



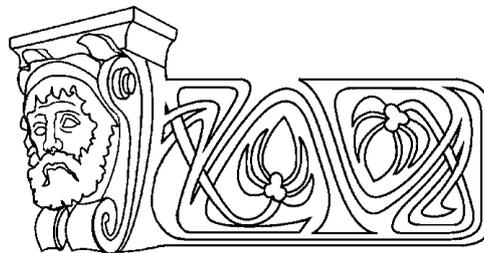
- 3 *Зернов Н. Арсеньев Н.С. (1888–1978) // Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 388.*
- 4 *См.: Арсеньев Н.С. Я не могу не откликнуться... // Вест. Русского студенческого христианского движения. 1971. № 101/102. (III–IV). С. 61.*
- 5 *Арсеньев Н.С. Единый поток жизни: к проблеме единства христиан. Брюссель, 1993. С. 65.*
- 6 Там же. С. 192.
- 7 *Евлатицев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000.*
- 8 *Милорадович С. Профессор Николай Сергеевич Арсеньев // Арсеньев Н.С. Из русской философской и творческой традиции. Лондон, 1992. С. 2.*
- 9 *Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 470.*
- 10 *Цицакина Л.А. Монашество в культурном сознании русского народа. Саранск, 1997. С. 11.*
- 11 *Арсеньев Н.С. Современное англиканское богословие // Путь. 1932. № 35 (сент.). С. 70.*
- 12 *Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 433.*
- 13 *Зеньковский В.В. Основы христианской философии: В 2 т. Франкфурт-на-Майне, 1964. Т. 1. С. 113.*
- 14 *Арсеньев Н.С. О смысле страдания // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 22–23.*
- 15 *См.: Арсеньев Н.С. Что общего у нас со Средними веками? // Человек. 1996. № 2. С. 51.*
- 16 *Арсеньев Н.С. Современное англиканское богословие // Путь. 1932. № 35 (сент.). С. 70.*
- 17 *Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 69.*
- 18 *Арсеньев Н.С. Что общего у нас со Средними веками? // Человек. 1996. № 2. С. 51.*
- 19 Там же.
- 20 *Арсеньев Н.С. Мистическая встреча // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 18.*
- 21 *Арсеньев Н.С. О Логосе Божиим // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 30.*

УДК 111

БЫТИЕ В ЗЕРКАЛЕ НЕПЕРЕВОДИМОСТИ

В.Г. Косыхин

Саратовский государственный университет,
кафедра философии и методологии науки
E-mail: KosyhinVG@rambler.ru



В статье рассматривается проблема интерпретативной трансформации хайдеггеровского понимания бытия в постмодернистском мышлении. Эта трансформация принимает в чем-то непредсказуемые концептуальные формы, как, например, в «онтологиях различения и дополнительности» у Деррида или в «онтологии ответвлений» у Бодрийяра. Постмодернистское исследование хайдеггеровского понятия «бытие» изменяет наше понимание основных онтологических подходов и проблем. Целью современной онтологии является не решение, но создание проблемы, и даже само онтологическое высказывание постмодернистским мышлением понимается как начальная точка для проблематического продолжения.

Being in the Mirror of Intranslatability

V.G. Kosykhin

The article deals with the problem of interpretative transformation of Heidegger's understanding of being in postmodern thought. This transformation takes somewhat unpredictable conceptual forms as, for example, in Derrida's «ontologies of difference and supplement» and in Baudrillard's «ontology of branchments». The postmodern investigation of Heidegger's notion of «being» has changed our understanding of main ontological approaches and problems. The aim of modern ontology is not to solve, but to pose a problem, and even an ontological statement itself is understood in postmodern thought as a starting point for problematic continuation.

Надо честно признать, что, говоря о бытии, мы так или иначе имеем в виду тот смысл, который придал этому понятию Хайдеггер. Сама необ-

ходимость Хайдеггера для любой современной онтологии вряд ли может быть серьезно оспорена. Другое дело, является ли эта необходимость неизбежно замкнутой лишь на смысловом круге хайдеггеровского вопрошания, и не содержится ли в самом «послании бытия» возможности новых реинтерпретативных конструкций?

