

Ю. А. Разинов

Небытие в маске

или как возможен дискурс негативности

(доклад, сделанный на кафедре философии
СамГУ 24 июня 2008 г.)

Коллеги! Я хочу предложить вашему вниманию доклад, тема которого имеет непосредственное отношение к тому исследовательскому руслу, идея которого не так давно была озвучена в стенах нашей кафедры. Речь идет о проекте *непарменидовской онтологии* как онтологии нового типа. Если в основе идущей от Парменида онтологической традиции лежало фундаментальное положение о том, что существует только сущее, а не сущее не существует, то *не- или антипарменидовская онтология* должна начинаться с тезиса об обратном: что *небытие* есть, а *ничто* является значимым «предметом» для философского рассмотрения. Само собой, это предполагает обсуждение вопросов о том, как вообще возможна онтология небытия и ничто, какими средствами она располагает и что происходит, когда ее разработка осуществляется в терминах все той же «старой» *онтологии сущего*. Поскольку между терминами «небытие» и «ничто» имеется смысловая разница, на которой я до поры до времени не хотел бы акцентировать внимание, то я решил объединить заявленную проблематику под рубрикой негативности, отдавая должное латинскому *nihilum*, не знающему указанного различия. Как следует из названия доклада, я затрону два взаимосвязанных вопроса. Это вопрос о явленности небытия и ничто в человеческом опыте и вопрос о способах его артикуляции в языке философии. Эти вопросы я собираюсь поставить в процессе обсуждения конкретного текста. Итак, к делу!

В 1990 г. в журнале «Вопросы философии» появилась статья, очевидно претендующая на статус «нового слова» в философии. Однако так можно было бы сказать, лишь отдавая дань речевым штампам. Публикация претендовала на боль-

шее – ни много ни мало на «упразднение всякой философии», ибо последней был предъявлен ультиматум с требованием безоговорочной капитуляции. Речь идет о работе А. Н. Чаньшева «Трактат о небытии»¹. Как следует из редакционной справки, эта работа появилась в 1962 году. Написанная «в стол», она вышла из кабинетного забвения в тот самый момент, когда уходила в небытие целая социально-историческая эпоха.

Между тем, несмотря на всю экстраординарность заявленных тезисов, «Трактат о небытии» не произвел эффекта разорвавшейся бомбы. В смутные 90-е годы философская общественность была озабочена решением других задач, часто весьма далеких от вопросов теоретической онтологии. Я же в это время делал свои первые шаги на философском поприще и, несмотря на то, что текст вызвал острое желание спорить, его публичная оценка была отложена «до лучших времен». Заметная реакция на «Трактат о небытии» последовала лишь спустя 15 лет, после его повторной публикации в журнале «Философия и общество»². Критические стрелы были выпущены прежде всего в адрес приводимых автором доказательств трех основных положений: 1) что небытие существует; 2) что небытие абсолютно, в то время как бытие относительно; 3) что небытие первично по отношению к бытию.

Приводимые Чаньшевым аргументы и в самом деле не безупречны, на что указывают строгие критики³. Но главное как раз не в этом – не в качестве аргументов и доказательности доказательств. Главное – в самой интенции к доказательству. Объявляя о моральной, экзистенциальной и теоретической несостоятельности всей предшествующей *онтологии сущего*, автор почему-то забывает отказаться от выработанного в ее рамках категориального аппарата и самой логики построения рациональных аргументов, того же «доказательства от

¹ Чаньшев, А. Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. № 10. Далее все ссылки на это произведение даются внутри текста.

² Философия и общество. 2005. № 1. С. 5–15.

³ См. статью Н. С. Розова с красноречивым названием «Философия небытия: новый подъем метафизики или старый тупик мышления?» // www.nsu.ru/filf/rozov/publ/nonbeing.htm

противного», которое впервые использовали элеаты – создатели онтологии сущего. А это уже не погрешность в системе аргументации, а самый настоящий методологический промах. В самом деле, можно ли всерьез говорить о какой-то новой философии (в данном случае «философии небытия»), если само отречение от прежней (философии сущего) формулируется в ее собственных терминах? Это крайне двусмысленно! Можно, конечно, пилить сук, на котором сидишь, но для этого, по крайней мере, должна быть пила. Не проще ли соскочить?

Поэтому, разделяя исходный пафос А. Н. Чаньшева относительно того, что новая философия не должна быть философией, «прячущейся за спину бытия», я хочу поставить вопрос о самой возможности такой философии. Для этого рассмотрим...

1. Противоречие между «методом» и «системой» или о чем говорит стилистическая разница

Трактат состоит из 45 тезисов, часть из которых дана в более или менее развернутом виде, в то время как другая сформулирована в одном-двух предложениях. Само по себе это означает только то, что какая-то часть тезисов является не более чем констатацией: хотите – соглашаетесь, не хотите – нет.

