом желании. Но это неважно. Дискурс зарождается в человекоразмерной ситуации, но

¹⁰ Цит. по Платон. СС. М.: «Мысль», 1994. т. 3. с. 423.

¹¹ Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. СПб.: «Наука», 2014. с. 41 и далее.

постепенно, накапливаясь и переливаясь через край, как Единое у Плотина, делается чем-то большим, чем-то превосходящим *conditio humana*. Деррида, комментирующий в «Хоре» этот фрагмент, точно подмечает: «Это желание еще и политическое. Как оживить это изображение политического? Показывая государство в отношении с другими государствами. Можно, таким образом, описать с помощью слова, *дискурсивной* (курсив мой – Н. М.) живописи движение выхода государства из себя»¹².

Не будет преувеличением сказать, что это, наверное, центральная тема платоновской философии вообще. По этой канве Платон ведет свое разбирательство с *искусством* и *софистикой*, находя общее между ними в том, что они имеют дело с тем, чего нет – и что в то же время неопишуемым образом есть – и не просто *имеют дело*: они *способствуют* переходу из небытия в бытие, кажущемуся или истинному. Поэтому Эрота в «Пире» Платон называет софистом, но в то же время и художником, и философом, потому что Эрот есть субъективация самой тяги небытия – к бытию, пустоты – к заполнению и исполненности, бесформенности – к оформлению, идеи – к воплощению. Эрот – это жажда знания, охватывающая незнание. Применяя уже аристотелевские термины, это *dynamis*, стремящаяся к состоянию *energeia*, вернее, само это влечение и стремление. В «Софисте», что стало уже общим местом, Платон через элеата вынужден признать, что небытие каким-то образом есть, и более того – что оно движимо стремлением быть, сбыться. Хора – материя, утроба мироздания – хочет быть заполненной; она хочет стать роженицей, давать жизнь, воплощать и воплощаться. Она жаждет перейти в иное состояние, и быть самим этим переходом, и в первую очередь дать самому этому переходу быть. Этот переход, парадоксальный, получит название «становления», *genesis*'a. Так Платон отвечает целому клубку извечных вопросов: как можно знать то, чего не знаешь? Как можно объяснять одно другим? Как можно сочетать похожее с непохожим, и отличать одно от другого, и понимать суть этого отличия? Пока пытаешься оперировать самими вещами – никак. Сами вещи не знают ни себя, ни друг друга, и никогда ни во что сами не переходят. Для этого нужно ввести *субъект*, человека. А поскольку человек и так уже введен, включен, ведь это он сейчас размышляет о том, получается или не получается переход одного в другое, надо *актуализировать* его присутствие – но не вообще присутствие, как то: в комнате, в стране, в мире – а в *бытии*; *dasein* отсылает к *Sein*. Им и в него он заранее, изначально включен – если и не как сам переход, воплощение его, то минимум как тот, кто единственный способен его заметить, помыслить, фиксировать и удержать. На этом строится весь Хайдеггер: человек есть как вопрошающее и для вопрошания *о бытии*; он не сам просвет, но стоит в просвете, может быть приведен к стоянию в нем, может быть – и часто бывает – окликнут бытием.

Дискурс отмечен нечеловеческим так же, как и человеческим. Что-то в мире приветствует захватничество дискурса, точно также как что-то желает оградить себя от него, не допустить закабаления. В человеке мы видим ту же борьбу: сначала он строит дискурс, а потом начинает сам изнемогать под его громадой, и рвется освободить, очистить (свой) мир от него. Впрочем, изнемогают одни, а для других-то дискурс как раз и есть то, без чего жизнь практически невозможна – легкое дыхание понятий, естественность полной приспособленности. В этом плане любой дискурс, сколько бы их еще ни народилось, будет неизбежно завидовать и подражать христианскому образцу. Отставляя в сторону теологические трудности и университетские заумы, он спокойно отбивается от тысячи вопросов своими постулатами в духе логического атомизма (в том смысле, что они представляются простыми и неделимыми атомами аргументации): «на все воля божья», «неисповедимы пути господни» и т.п. Этот

¹² Цит. по Деррида Ж. Хора/ Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 1998. с. 173.