Положительный ответ на данный вопрос пытается дать современная философия или, если использовать более адекватный термин, философия постмодерна, представляющая собой весьма сложный и неоднозначный конгломерат достаточно продуманных и завершенных в себе философских систем. В зеркале этих систем привычное понятие бытия зачастую принимает довольно-таки неожиданный облик. Перевод понятия «бытие» из уже ставшей классической хайдеггеровской плоскости в столь же классическую плоскость философствования *postmodernité* может показаться даже неорганичным или несвойственным традиции, и все-таки в нем есть та глубинная логика, которая позволяет связать эти два проекта. Онтология постмодерна укоренена в хайдеггеровском понимании бытия. Однако сам плод далеко не то же самое что корень, и поэтому возникает вопрос о том, как изменялось и изменяется понимание бытия в современной философии и какие перспективы могут ожидать онтологию в свете постмодернистской трансформации.



Проблема перевода классических философских понятий в область новых интерпретативных горизонтов, то есть, фактически, прививка старым терминам новых смысловых рядов, соответствующих современному мышлению, вряд ли может показаться новой. Но впервые с такой остротой она встала именно в наши дни, вызвав целый поток оживленных дискуссий, темой которых был вопрос о принципиальной переводимости или непереводимости с одного языка (а значит, мышления и логики) на другой (а значит, в другое мышление и логику). В этом обсуждении приняли самое активное участие представители почти всех направлений современной философии – от Гадамера и Рикера до Деррида и Рорти. Подобная заинтересованность связана не только с тем, что в эпоху глобальных информационных систем проблема перевода (фактически, как часть более широкой проблемы понимания) выходит на первый план, но и с тем, что эта проблема касается адаптации и актуализации современной философией философского наследия прошлого.

Общеизвестно, что философия издавна предпочитала говорить на собственном языке, языке понятий, своей категориальной строгостью и продуманностью стоящем в некоей оппозиции к языку обыденному. Отсюда проблема перевода как проясняющего истолкования терминов вставала даже в рамках одного и того же языка, например, древнегреческого или немецкого. Перевод подобной терминологии в иноязычное пространство требовал от переводчика решения трудной задачи надления слов другого (то есть собственного) языка функциями понятий и возобновления в нем интеллектуальной жизни того языка мыслей, с которого осуществлялся перевод.

Европейская традиция философского перевода продолжается уже свыше двух тысячелетий, восходя ко временам республиканского Рима. Однако вопрос адекватного перевода философских терминов древнего мышления на современные европейские языки, или даже на язык европейской философии, продолжает оставаться одной из самых насущных задач, стоящих перед мыслью, претендующей на понимание. Дело, разумеется, не в том, что прежние толкования были неверны в целом или в частностях. Скорее, сама необходимость их расшифровки в терминах позитивистско-рационалистического мировоззрения последних столетий наталкивает на мысль об их возможной стилизации. Естественно, речь идет о смысловой стилизации, которая вполне способна превратить ускользающий от нас за давностью времени и в силу языковых различий смысл термина в своеобразный симулякр, отпечаток, скроенный по мерке уже другого мышления. Это иное мышление по самой своей сути может отличаться от мысли, которую берется интерпретировать. Поэтому лингвистическая точность перевода зачастую лишь маскирует глубинное несоответствие между исходным и предполагаемым смыслом.

Данное положение касается и такого основополагающего для европейской мысли понятия как «бытие». В своей работе «Введение к: «Что такое метафизика?» Хайдеггер говорит: «Когда мы переводим *εἶναι* через «быть», то этот перевод лингвистически верен. Мы тут, однако, лишь заменяем одно словесное звучание другим. Проверив себя, мы быстро обнаруживаем, что не мыслим по-гречески, ни соответственного ясного и однозначного определения этого «быть» не имеем. Что же тогда мы говорим вместо *εἶναι* – «быть» и вместо «быть» – *εἶναι* и *esse*? Мы не говорим ничего. Греческое, латинское и немецкое слово остаются в равной мере глухими. Мы выдаем себя при привычном их употреблении просто носителями величайшего безмыслия, какое когда-либо возникало внутри мысли, оставаясь до сего часа господствующим»¹. Подобная постановка вопроса может поставить в тупик: ведь если даже абсолютно точный лингвистический перевод способен, с точки зрения прояснения смысла высказывания, лишь затемнять суть дела, то как быть с пониманием, которое, как представляется, всецело должно зависеть от правильности, адекватности перевода? Но не имеется ли, по крайней мере, внутри дискурса философии определенного различия между смысловой и лингвистической адекватностью?