Композиция трактата включает три части. Первая, вводная (тезисы 1–6), призвана артикулировать сам замысел и идею философии небытия, показать ошибочность всей прежней философии и объяснить причины, по которым «в течение двадцати пяти веков философы, взявшись за руки, водили хоровод вокруг небытия, стараясь заклясть его» (с. 159). Вторая часть (тезисы 7–25) представляет собой систему аргументов, обосновывающих три вышеозначенных положения о существовании, абсолютности и первичности небытия. Эта вторая плавно переходит в третью, заключительную, часть (верхняя граница условна). Она связана с различием двух типов сознания: *сознания бытия*, которое характеризуется как религиозно-метафизическое рабское сознание, и *сознания небытия*, которое является диалектико-атеистическим сознанием господина – «человека небытия».

Если сопоставить содержание частей, то бросается в глаза смешение двух риторик – *онтологической* и *этической*. При-

чем онтологическая риторика также неоднородна и представляет собой смешение двух стилей: с одной стороны – апеллирующие к рассудку сухие диалектические конструкции, с другой – вызывающие к опыту и преисполненные экзистенциалистским пафосом экспрессивные пассажи. Этическая риторика явно усилена художественно-поэтическими обертонами. Она выполняет роль острой приправы к интеллектуальному блюду, основу которого составляют рациональные ингредиенты. Ее цель – дать моральную оценку философии, испуганно творящей «культуру бытия».

Дальше я постараюсь показать, что такое смешение не случайно и является симптомом несостоятельности самой попытки рассудочного обоснования философии небытия. Рассмотрим некоторые тезисы по порядку.

Трактат открывает суггестивное вступление, написанное высоким штилем и призванное к тому, чтобы, создав настроение, завладеть читательской интенцией. Стилистически это самая удачная часть, к тому же в ней сразу обнажается та экзистенциальная подкладка, которая, по моему убеждению, явно диссонирует с последующими аргументами. Поэтому приведу цитату без сокращений:

«Небытие окружает меня со всех сторон. Оно во мне. Оно преследует и настигает меня, оно хватает меня за горло, оно на миг отпускает меня, оно ждет, оно знает, что я его добыча, что мне никуда от него не уйти. Небытие невидимо, оно не дано непосредственно, оно всегда прячется за спину бытия. Небытие убивает, но убивает руками бытия. Неслышными шагами крадетс я оно за бытием и пожирает каждый миг, отставший от настоящего, каждое мгновение, становящееся прошлым. Небытие гонится за бытием по пятам. Последнее стремится вперед, не разбирая дороги, теша себя мечтой о прогрессе, но впереди находит только небытие. Все большие скорости, все более высокие темпы жизни, все более дальние перемещения в пространстве – разве это не стремление бытия хотя бы на мгновение оторваться от небытия? Но всякий раз небытие одним прыжком настигает нас. Оно встречает нас у нашей цели; мы бежим от него, а оно, улыбаясь, идет нам навстречу. Бытие только тень небытия, его изнанка. Оно как сверкающая всеми цветами радуги пленка нефти на поверхности океана, океана небытия... Оно как вол-

на, бегущая перед кораблем, кораблем небытия... Оно покоится в небытии, как ребенок в чреве матери. Небытие повсюду и всегда: в дыхании, в пении соловья, в лепете ребенка... Оно — сама жизнь!» (с. 158–159).

Экспрессивная сила и художественная убедительность данного фрагмента не вызывает сомнения, однако это не может скрыть одной «нечаянной» натяжки, которая сквозит в утверждении о том, что *небытие* невидимо, оно не дано непосредственно, оно всегда прячется за спину *бытия*. Позвольте, но то же самое можно сказать и о самом бытии. Простая замена терминов дает схожее по смыслу и хорошо знакомое суждение: *бытие* невидимо, оно не дано непосредственно, так как всегда прячется за спину *сущего*. Закрадывается сомнение: а не является ли используемый автором термин «небытие» всего лишь камуфляжем, скрывающим философски грамотное понятие бытия? Не является ли такая маскировка следствием неудавшегося *основного онтологического различия*, каковым, по Хайдеггеру, является различие *бытия* и *сущего*? Возьмем эту мысль на заметку и двинемся дальше.

Следующий тезис примечателен тем, что в нем формулируется авторская программа, суть которой заключается в «упразднении всякой философии» (с. 159).

О мотивах такого упразднения мы узнаем из третьего тезиса, где автор путем краткого исторического экскурса показывает, что на протяжении двадцати пяти веков европейская философия в той или иной форме абсолютизировала бытие, отказывая небытию в самостоятельном онтологическом статусе. Отдельные попытки интегрировать небытие в систему онтологических категорий оказывались либо последовательными, либо двусмысленными. О подобной двусмысленности в свое время говорил М. Хайдеггер. В докладе «Что такое метафизика» он замечал, что для науки *ничто* представляется чем-то ничтожным и не требующим внимания. Между тем она всякий раз вынуждена обращаться к нему для того, чтобы высказать свою суть, ибо наука есть род познания *сущего*, а не *ничто*. В итоге получается, что наука знает ничто как то, о чем она ничего знать не хочет⁴.