дискурс был – и, до известной степени, остается – *неуязвимым* для нападков и атак; он весь посвящен простой задаче – обезопасить свое смысловое ядро: Бога. И одновременно это ядро таково, что это как будто оно делает свой дискурс неуязвимым, и потому, как мы знаем, «Господь поругаем не бывает». В Дельфах Аполлон тоже как-то сказал грекам, боящимся нашествия персов: «Идите; я сам о себе позабочусь». Христианский Бог тоже вполне в состоянии сам о себе позаботиться, но помимо этого, он распространяет свою неуязвимость на своих верных слуг, оделяет ею носителей своего дискурса, делая их несокрушимыми в «духовной брани». Несокрушимы же они в основном от сознания того, что несокрушим их Бог. На этом этапе дискурс развернут в своем единстве, он составляет одно со своим ядром: «И Слово было у Бога, и Слово было Бог». Он как бы свивается в неразрывное, неразбиваемое кольцо, принимает вид уробороса, кусающего себя за хвост. Это мощнейшая его форма; когда он восходит до нее, его власть обретает почти тотальный характер, и ей уже почти невозможно, по видимости, что-либо противопоставить. Философии эта ситуация известна как проблема замкнутого или порочного круга, *circulus vitiosus*, по поводу которого даже Хайдеггер опускал руки и говорил, что единственный способ из него выйти – это войти в него. Впрочем, это не лишено смысла: часто ключ к преодолению дискурса заключается в глубинах, тайнах его природы, его формы, с которой он на каком-то этапе растождествляется, переходя большей своей частью в поглощенное, присвоенное им содержимое – ассимилированную им материю мира. Изначально же дискурс – форма наподобие сложного геометрического тела, обитающая в пространстве мысли, точнее, в том пространстве, куда мысль нечаянно получает доступ, когда, собственно, мыслит. Он живет в этом пространстве, как белый кит Мелвилла – в бескрайнем океане, и он столь же самостоятелен, своеволен и опасен. По-настоящему неуязвим он именно как такая бесплотная, некоторым образом совершенная форма, пребывающая в своей родной Гипер-Урании, стихии платоновских идей. Но пребывая там, он не совсем еще есть, и томится по бытию, которое дает наполненность. Он жаждет *плеромы*, полноты. Если он и мыслит сам, то его мысль проста, атомарна и императивна: чтобы *быть*, он должен *исполниться*. Это та самая максима воли (самого дискурса), которая становится основанием всеобщего закона (носителей дискурса): категорический императив Канта очень даже подходит для проекта вроде «психологии дискурса». Но сравнение со сложным геометрическим телом попадает в точку. Дискурс, как лента Мебиуса, может сам из себя открыть заплутавшему в нем сознанию путь на свободу. Вот в каком смысле Хайдеггер прав.

С другой стороны, со временем в развернутом дискурсе происходит что-то вроде «выделения ядра»; в биологическом развитии тел этому могут соответствовать усложнение внутренней структуры и дифференциация органов. В то же время и сам дискурс, обрастая корпусом, вербальным телом, делается очевиден в своей «дискурсивной» природе. Его ядро как бы выносятся вперед в качестве острия его *онтологической претензии*. В результате он вынужден пускаться на хитрость и даже известное самоуничтожение – подчеркивать превосходство ядра над собой, чтобы не подвергнуть его дополнительному риску. Доспех аргументации обнаруживает не только силу, но и слабость дискурса – делает неповоротливым, тянет вниз. Разросшийся дискурс можно огибать, игнорировать – по принципу «нормальные герои всегда идут в обход». Он уже слишком велик, чтобы уследить за собой, за всеми своими щелями и складками (складку как центральное понятие эпохи барокко и философии Лейбница тематизировал, мы помним, постмодернист Ж. Делез). Снова делается модным апеллировать к простоте, к изначальной простой сути – ядро должно освободиться от намотавшейся на него дискурсивности, ставшей помехой. Снова вспоминается, как вначале, в эту эпоху кризиса, что «бог не дается разумением», снова

пускается в ход некое *иррациональное*. Чтобы защититься, бог скорее отбросит громоздкий дискурс и уйдет в тень, в неисследимое и непознаваемое, во зло в том числе. Тут обычно и выясняется, что вся предшествующая красота, иерархия, архитектоника его учения говорили о нем меньше, чем все то, чего они избегали – все непричесанное, не укладывающееся, откровенно жуткое. Выясняется, что зло, может быть, даже лучше свидетельствует о могуществе бога, чем добро. Ницше говорит: бог не умер, он лишь изменился, и скоро мы увидим его по ту сторону добра и зла – т.е. пойдем, что он с легкостью обращается и к тому, и к другому. Он, так сказать, когда надо, аполлоничен, а когда надо, дионисичен. Дискурс открывается переходом – и завершается переходом обратным: исчезновением, обесмысливанием, тотальным переворачиванием и оборотничеством своего ядра. Не исключено, что это не абсолютное завершение, а только перемена, пересменка, и дискурс вернется – обновленный, как змея в новой коже. Все эти последовательные этапы пресуществления дискурсивности, открытые Ницше, подытожит Хайдеггер: воля к власти и вечное возвращение – суть существования дискурса и его претензии, нигилизм и переоценка всех ценностей – маркеры эпохи его кризиса.

