

Михаил Черенков (Донецк)

ДЕКАРТ, МЕРАБ И ПОДОРОГА: ЧТО ЗНАЧИТ «Я» И ГДЕ ЕГО ГРАНИЦЫ

Mikhail Cherenkov (Donetsk)

Descartes, Merab and Podoroga: What Means «ME» and Where the Limits of It Are

Inter-subjectivity becomes not only epistemological, but also an esthetic imperative. In other words, the limits of my “ME” not only keep me from expanding, provide a definite framework, and teach the discipline of self-control, but also open the new horizons of events, communication and ministry (liturgy, in the primordial sense).

На хронологическом рубеже тысячелетий философская мысль задается вопросом о типологических границах дискурсов. Смелое утверждение гуманистов, что «третье тысячелетие будет гуманизмом Другого или его не будет вовсе», тематизирует Я-концепции именно на раскладке модерн-постмодерн-afterpostmodern. С учетом этих границ рельефнее и по-новому смотрятся казалось бы хрестоматийные учения и идеи, не в последнюю очередь картезианство.

В истории новейшей западной философии фигура Декарта в спорах о человеке и человечности постоянно привлекается в качестве актуального собеседника и эксперта, оппонента и мистификатора [1; 2]. Для отечественной же философии интерес к Декарту в свете концептуальных новаций только пробуждается [3; 5]. Тем интереснее увидеть Декарта через разность философских линз.

Цель нашей статьи – переформулировка картезианской Я-концепции, исходя из того, как она обсуждалась в заочном диалоге Мамардашвили и Подороги; т.е. не столько реконструкция, сколько конструирование концепта (напомним, именно в творчестве концептов и состоит цель философствования в понимании Делеза и Гваттари), даже

если «вся эта теория пригодна лишь для дискуссии о ней», если вспомнить афоризм Г. Лихтенберга.

Для историка европейской философии переход от Декарта к Мамардашвили покажется более чем странным. Но для отечественных читателей-философов 90-х гг. прошлого столетия эта тройка выглядит давно знакомыми современниками. В самом деле, кто как не Мамардишвили (издания его лекций) переоткрыл для широкой аудитории философию Декарта [4], кто как не Подорога тогда же открыл постмодернизм и его критику картезианства [7; 8]?

Примечательно, что Подорога, будучи учеником Мамардашвили, продолжил «картезианские размышления» уже в новом контексте, который в очередной раз меняется сегодня прямо на глазах. А именно: разговор о Я приходится вести уже после свершившегося распада и образа и подобия человеческого, т.е. в эпоху постчеловека. Так что если Я и выживает, то наполняется совершенно другими смыслами, точнее представляет собой совершенно иные сингулярности.

Итак, мы не ставим перед собой задачи исследовать Я-концепцию Декарта в аспекте текстологическом или сугубо историко-философском, но посмотрим на перипетии этой концепции в творчестве Мамардашвили и Подороги, между которым незримо и условно пролегает рубеж модерна и постмодерна.

Утверждение суверенности Я имело парадигмальное значение на заре Модерна. Понятие *conatus essendi* – усилие, стремление быть, настаивание на бытии – выражало это умонастроение. В своей активности человек был нацелен на понимание и созидание себя как автономного субъекта. И сегодня, на выходе из модерна, украинские философы видят новые формулы Я-концепции: действенной альтернативой может быть лишь парадигма любви, когда человек оказывается способным сдвигать центр собственного бытия в сторону Другого [3, с. 116].

Пока же Рене Декарт создает свои знаменитые декартовы координаты, надежно схватывающие в свою сеть познаваемый мир. Валерий Подорога обращает особое внимание на интересный факт: в 1785 году Томас Джефферсон создает карту (*Land Ordinance*) для западных американских штатов, захваченный идеей себе равного, открытого, картезианского социального пространства. На территорию, лишенную каких-либо своих естественных географических характеристик, налагается нечто вроде решетки. Решетка эта, или карта, состоит из квадратов, которые сообщаются между собой посредством линий и точек. В сущности, это мир, где господствует линия, линейное разнесение по квадратам. Воинственный Декарт, читая «великую Книгу Природы» тут же спешил зафиксировать границу своих завоеваний.