Хайдеггеровский термин «безмыслие», который в данном контексте означает, по всей видимости, невнимательность к мысли, сокрытой в самом языке, нацелен против интерпретации этого парменидовского фрагмента исходя из чисто лингвистического смысла. А ведь именно таким смыслом руководствовался Гегель, когда в своих «Лекциях по истории философии» назвал мысль Парменида простейшей и скуднейшей, могущей, в лучшем случае, являться лишь предварительной ступенью к Декарту, с философией которого, согласно Гегелю, только и начинается содержательное определение бытия, исходящее из сознательно полагаемого субъекта. Вопрос о том, что же имел в виду сам Парменид, высказываясь о тождестве бытия и мышления, перед Гегелем даже не стоит, поскольку, в полном согласии со своей рационально-идеалистической методологией, он полагает, что сущностно осмысляемая область значения терминов «бытие» и «мышление» независима от конкретного языкового наполнения этих терминов и подчинена «общепринятой» логике смысла, что и обеспечивает корректность понимания мысли Парменида. Если допустить правомерность такого подхода, то и гегелевское понимание термина «бытие» окажется вполне возможным экстраполировать на философскую мысль древности. Однако на этом пути встречаются непредвиденные осложнения. Дело в том, что в «Науке логики» Гегель, принимая понятие чистого бытия за отправную точку философствования, считает его пустой абстракцией, совершенно лишенной определений.



Это есть бытие вообще, мысль о котором весьма бессодержательна и скудна. Отсюда Гегель делает свой известный вывод о том, что древние философы, мыслившие о бытии, столь скудном понятии, неизбежно – самые скудные. Исходя из подобного толкования (не затрагивая гегелевского рассмотрения древнего идеализма в целом), можно было бы вполне сделать вывод, что понимание «бытия» у Парменида или Платона не отличается от гегелевского. А это уже наводит на мысль о, своего рода, стилизации. Допущение такой однообразности в понимании «бытия» вряд ли помогает существенно прояснить мысль Парменида (фактически списываемую по графе «скудости и недостаточности»), и, самое главное, находится в некотором расхождении с фактическим положением дел. Мы имеем в виду определенное различие в понимании термина «бытие» в философском мышлении древних греков и Гегеля, четко державшегося новоевропейской рационалистической традиции. Различие это особенно бросается в глаза, когда мы видим, как Сенека в одном из писем к Луцилию не только не мыслит бытие в терминах простоты и скудости, но наоборот, поражается невероятному богатству этого термина в греческой традиции мышления. «Что же делать, Луцилий, как передать понятие *οὐσία*, столь необходимое, охватывающее всю природу и лежащее в основе всего <...> Ты бы еще строже осудил римскую скудность, если бы только знал то слово в один слог, которое я не могу запомнить. Ты спросишь какое. – *То οὐ* («То, что есть»)². Испытывая трудности в переводе греческого понятия бытия в область латинского мышления и характеризуя огромное содержательное богатство этого понятия, Сенека говорит, что, к примеру, у Платона это слово употребляется в шести значениях, а именно: «Первое – это «то, что есть». Не постигаемое ни зрением, ни осязанием, ни одним из чувств, но только мыслимое <...> На второе место из того, что есть, Платон ставит все выдающееся и возвышающееся над прочим. Это и значит, по его словам, «быть» по преимуществу <...> Третий род – это то, что истинно существует, в неисчислимом множестве, но за пределами нашего зрения... идеи... из которых возникает все видимое нами и по образу которых все принимает облик. Они бессмертны, неизменимы и нерушимы <...> На четвертом месте стоит *εἶδος* <...> Ты спросишь, какая между ними разница, Идея – это образец, а *εἶδος* – это облик, взятый с него и перенесенный в произведение <...> *Εἶδος* – в самом произведении, идея – вне его, и не только вне его, но и предшествует ему. Пятый род – это то, что существует вообще; он уже имеет к нам отношение, в него входит все: люди, животные, предметы. Шестым будет род вещей, которые как бы существуют, как, например, пустота, как время»³. Что поражает, однако, в рассуждениях Сенеки, так это то, что начисто игнорируется связь Бытия с полагающим субъектом, который