⁴ Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления. М. : Республика, 1993.

По этой же схеме рассуждает и Чаньшев, показывая, что за явным закланием небытия стоит его тайное признание.

«Даже Ницше не смог вынести образа небытия и искал успокоения в идее вечного возвращения. Даже Сартр не смог понять небытие как онтологический принцип, приписав его только сознанию, бытию для себя. В течение двадцати пяти веков философы, взявшись за руки, водили хоровод вокруг небытия, стараясь заковать его» (Там же).

Из четвертого тезиса следует, что такое двусмысленное отрицание, которое есть одновременно и признание, характерно не только для философии, но и для религии, искусства, науки — культуры в целом, ибо основным содержанием культурной деятельности (бытия культуры) оказывается не что иное, как сублимация бессознательного страха перед небытием. Такая идея позволяет Чаньшеву осудить по «гамбургскому счету» всю «культуру бытия», выставляя в смешном виде ее ведущих «адвокатов».

«Человечество все еще прячет голову под крылышко своей культуры, культуры бытия, неустанно восстанавливая мост над бурным потоком. На этот мост люди взгромоздили свои идолы, свои догмы и скрижали, на нем сидят, поджав ноги, Парменид и Спиноза, Гегель и Гуссерль» (Там же).

Забавный образ, не правда ли? Но что если, поддерживая градус иронии, спросить: а какое место на этом философском ландшафте должна занять фигура самого автора? Буревестника, гордо режущего над волнами? Или стоит обратиться к более древнему образу: «... и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1,1)?

Однако все же будет лучше, если, отдавая дань уважения автору, мы забудем о стилистике некоторых его пассажей, явно не соразмерной их адресатам, и остановимся на чисто содержательной стороне дела.

Очевидно, что, претендуя на «упразднение философии», автор идет по не раз хоженному маршруту, конечным пунктом которого являются не объявленные похороны философии, а ее очередное рождение. «Король умер! Да здравствует король!». Я ни в коем случае не ставлю под сомнение эвристический потенциал «философии небытия». Напротив, я обеими руками «за»! Меня интересует лишь вопрос о способах ее артикуляции. Поддерживая исходный пафос А. Н.

Чаньшева, я хочу показать, что он находится в жесткой зависимости от того типа дискурса, от которого он, казалось бы, желает отказаться. Но прежде необходимо высказать пару соображений по поводу его моральной оценки всей предшествующей «культуры бытия» как культуры, мотивированной страхом пред небытием.

Такая констатация не выглядела бы упреком, если бы не сопровождалась эпитетами, адресованными «трусливым» творцам этой культуры, «жалким филистерам» и «философствующим педантам», которым в качестве назидательного примера противопоставляется исполненный мужества «человек небытия». На такой прием не стоит покупаться, ибо моральный пафос мужества перед лицом небытия (кстати, признаваемый многими философами) мне представляется слишком поверхностным и романтическим. Страх перед небытием, возможно, и является питательным раствором культуры, только почему за него должно быть стыдно? Автор же навязывает нам мотив детского и малодушного страха, в то время как речь должна идти о страхе *метафизическом*. Метафизический страх — это *страх сознания* перед возможностью *отсутствия сознания*. Этот страх сущностный по отношению к природе человека, и именно он лежит в основе «мужества быть». Философский вопрос «почему есть нечто, а не ничто» можно назвать предельной рационализацией страха, но страха, являющегося просто оборотной стороной сознания. В борьбе с метафизическим страхом рождается греческая философия. Кроме того, существует религиозный страх — страх божий. Это не просто страх раба перед господином, как это хочет преподнести Чаньшев. И хотя оснований для такого утверждения предостаточно (сами верующие именуют себя «рабами божьими», а Бога «господином»), в своей сущности «страх божий» — это не страх перед начальником, а ужас утраты божественного образа, закона.

Беря в моральные союзники Гегеля, который, по словам Чаньшева, показал, «что господин тот, кто обладает сознанием небытия, кто не боится смерти, кто свою жизнь покупает ценою смерти», он категорически заявляет, что «сознание бытия — рабское сознание» (тезис 44, с. 165). При этом совершается подмена смысла гегелевского тезиса. У Гегеля понятия смерти и небытия не тождественны. Господин дей-

ствительно выбирает смерть, но он выбирает ее не в абсолютном смысле, а только в качестве возможности *подлинной жизни*. Если это выразить с помощью основной онтологической дифференции: господин в своем *бытии* готов присутствовать на границе жизни и смерти, готов жертвовать личным существованием ради неналичного бытия. Сознание господина — это сознание, не цепляющееся за мир конечного и ограниченного сущего, напротив, это сознание некой новой, в пределах безграничной возможности бытия. Такое бытие философы называли *бытием-к-смерти*, которое не следует путать с тягой к небытию. Поэтому, в отличие от самоубийцы, господин вовсе не стремится во что бы то ни стало умереть. Когда речь идет о «мужестве быть несмотря на ничто» (тезис 40, с. 164), то речь опять-таки идет об определенной философии бытия, по отношению к которой «философия небытия» оказывается просто лишним термином.