Мераб Мамардашвили вынашивал и развивал свои «картезианские размышления» в условиях тоталитарного общества, не государства, а именно общества, когда механизмы тоталитаризма безотказно работали даже в науке и искусстве, особенно методично и жестоко в философии.

Противостоять постоянному давлению можно было лишь силой внутренней, духовной. Ответить на вызов системы можно было лишь силой личности, силой своего Я (по-пушкински это можно назвать «самостоянием человека»). И в этом Я выстроить совершенно иной порядок, обратный господствующему. Антиутопии иррациональной (запрещающей свободу мыслить, но самой рациональной до бесчеловечности) тоталитарной системы, противопоставить утопию суверенного и рационального Я.

Его ученики (Юрий Сенокосов, Витим Кругликов) свидетельствуют, что Мераб сумел наработать технику фиксации себя в точке, в точке удержания мысли.

Итак, у Декарта Я – некая мерцающая точка, центр внутреннего сопряжения, ядро субъектности (по Мамардашвили, «принцип фиксированной точки Я»). Держание своего Я связано с постоянным сознательным усилием, ослабление которого угрожает распадом сознания, себестождественности, ведь «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно».

Согласно декартологии, получается, что «нет других оснований, кроме оснований самих себя» (Мераб). И даже Бог, причина самого себя, есть причина и меня, как мыслящего о нем: «Бог, сохраняя меня, поддерживает свое существование». Т.е. в моем мышлении полагается существование/не существование Бога (интересно, что такое понимание Мераб приписывал протестантизму).

По Мерабу, постоянство Я зависит именно от *cogito*, когда не ищутся причинно-следственные связи и обоснования, но переживается очевидность сознавания. Об этом говорил и Евдокс у Декарта: единственное, что я могу теперь с достоверностью утверждать, не боясь никаких ошибок, единственное, говорю я, чего я не могу от себя отделить, – это то, что я – «вещь мыслящая».

Активность *cogito*, бодрствующее сознание – и есть то, «что меня сохраняет». Если я и могу знать что-либо о первопричине, то лишь исходя из этого длящегося сознавания, из настоящей актуальности, не разложимой на последовательность моментов.

Валерий Подорога стал ведущим постмодернистом от отечественной философии в эпоху распада СССР, когда метанаррации рушились и, казалось, была пройдена точка невозвращения к целостности, системности, центризму. Здесь Я – констелляция состояний, скольжение по поверхности означающих событий внешней истории. Суверенное Я – бесполезная и даже вредная субстанция.

Сам Подорога неоднократно говорит, что мы живем в эпоху глубочайшего антропологического кризиса, когда человек все менее способен быть избирающим себя субъектом, субъектом выбора (субъект не может быть активным, он лишь потребитель). Это связано с тем, что процесс изменений становится непредсказуемым и человек не может управлять собственной жизнью, быть хозяином себя. Можно лишь наблюдать, но не иметь отношения к «симультаным практикам бытия».

Примечательно, Подорога говорит не только об антропологическом кризисе, но и о «возврате к новому человеческому образу» (интересно, как можно вернуться к новому?). Новый человек должен научиться замедлять процесс изменений, которые обращаются против его способности мыслить. «Человек становится единственным телесно структурирующим хаотичный мир измерением, придающим ему осмысленную в границах человеческого форму» («Произведение и качество»). Иными словами, человек должен вновь обрести соразмерность, т.е. вернуть себе господство над собой в границах себестождественности. Но нет такого мышления, которое не находилось бы в теле, то есть вне самого себя.

Понятие о «границах» актуализируется в постмодернистском дискурсе и ему уделяет особое внимание Подорога: там, где мы были защищены от Внешнего нашим Внутренним, стала смерть, и после этой смерти мы стали существами экстерриорными, лишились своей бесконечной формы и не просто признаем власть Внешнего над собой, но составлены из него и живем этим Внешним («Бог мертв»).