как бы отсутствует во всех бытийных плоскостях. А ведь если следовать новоевропейской традиции мышления, этот субъект непременно должен наличествовать в любом размышлении о бытии. К примеру, в «Критике чистого разума» Кант характеризует бытие как «просто полагание», что так или иначе предполагает наличие полагающего субъекта, *homo rationalis*. При всем отличии кантовской концепции от гегелевского идеализма сходство в понимании «бытия» обоими мыслителями бросается в глаза. Само по себе, лингвистически и логически бесспорное, такое понимание «бытия» мало что может прояснить в своем приложении к древнему мышлению, как это было ясно видно на примере гегелевской интерпретации Парменида. Не в последнюю очередь благодаря наличию такого разрыва в трактовке понятия «бытие» в рамках единой в своих основах традиции европейского мышления, Ницше, прекрасно знакомый с тонкостями античного мышления, замечает в 486 афоризме «Воли к власти»: «Нужно было бы знать, что такое бытие, для того, чтобы решить, реально ли то или иное; также – что такое достоверность, что такое познание и т.п.»⁴. Признание Ницше, как бы подводя итог более чем двухтысячелетней истории традиции осмысления понятия «бытие» в европейской традиции и находя этот итог неудовлетворительным, вновь ставит вопрос о «бытии».

В XX веке эта проблема станет основной для другого немецкого мыслителя, Хайдеггера, который поставит ее в центр своего философствования в силу решающего значения понятия «бытие» для всей метафизики (и для всей истории метафизики) в целом.

Впервые предложенный Мартином Хайдеггером проект фундаментальной онтологии обозначил совершенно новую мыслительную установку, которая ориентировалась на замену прежней, традиционной, «присваивающей» мысли (всегда уже исходящей из преданности понимаемого) на мысль «понимающую», в которой само понимание выступает как цель. Онто-герменевтика открывает новое измерение историчности, когда понятие историчности распространяется и на историчность самого понятия. Это означает, применительно к онтологии, новую историю понимания бытия, в которой ставится задача не преодоления и опровержения предшественников (как это было в истории метафизики), но со-мышление, приводящее к своеобразной герменевтической «истории», уже не историчной, но сущностно терминологичной.

Итак, речь заходит об определенном разрыве с традицией, но все же внутри этой самой традиции. Хайдеггер был первым, кто увидел в предшествующей истории онтологического мышления эпоху подлинного терминологического забвения, и стратегия разрыва с метафизическим пониманием бытия становится определяющим для мышления Хайдеггера, уже начиная с первых параграфов «Бытия и време-



ни». Онто-герменевтика, однако, видит свой разрыв с метафизикой как восстановление некоей изначальной ситуации бытийного понимания, и поэтому, говоря о разрыве с традицией, уместно говорить скорее о разрыве/восстановлении, или серии разрывов/восстановлений, в которых происходит корректировка высказываний метафизики в фундаментально онтологическом ключе. Самый глубокий из серии хайдеггеровских разрывов/восстановлений происходит в постановке вопроса о бытии, или, более конкретно, вопроса о Dasein/бытии, которое есть мы сами.