И здесь я вновь хочу обратить внимание на предпосылки такого недоразумения: автор под *бытием* имеет в виду то, что Хайдеггер понимал в качестве *наличного существования или бытия наличным*. Бытие же как таковое неналично, и о нем нельзя даже сказать, что оно есть, так как, говоря «бытие есть», мы следом должны добавить «ничто». Бытие (в отличие от сущего) *есть* ничто. Возможно, что именно такая не проявленная интуиция бытия (которое в своем бытии не есть сущее) заставила Чаньшева искать новый термин, каковым для него становится «небытие». Этот термин, сделаем предположение, необходим ему прежде всего для того, чтобы отмежеваться от старой философской традиции, которая, говоря о *сущем*, всякий раз упускала из поля зрения его *бытие*, т. е. «основное онтологическое различие». В этом деле Чаньшев мог бы призвать в союзники Хайдеггера, однако последний даже не упоминается в его работе. Сартр упоминается, а Хайдеггер нет. И это не случайно. Сартр, как известно, тоже не проводил основного онтологического различия, хотя и различал «бытие в себе» и «бытие для себя». Точнее было бы сказать, что оно присутствует в самом этом различении, ведь в модусе *для себя* бытие есть ничто. Как опытный историк философии Чаньшев должен был бы отметить данное обстоятельство, однако он этого не сделал. А это значит, что на то были определенные основания. Что это за основания?

Я уже начал отвечать на этот вопрос. Заявленная автором программа упразднения философии бытия осуществляется на фоне сохраняющейся зависимости от прежней рациональной установки. Причем эта зависимость очень сильна. Последующие доказательства существования небытия, его абсолютности и первичности это только подтверждают. Более того, они сводят на нет ту интуицию, о которой было сказано выше, ибо под маской небытия в силу логики самих доказательств у Чаньшева оказывается все то же перелицованное *сущее как таковое*. Причем обнаруживается вовсе не то понятие бытия, которое забрезжило в пафосе онтологического противостояния: «быть несмотря на ничто». А самое традиционное абсолютное, всеобщее, объективное, безличное парменидовское бытие как таковое, закамуфлированное под маской небытия. Попытаемся это обосновать.

2. Старые грехи метафизики или соблазн доказательства

Все было бы менее неоднозначно, если бы автор придерживался логики экзистенциального анализа, признаки которой присутствуют в первой и особенно третьей части работы. Однако верх взяла традиционная логика рациональных аргументов. В пятом тезисе, отчасти смягчая свой моральный прессинг, Чаньшев заявляет, что «не только страх перед небытием, но и трудности, связанные с его пониманием заставляют человека творить "культуру бытия"» (с. 159). Далее следует совершенно невразумительный пассаж о расширении границ космоса, благодаря которому понимание небытия становится значительно более легким. Но чтобы в этом никто не сомневался, автор приводит свои доказательства.

Формат устного доклада не позволяет мне проанализировать их все. Это действительно трудная работа. Поэтому я остановлюсь только на первой группе доказательств, в которых обосновывается мысль, что *небытие существует*, и то только для того, чтобы указать на наличие проблемы маскировки. Таких доказательств восемь. К слову сказать, я готов принять мысль о существовании небытия и без всяких доказательств, причем по той самой причине, о которой говорит А. Н. Чаньшев в своем шестом тезисе. Обращаясь к воображаемому философствующему педанту, он замечает, что увидеть несуществующее существующим тому не хватает скорости:

«О, жалкий филистер! А где ты видел существующее существующим?! Где ты видел вечное бытие? Только в своем метафизическом воображении. И то потому, что ты недостаточно резв и не можешь обернуться столь быстро, чтобы заметить за своей спиной небытие» (Там же).

Полагаясь на собственную резвость, попытаюсь сыграть на обеих сторонах шахматной доски и дать критическую оценку приводимых аргументов. На первый взгляд, доказательства выглядят солидными, однако при внимательном чтении из-за них начинает проглядывать призрак «голового короля». Все доказательства приводятся в седьмом тезисе на 159-ой странице.

1) «доказательство от времени: существование настоящего предполагает существование прошлого и будущего, т. е. того, чего уже или еще нет. Это временный модус небытия».

Аргумент построен на отождествлении настоящего с *бытием*, а прошлого и будущего с *небытием*, что не совсем корректно. Прошлым мы называем то, что присутствует в настоящем. Нельзя сказать, что прошлого нет (по крайней мере в абсолютном смысле), ибо оно существует в качестве следов. Прошлое есть, но не в качестве небытия, которое означало бы его забвение, а в качестве актуальной памяти, благодаря которой прошлое оказывается «здесь» и «теперь». Причем оно, прошлое, существует не только в субъективном смысле, но и в объективном, в качестве неких объективных условий деятельности, в качестве наследия (если смотреть на это с объективистской точки зрения).