Впрочем, еще Вольтер – правда, в присущей ему иронической манере – указал, что для атеиста лучше всего заявлять не что бога нет (массу связанных с этим заявлением проблем рассматривает, например, А. Кожев в своей работе, посвященной атеизму¹³), а что он, бог, есть *выдумка*: «бог создал человека, человек ответил ему тем же». На самом деле это не просто некий поверхностно блестящий афоризм, а очень тонкое наблюдение. Во-первых, в нем фиксируется некий переход, обращение, а это, как мы уже поняли, краеугольный момент становления всякой дискурсивности. Один и тот же акт создания (требующий специфического онтологического уточнения) переворачивается с ног на голову, переходя от одного субъекта к другому – или же меняя свой субъект в смысле подлежащего: сначала творению подлечит человек (богом), потом – бог (человеком). Это перекликается с одним из самых темных моментов у Гераклита – про то, что мир не создан никем из богов и *людей*. Людей; как вообще можно поставить вопрос о создании мира человеком? То же и здесь: омега – это не крайняя точка, открывающаяся из перспективы альфы, а точка полной смены перспективы на саму альфу. Если утверждается, что человек создал бога, мы покидаем пространство онтологической претензии, которое теологический дискурс навязывал нам, сразу переводя бога в статус супер-, предельно существующей вещи, полноты *самого чистого бытия*, относительно которой все остальное заведомо меньше бытием и, тем самым, никак не может его произвести, а все наоборот... Человек не делается богом, если признается создателем бога. Нет; меняется онтология самого этого «творения». Поскольку человек способен *создать* нечто такое, как бог, только в виде представления, идеи, т.е. дискурсивного развертывания определенного смысла, получается, что бог происходит из дискурса и существует только в своем дискурсе. Если Декарт утверждает, уже очень близко к этому, что о Боге мне сообщает в первую очередь *врожденная идея Бога в моем сознании* (внедренная туда *самим Богом* – здесь эпистема снова ставится позади онтологии), то Вольтер отвечает: сам Бог и есть идея Бога в моем сознании, развернутая в особое интерсубъективное логико-вербальное построение – дискурс; он *только это* – и больше ничего. Бог – смысловое ядро дискурса, центральный концептуальный персонаж (говоря словами Ж. Делеза) посвященных ему текстов, основание и главный герой особых нарративов – или даже мета-нарративов, как их определял Ж.-Ф. Лиотар, с крахом которых он связывал наступление эпохи постмодерна. Все вернулось в мысль, сознание, воображение, язык.

¹³ Кожев А. Атеизм. М.: «Праксис», 2007. с. 52-57.

Мыслимое снова стало мыслимым – на этот раз критически осмысляемым, деконструируемым, подвергнутым всем возможным редукциям, ревизиям и релятивизмам.

Что после бога? Мы видим, что конец какого-либо дискурса не означает конца дискурсивности вообще, более того – он не означает даже гарантированного конца этого самого дискурса. Одни дискурсы (теологический – яркий тому пример) выбирают для обитания верхние этажи сознания и мышления, другие – как *романтическая установка*, о которой мы здесь говорить не будем – закрепляются на уровне сигнальной системы и примитивных инстинктов, замыкая их на себя и генерируя мощные поля подспудных смыслов. Способна стать дискурсом и наука – в состоянии определенной междисциплинарной саморефлексии. Дискурс – это как бы рассказ вещи о себе самой, ведущийся при этом человеком, но так, что сам этот человек исчезает. Наука может героизировать или мифологизировать себя, увидеть себя как героиню некоего рассказа – истории внутри всеобщей истории. Наука дискурсивна в той мере, в какой она перестает заниматься своим делом и начинает носиться с собой, с вопросом о том, какую роль она играет в истории, зачем она нужна и т.п. Ответом на эти вопросы и запросы станет тот или иной дискурс о науке. Если запрос позитивен, дискурс будет рассказывать историю «прогресса», «просвещения», «борьбы с предрассудками», «становления объективного знания и строгой методологии». Если запрос негативен, это будут, соответственно, нарративы сомнения и критики – «диктат бездушного разума», «злой гений», «голый рационализм», «обезбоженный мир». Но этап позитивной дискурсивности, своего рода этап «безумия» или «бешенства» теории, как я это определяю, прошли многие дисциплины. Он следует напрямую за периодом первоначального складывания, накопления парадигмы, который Т. Кун называл «кумулятивным», когда она только намечается как ответ на вопросы, не решаемые иными существующими парадигмами. Но за эти первым, оправданным, энтузиастическим этапом, полным трудностей, а порой и преследований, когда парадигма актуальна и доказывает свою полезность, неизбежно следует второй. Утвердившись, парадигма начинает думать о захвате мира. Ей кажется, что она способна объяснить вообще все. Она *эманурует*, выплескивается за пределы себя. Она отвергает все другие парадигмы как частичные, несостоятельные или враждебные. Мы видели, как это происходило, например, с дарвинизмом и психоанализом. Однако после того, как пора ее титанической претензии минует, наступает, как правило, третий этап – начинается, наконец, собственное, подлинное существование парадигмы, теории, учения, вошедших в рамки адекватности. С концом дискурса мы входим в мир истинного знания, понимания и умения.

Литература

- Беме Я. О вочеловечении Иисуса Христа. ARC, 2014.
Бибихин В. В. Другое начало. С.-Пб.: «Наука», 2003.
Бибихин В. В. Пора (время-бытие). С.-Пб.: «Владимир Даль», 2015.
Деррида Ж. Письмо и различие. С.-Пб.: Академический проект, 2000.
Деррида Ж. Хора/ Эссе об имени. С.-Пб.: Алетейя, 1998.
Кожев А. Атеизм. М.: «Праксис», 2007.
Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. С.-Пб.: «Наука», 2014.
Платон. Тимей /СС. Т. 3. М.: «Мысль», 1994.
Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С.-Пб.: «Наука», 2001.