Сама истина присутствует только посредством экзистирования Dasein, да и само бытие оказывается присутствующим только при условии присутствия Dasein. Вопрос о бытии перерастает в вопрос о Dasein, которое изначально уже скрывалось в метафизической тени Existentialia. Человек как Dasein, понимающее присутствие, задается вопросом о той истине [своего] бытия, которая раскрывается через понимающее присутствие (Dasein) и в самом этом понимающем присутствии. Аналитика Dasein ставит себе целью преодолеть представление о человеческом бытии как о «субъективности сознания». Dasein, представая в качестве бытийной возможности для всех возможных видов сознания, в том числе и сознания субъективного, ставит под вопрос метафизическое понимание субъективности сознания как единственно возможной формы этого сознания. Парадоксальность онто-герменевтической аналитики Dasein проявляется в ее анти-субъективистской и анти-антропологической направленности: человеческое существо, понимающееся как Dasein, не мыслит себя самого в качестве познающего субъекта – того центра, из которого осуществлялось классическое метафизическое вопрошание о бытии сущего.

Хайдеггеровская аналитика присутствия (Dasein) не просто дополняет онто-герменевтическое понятие бытия самого по себе, как противостоящего метафизически традиционному понятию бытия как бытия сущего, но неизбежно приводит к еще более радикальной интерпретации бытия как события (Ereignis), оказывающегося пределом для любых мыслимых традиционных онтологий. Онтология уже не бытия, но события – своего рода шаг в немыслимое (что эквивалентно, в принципе, отрицанию любого возможного шага) – окажется тем пределом, за границами которого и исходя из которого окажется возможным создание уже полностью внетрадиционных онтологий философии постмодерна. Путь к онтологии события открывается еще во второй части хайдеггеровского «Бытия и времени», где время становится той основой, из которой эксплицируется смысл бытия в его новом, уже герменевтически-трансформированном понимании, в котором бытие окажется экс-центричным дериватом события (Ereignis). Экс-центричность здесь означает выход из цен-

тра, расставание с ним, ибо центром онтологии окажется только событие, в уникальности и неповторимости которого бытию отныне придется приобретать или терять свой смысл.

Онто-герменевтический тезис о событии (Ereignis) как пределе всякой онтологии, события, противопоставляемому бытию, вывел на свет еще одно противопоставление: уникальности и повторяемости. Именно уникальность события, несводимая к повторяемости бытия, послужила импульсом для повторяемости бытия, импульсом для последующих постмодернистских онтологических импровизаций. Соответственно, в онтологиях постмодерна мы уже можем говорить о событии Письма / Текста и псевдособытиях Difference (Различения), Supplement (Дополнения) – у Деррида, Branchement (Ответвления) – у Бодрийяра как предмета онтологической рефлексии. В постмодернистской «псевдособытийности» трансформируется само событие, даже в радикально хайдеггеровском смысле (Ereignis), лишаясь последних связей с традиционно понимаемым бытием. Псевдособытия постмодернистских онтологий – это события под знаком вычеркивания, события, обладающие гибридно-понятийной структурой, события-гибриды, вернее, – прививки невозможной событийной структуры, сама невозможность любого «чистого» события. Для этой «нео-логичности» характерно переосмысление классически или метафизически понимаемой причинности, когда под причинами в онтологиях постмодерна понимаются, скорее (если здесь вообще можно говорить о причинности), некие «точки отталкивания».

Множественность онтологий постмодерна (как и множественность постмодернистского субъекта) во многом объясняется концентрацией внимания на «онтологически возможном». Следствием этого является представление / презентация онтологии множества возможных смысловых миров. Причем возможный мир – это прежде всего мир языковой. Разворот онтологии в сторону языкового пространства воображаемого мира (что с особой яркостью проявляется у Ж. Делеза и Ж. Бодрийяра) сознательно, на правах все той же концептуальной возможности, уравниваемого с миром реальным, – существенная черта всех без исключения онтологий современности. Философия тем самым все более и более переносится от осмысления, прежде называвшихся реальными, в вероятностные пространства, обладающие, активно обсуждаемыми философами *postmodernité*, вероятными проблемами. Субъект такого вероятностного мира – это прежде всего вероятностный субъект, охваченный страстью исследования великой тайны современности: открытия субъектом многогранности своей вероятностной природы. Но эта онтологическая реальность смысловых вероятностей и умножений вряд ли может быть описана в терминах декартовской, кантовской



или гегелевской мысли. Бытие разворачивается все новыми и новыми смысловыми гранями.