То же и в отношении Будущего. Нельзя ограничиться утверждением, что будущего нет. Оно также присутствует в настоящем, но в виде проекта. Будущее существует как проекция нашей жизни во времени. Говоря о чем-то или о ком-то, что у этого нет будущего, мы вовсе не имеем в виду *субстанциальное небытие*. Мы просто имеем дело с отрицанием той или иной бытийной возможности, место которой может занять другая возможность. То, что тот или иной проект может *никогда не осуществиться*, не означает, что *ничего не осуществляется* или *осуществляется небытие*. Просто осуществляется что-то *иное* — то, что не было по каким-то причинам нами увидено или предсказано. Когда Базаров говорит: «Из меня лопух расти будет», то он форму-

лирует определенный проект своего будущего. Мы можем с ним не соглашаться в оценке и содержании проекта (да он и сам бы передумал, если вдруг обнаружил себя в потустороннем мире), но все это не значит, что будущее Базарова пребывает в некоем небытии. Будущее есть в настоящем как его бытийная возможность.

Второй изъян доказательства от времени состоит в том, что само утверждение, что существование настоящего (бытия) предполагает существование прошлого и будущего, нарушает дальнейший ход рассуждения, согласно которому небытие абсолютно и первично. Здесь автор совершает то, что он сам в третьем тезисе называет «исторической ошибкой сознания». Суть этой ошибки состоит в «выведении небытия из бытия». В данном аргументе он сам выводит существование прошлого и будущего (небытия) из существования настоящего (бытия).

Данный аргумент на самом деле означает, что есть бытие и оно временно или, как утверждает Хайдеггер, имеет место временем, что означает единство его моментов: прошлого в будущее и настоящего. Иными словами, этот аргумент в той же мере можно обратить в пользу бытия. Еще более странно то, что в основе самого доказательства лежит парменидовское понимание отношения бытия и времени. Это у Парменида прошлое — то, чего уже нет, а будущее — то, чего нет. Разница только в том, что Парменид утверждал небытие самого этого «нет».

2) «доказательство от пространства: существование чего-либо в том или ином месте предполагает несуществование его в другом месте. Это пространственный модус небытия».

Второй аргумент, на мой взгляд, также является вывернутым наизнанку аргументом элеатов. Чтобы показать это, воспользуемся разработанным ими методом рассуждения от противного: если бы было иначе и сущее (что-либо) существовало бы во всех местах сразу, то мы получили бы одно сплошное однородное сущее, о котором и говорил Парменид. Следовательно, данный аргумент является простой констатацией того, что сущее по своей природе разнородно и пространственно определено. Некое сущее, нечто (а не ничто) вообще имеет место, потому что оно есть здесь и его нет там. Это условие его *пространственной артикулированнос-*

ти, а ничего иного. К тому же, несуществование чего-либо в одном месте вовсе не означает, что там существует некая *субстанция небытия*. Там в это время имеет свое место *иное сущее*. Таким образом, доказательство от пространства легко оборачивается в аргумент в пользу *неоднородности сущего*, а вовсе не небытия. Пространство как категория онтологии означает простую рядоположенность различного сущего. *Мы не можем себе представить рядоположенность несущего*. Даже если понимать небытие как принцип разделения в сущем, а именно так его понимал Парменид, то оно все равно оказывается принципом существования сущего, только множественного, а не единичного.

Здесь так же, как и в случае с временным модусом небытия, доказательство отталкивается от *первичности существования*, а небытие выводится задним числом, что противоречит тезису об абсолютности и первичности небытия.

3) «доказательство от движения: движущееся тело есть там, где его нет, и его нет там, где оно есть. Это мобильный модус небытия».

Это просто формула движения. Если бы тело находилось во всех местах одновременно, оно бы просто не двигалось. Существование в одном и несуществование в другом месте есть принцип движения. Парменид просто изъял из мира сущего движение. Таким образом, приписав принцип изменчивости небытию, Чаньшев превращенным образом придерживается логики Парменида: в сущем как таковом *оп he op* нет изменения, изменение исходит из небытия. Разница только в том, что парменидовская философия бытия не знает изменения, а чаньшевская философия его знает, что само по себе просто означает, что он исповедует онтологию непрерывного становления сущего. Таким образом, как и в случае с движением, небытию незаконно приписывается модус, заимствованный у бытия.

4) «доказательство от возникновения нового: новое — это то, чего не было в причинах и условиях, это новое породивших. Но где оно было, когда его не было? В небытии. Это эмерджентный модус бытия».

Здесь также происходит софистическая подмена тезисов: действительно новое — это то, чего не было в *причинах и условиях*, иначе оно не было бы новым. Но это еще не

значит, что оно было в *небытии*. Если было – значит уже не новое. Правильнее было бы сказать, что его вообще не было. Не было и настало. В этом и заключается простая сущность нового как нового. Новое имеет свое основание не в отсутствии, а в активном наступании. Мало ли что отсутствует. Отсутствовать может все что угодно. Новое обнаруживает себя как появление, а старое как исчезновение. Спрашивать, где оно было, когда его не было, и после этого подсовывать незамысловатый ответ – в *небытии* – значит, по словам Оккама, заниматься приумножением сущностей.

5) «Доказательство от противоположностей: миры и антимирры, частицы и античастицы, положительные и отрицательные числа, вообще все противоположное погашает друг друга в *небытии* и возникает из него, как из нуля (система координат)».

Небытие, может быть, и присутствует в отрицании, но только в его действии или действительности, а не в его результатах. Сравнивая миры и антимирры, частицы и античастицы, мы имеем дело с продуктами отрицания, а ими являются противоположно маркированные регионы сущего. *Небытие* исчезло, как только мы стали фиксировать свой взгляд на членах оппозиции. Вот уж, где действительно следовало бы вспомнить о скорости.

6) «Доказательство от различия: все сущее, всякое конкретное есть не столько то, что оно есть, сколько то, что оно не есть. А потому А, что оно не В, не С, не Д и т. д.».

Тезис о том, что всякое конкретное сущее есть не столько то, что оно есть, сколько то, что оно не есть, является схоластическим. Действительно, стол потому и стол, что он не стул, не шкаф и не какой-нибудь другой предмет мебели. *Небытие* стола в качестве другого сущего есть условие его определенности в качестве этого. Если бы было иначе и А являлось в то же время и некими В и С (и всеми другими предметами), то мы бы вновь получили одно сплошное недифференцированное бытие Парменида. Иными словами, различие само по себе имеет смысл лишь в сфере сущего, понятого в качестве множественного и разнородного, и оно не имеет смысла в сфере несущего: например, нет никакого смысла различать не-стул от не-стола, не-Конева от не-Лехциера. Понятно, что я не Лехциер. И Лехциер может сказать

о себе, что он не Лехциер, если, конечно, захочет. Ибо человек по своей природе есть существо, отрицающее свою сущность. Когда я говорю, что я не я, я просто выражаю опыт негативного самоотношения. Для этого мне нет нужды постулировать некое субстанциональное *небытие* меня. Меня нет только в определенном смысле. Придавать же этому абсолютный, к тому же рациональный смысл просто глупо.

7) «доказательство от случайности: случайно то, что может быть, а может и не быть, следовательно, существование случайности предполагает существование *небытия*».

Как и во всех предыдущих случаях, можно сказать, что случайность – это такой же атрибут бытия, как и движение, и возникновение, и различие. Диалектическая онтология сущего обо всем этом уже давно сказала. Что нового в эту проблематику привносит категория *небытия* – не ясно. Автор этого не разъясняет, а мне лично сказать трудно.

8) «Доказательство от субстанции: коль скоро существуют свойства, акциденции, то должен быть и их носитель – субстанция. Но она неуловима, и в вещи нет ничего, кроме совокупности свойств. Как только субстанция получает определенность, она превращается в свойство (ведь нет ни материи, ни духа, а есть материальное и духовное). Следовательно, субстанцией может быть только *небытие*».

Субстанция действительно не сводима к своим качествам, но она и не может быть представлена без качеств. Например, у субстанций Декарта есть два основных качества – мышление и протяженность. Вне этих представлений понятие субстанции вообще бессмысленно. Спиноза, правда, понимает мышление и протяженность в качестве атрибутов или свойств субстанции, однако это не делает субстанцию *небытием* ее свойств. Мы не можем представить себе субстанцию без этих свойств. В очередной раз понятие *небытия* подменяет собой понятие бытия. Заявление же о том, что *небытие* является субстанцией, как нельзя лучше подтверждает то, что в основе всех рассуждений Чаньшева лежит прежний субстанциалистский стиль мышления. Какая разница, как я буду именовать субстанцию – «*бытием*» или «*небытием*», если от этого не меняется детерминированное этим понятием мироотношение?

Дело вообще не в терминах – «*бытие*» или «*небытие*». Дело в том, какое отношение эти термины устанавливают

в системе наших представлений и самой жизни. У Чаньшева же мы находим уже хорошо нам известную систему диалектических отношений, модернизированную идеей философской значимости категории «небытия». В целом если суммировать все приведенные мною возражения, то можно сделать следующий **вывод**: автор совершает подмену понятий бытия и небытия путем незаконного переноса характеристики бытия на небытие. В итоге, еще раз подчеркнем это, на месте абсолютного всеобщего и объективного бытия, бытия как такового (*on he on*), у него оказывается такое же абсолютное всеобщее и объективное небытие, *небытие как таковое* (*ousof he ousof*). При этом остается упущенным то обстоятельство, что перенос свойств бытия на небытие, простая инверсия терминов принципиально ничего не меняет в мировоззрении. При таком раскладе нет никакой разницы в том, как мы будем именовать такое абсолютное и внеличностное начало – бытием или небытием.

3. Зачем все-таки нужна резвость?