Перед нами – бесконечная пролонгация вопрошания, в котором философия уже не дает никаких «окончательных» ответов. Проблемы философии предстают как принципиально неразрешимые, то есть как не подлежащие списанию в архив под рубрикой «пройденное» (варианты: «понятое», «решенное»). Современное мышление вообще не является проблемным, оно – проблематизирующее. Его цель, как бы парадоксально это ни звучало, не решение, но... создание проблемы. Отсюда онтологическое высказывание

как перекресток проблем или место встречи проблематизаций.

Примечания

- 1 Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 32–33.
- 2 Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986. С. 115.
- 3 Там же. С. 116–117.
- 4 Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1995. С. 226

УДК 165

КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ И ЛОГОЦЕНТРИЗМА КАК ОСНОВА ИНТЕРПРЕТАТИВНЫХ СТРАТЕГИЙ ДЕКОНСТРУКЦИИ

С.М. Малкина

Саратовский государственный университет,
кафедра теоретической и социальной философии
E-mail: MalkinaSM@rambler.ru

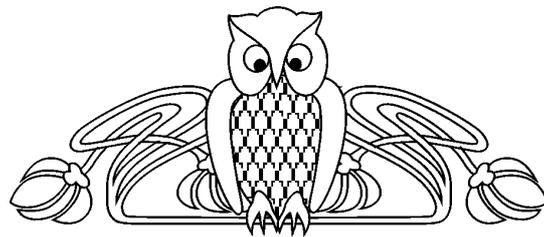
Статья посвящена анализу понятия логоцентризма, с помощью которого деконструируется метафизика. Исследуется неклассическая концепция знака, оформившаяся в философии Ж. Деррида. Это закладывает методологический фундамент для интерпретативных стратегий, которые могут применяться для любых текстов: философских, литературных и социокультурных.

The Critics of Metaphysics and Logocentrism as the Foundations of Interpretative Strategies of Deconstruction

S.M. Malkina

The article is dedicated to analysis of the notion of logocentrism which is used for deconstruction of metaphysics. Nonclassic conception of sign, formed in philosophy of J. Derrida, is researching. This puts methodological foundation for interpretative strategies which can be used for any kind of texts: philosophical, literary and sociocultural.

Критика так называемого логоцентризма является одним из центральных моментов проекта деконструкции западной метафизики у Ж. Деррида. Критика метафизики определяет, пожалуй, главную задачу деконструктивистской герменевтики, которая состоит не столько в анализе содержания, сколько в анализе самой аргументации, так сказать, ее «понятийной стилистики», что подразумевает послышное испытание исследуемого текста на «логическую прочность» и последовательность в отстаивании своего постулата и доказательство несостоятельности изучаемой аргументации как явно «метафизической». Фактически, как отмечает И.П. Ильин, это позиция «принципиального сомнения» во всем, доведение до крайности декартовского принципа «методологического сомнения»¹.



Главным объектом деконструктивистской критики метафизики становится так называемый «логоцентризм». В своей фундаментальной работе «О грамматологии» Деррида заявляет, что *логоцентризм* (этноцентризм, фоноцентризм, фаллоцентризм – это не синонимичные понятия, но принцип их организации один и тот же) управляет:

«1. *понятием письма* – в мире, где выработка фонетического письма сопряжена с сокрытием собственной истории письма как такового;

2. *историей метафизики*, которая, несмотря на все различие подходов – от Платона до Гегеля (включая даже Лейбница) и даже от досократиков до Хайдеггера, – всегда видела (перво)начало истины как таковой в логосе...

3. *понятием науки* или научности науки, которое всегда относили к области логики»².

Логоцентризм – это представление о чем-то как о центрированной, иерархической структуре. Деррида отмечает, что уже само понятие структуры несет в себе значение иерархии, так как мы не можем помыслить структуру без организующего центра³. И это понятие (центрированной) структуры является сопутствующим знаком западной эпистемологии, философии и культуры вообще.

«Логоцентризм, – определяет Деррида, – это европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком и зависящее от логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т.д.) в центре всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы; *Versammlung*,