Призрак методологического тупика становится очевидным, когда Чаньшев приступает к обоснованию двух других тезисов: об абсолютности и первичности небытия. Здесь в полной мере раскрывается его зависимость от парменидовской онтологии сущего. В ходе дальнейших обоснований небытие теряет свою онтологическую «чистоту», оно «тяжелее» и скоро оказывается своей же противоположностью – бытием, но только более фундаментальным и богатым, чем дискредитированное сущее как таковое, понимаемое безотносительно к человеческому существованию и не опосредованное опытом небытия. Небытие оказывается тенью бытия, занявшей его место, подобно тому, как в сказке Е. Шварца некая Тень занимает место человека и начинает вместо него жить его жизнью. Несмотря на то, что Чаньшев критикует Ницше за восстановление метафизики абсолютного бытия в варианте «вечного возвращения», он сам совершает тот же самый ницшеанский отворот. Еще Хайдеггер показал, что констатация «Бог умер!» не уничтожает главного – места Бога, т. е. метафизическую область трансцендентного, на которую и начинает претендовать сверх-человек. По этой причине Хайдеггер и называл Ницше последним метафизиком.

Но ту же самую ошибку совершает и Чаньшев: изъав из области абсолютного *бытие*, он не устраняет саму идею абсолюта, ставя на его место *небытие* и сохраняя тем самым всю прежнюю конфигурацию отношений между бытием и сущим, субстанцией и акциденцией, индивидуальным и универсальным. Только вот в результате такой перестановки слагаемых сумма слагаемых все равно не меняется. Анонсированная с изрядной долей пафоса философия небытия оказывается вывернутой наизнанку, перелицованной онтологией бытия. На деле ее можно квалифицировать просто как антипарменидовскую онтологию. Правда, и такая интерпретация с учетом ряда тезисов (в частности, о первичности и абсолютности небытия) представляется неким авансом.

При всем при этом надо отдать должное автору, который в трудных для высокого интеллектуального пилотажа условиях советской действительности поднял такую несоветскую проблему. Важно, что в работе присутствует истинный пафос – пафос строго не сформулированного основного онтологического различия. Если у Хайдеггера, как я уже сказал, это различие проведено строго и формулируется как различие между бытием и сущим, то у Чаньшева оно формулируется в терминах бытия и небытия. Под рубрикой «философия небытия» Чаньшев делает смелую попытку выведения новой онтологии, которая прежде всего содержит в себе отказ (несмотря на терминологию) от идеи субстанциализма.

В общем, все было бы не так уж плохо, если бы не тезисы об абсолютности и первичности небытия и пресловутое доказательство. Последние, как я уже показал, могут иметь обратный ход, причем не в силу слабости приведенных аргументов, а в силу причины, неосознанной автором: доказательность (очевидность, достоверность) – конструкты языка философии сущего, а вовсе не философии небытия. В существовании последнего нельзя удостовериться. Перед лицом его величия язык рациональных доказательств меркнет. В самом деле, зачем автору потребовалось апеллировать к экзистенциальной резвости, мужеству, опыту, любви или смерти, если можно было бы обойтись парой рассудочных доводов? А главное, зачем во всем этом необходима скорость? Скорость нужна эзотерике, а вовсе не логике. Не важно, с какой скоростью мы осилим логический аргумент, лишь бы

осилили. Аргумент скорости в данном контексте – эзотерический аргумент. В одном из эпизодов в ученичестве К. Кастанеды его наставник Д. Хуан предлагает тому быстро обернуться, чтобы увидеть свою собственную смерть. Имеется в виду следующее: смерть всегда близко и буквально ходит за нами по пятам, она все время маячит за спиной, но для того, чтобы ее увидеть (почувствовать и пережить ее в виде озноба, пробегающего по коже), необходима определенная скорость поворота. Не физического, конечно. Все это мистика, скажете вы. Возможно, но дело не в этом. Дело в том, что доказательства, как операции рассудка, ни в какой подпитке скоростью не нуждаются. Аргумент скорости приобретает силу как раз там, где доказательность ее теряет.

Словно бы чувствуя это, автор в третьей части своего труда вновь обращается к экзистенциальным аргументам. Спрашивается: зачем, если все уже доказано? Очевидно, потому, что автору не хватает своих собственных аргументов. Тот же Хайдеггер в докладе «Что такое метафизика» гораздо более последователен. Исчерпав все возможности рациональной проработки вопроса «что такое ничто», он делает очень важный шаг. Он спрашивает (точнее, задает риторический вопрос): «Разве рассудок – хозяин и господин в нашем вопросе о Ничто?». Задачу рассудка Хайдеггер видит лишь в постановке самого вопроса «что такое ничто?» и определении его смысла (точнее, бессмысленности). Дальше необходимо двигаться впотымах, настраивая свое зрение не на яркий свет разума, а на смутные прозрения «в светлой ночи ужасающего ничто». До всякого рассудка человек знает о ничто, ибо это знание возникает не в представлении, а в захваченном ужасом, потрясенном и дерзновенном бытии. По Сартру, человек узнает его в тревоге и бегстве от себя. Здесь точно так же не нужны доказательства. Ибо ничто онтологически первично, нежели «нет и отрицание», под которыми понимаются все те же процедуры рассудка.

Смещение этического, поэтического и логического дискурсов – свидетельство скрытой от автора «Трактата о небытии» зависимости от традиционной метафизики сущего, от которой он хочет отделаться с помощью диалектики бытия и небытия. Анонсируя философию небытия как «упразднение всякой философии, то есть мировоззрения, которое

всегда так или иначе подсовывает под небытие бытие», автор не спешит упразднить язык этой самой философии. Более того, ничтоже сумняшися, он активно привлекает почти весь диалектический словарь: «субстанция» и «акциденция», «причина» и «следствие», «случайность» и «необходимость», «пространство» и «время», «целое» и «часть» и т. д.

Для того чтобы эту зависимость преодолеть, необходимо выработать *новый язык*. Какой это будет язык, сказать трудно. Возможно, алогичный язык. Во всяком случае, язык поэтической онтологии и экзистенциальной феноменологии здесь гораздо уместнее. Экзистенциальная риторика и элементы поэсиса у Чаньшева указывают на то, что интуитивно он к этому шел. Именно они, если отбросить излишний романтический пафос, как раз и составляют лучшую часть его текста. А для того, чтобы выработать *резвость*, достаточную для того, чтобы обернувшись столь быстро, заметить за своей спиной небытие, недостаточно одних только упражнений в логике. Чтение поэтов здесь, возможно, лучшее средство. А еще лучше рискованное и безнадежное существование на границе жизни и смерти или сама жизнь в модусе «пере», как говорит В. Лехциер.

4. Постскриптум

В повести Ст. Лема «Клиника доктора Влипердиуса» описан сумасшедший профессор, создатель новой науки – *небытологии*, т. е. науки о небытии. Одним из аспектов его учения является утверждение, что ничего нет, а есть только небытие. И его, профессора, тоже нет. Все только видимость...

Этот пример нам понадобился только для того, чтобы сформулировать напоследок одну терминологическую проблему. Спрашивается, как должна именоваться дисциплина, предметом которой являлось бы *небытие*? «Небытология»? Это название спародировано Ст. Леммом. «Онтология небытия»? Тоже не годится, ибо это чистой воды оксюморон, так как «онтология», сообразно значению греческого слова *есть наука о бытии*. Тогда, может быть, логичнее было бы исключить из названия греческий корень «он», заменив его, например, на отрицательное «оусон». Однако слово «уконология», так же как и его аналог с латинским корнем «nihilum» (ничто) – «нихилология», противно слуху. Тогда, может быть,

корректнее было бы говорить об «онтологии негативности» или «негативной онтологии» в духе негативной диалектики Адорно? Любой из этих вариантов все равно не решил бы проблемы. Хотя бы потому, что во всех случаях сохраняется корень «логия». Но как возможна логика небытия – того, что противоречит самой идее логики? Не осмеяли ли бы нас древние за столь вольное обращение с терминами? Этот вопрос я оставляю открытым, поскольку он требует тщательного обдумывания и сопоставления различных типов логики, знанием которых я похвастать не могу. Скорее всего следует согласиться с Чаньшевым и использовать пусть более размытое, но зато более «нейтральное» словосочетание «философия небытия».

И. Г. Лапшин

Маска-ландшафт

В преображении маской человека обнажаются невозмещаемые узлы сокровенного, по которым становится возможен отсчет человеческой принципиальности: глубже смерти и встречи Другого помыслить можно разве что их совпадение. В пределе оба эти понятия составляют иное человеческого, теснящую его изнанку. То, что делает наше существо (само)достаточным, – это «радость перед лицом смерти», символическое (в преддверии последнего) исполнение иного, позволяющее «достигнуть» суверенного момента и деонтологизировать в искусстве неизбежную истину умирания. Архаическое искусство, будучи синкретичным, отвечает, как известно, не столько эстетическим запросам, сколько подготавливает их выявление на фоне ритуальной и социальной практики. Жизнь, в таком случае, разрешима эстетически как поддержка полнокровного утверждения самой себя вопреки смертному страху. Радость, заигрывающая со страхом, ставит на кон бренное, проективное облачение человека и привечает в нем сокровенное – развеществление, сакрализация жертвы в момент жертвоприношения идентичны тому, что происходит с шаманом, надевающим маску: наряжаясь, или, вернее, обряжаясь, он обнаруживает вещь, отстраняет ее, тем самым добавляя измерение иного. Почему необходима эта встреча с иным и как она полагается в маскировке между радостью и страхом?

Происхождение маски. Маска-ландшафт

Далекие от идей эволюционизма этнологи (Леви-Строс, Эванс-Причард, Элькин), увязывая в своих работах воедино все многообразие этнографического материала в привычный ряд наиболее употребительных категорий, применяемых для обобщения, зачастую, пополняя его, говорят о некоей туземной, или естественной, философии, что может быть расценено