По его мнению, постмодернистские учения о пустоте являются рационализованной инверсией мистической традиции христианства. Чтобы принять в себя Бога, необходимо освободить себя от самого себя, опустошить себя для Бога, открыть себя до тех пределов, где отпадает всякая нужда в каком-либо Я.

Главное отличие христианских практик «вынесения за скобки Я» от постмодернистских видится в следующем: в первом случае пустота указывает на полноту присутствия Бога во внутреннем, во втором, пустота открывает место и пределы Его неприсутствия. И уже конечно, в пустоте не-присутствуют Другие, поскольку в череде пробелов (про-беливания, забеливания пространства возможной встречи) теряется всякая идентичность.

Если свести на очной ставке Мераба и Подорогу, что складывается впечатление, что в модернистском дискурсе субъект остается по внутреннюю сторону границы, во «внутренней Монголии» (В. Пелевин). Однако и постмодернистское «разорванное Я» замыкается на внутреннем конфликте. Открывая множественность Я-центров, снова и снова осуществляя операцию их различения, мысль не может гипостазировать Другого, увидеть его в своем собственном локусе, не овнутривая, не поглощая, не усваивая его инаковости.

Этот тот самый вопрос о Боге, который с удивительным постоянством возникал перед Декартом. Абсолютного Другого невозможно увидеть в «естественном свете» присваивающей логики, потому как он, обитая в «непрístupном свете», ускользает от подобного схватывания.

Другой человек определяется через Абсолютного Другого, как бы перенимая от него часть суверенности, неподвластности агрессивному Я. Другой и его Инаковость неопределимы в категориях Я-центричного языка — так апофатика становится не только теологией, но и этикой и теорией познания. Лишь врожденная идея Бога (а не другого человека — он рядоположен, может быть включен в ряд своего) радикальным образом открыва-

ет выход за пределы солипсического Я-центризма, где другие люди и природа могут жить собственной жизнью (Подорога: «Другой, будучи признан чисто формально, остается идеальным двойником, лишенным «качеств», т.е. Повторимым» («Гибель Twinpeaks») не ожидая агрессии.

Видимо, внутренний мир человека населен множеством субъектов, между которым идет постоянный спор. Непризнание их, упорство в монологичности лишь обостряет перманентный конфликт. Внутренний спор смолкает лишь при смерти. Это было дано видеть поэтам (у Н. Заболоцкого: «На самом деле то, что называют мной, — не я один, нас много. Я живой»). Это мог лишь подозревать и чувствовать, но всей силой *ratio* продолжал отвергать Декарт.

Сегодня «разорванность Я» — исходный концепт для философии постгуманизма («трансгуманизма») и в этом смысле возврат к картезианству невозможен. Не только в силу внутренней логики развития философской мысли, но и по причине катастрофического исторического опыта дегуманизации. Как в поэтике Достоевского, Я слышит голоса эпох, мировоззрений, светлых и темных сторон личности, святых и чертей (в конце концов, «Дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»).

Человек умер — это значит, что нет целостности, собранной вокруг некоего центра Я. Я отныне не столько данность, сколько заданность. Утрачена презумпция бытия человека, он может собрать себя, исполнить, сбыться, или не сможет.

И эта потерянности означает следующее. Человек может возвысить некий центр в себе, собрав вокруг него свое Я. Но этот центр он сам же должен выбрать из нескольких противоборствующих. Множественность остается, но подчиняется сильнейшему Я-центру, складываясь как вполне определенная конфигурация личности.

Но всякая победа неустойчива и никогда не бывает полной и абсолютной. И нельзя говорить о «единой точке зрения», трансцендентальном субъекте, единстве апперцепции. Остается нередуцируемой «множественность смещающихся патетических дистанций и оптик, ни одна из которых не может достичь безусловного господства («Бог мертв»).

Бесконечность обнаруживается внутри и вовне. Обжить границы своего Я, колонизировав внутренний мир и наладив отношения с внешним, можно лишь опираясь на вполне надежное основание, первооснование, врожденное чувство присутствия Другого (Мераб: «Бог — длящееся основание самого себя»).

Другой вводит различие в мир тождества Я=не Я. Сегодня, переиначивая Декарта, можно сказать: Я сознаю Другого, следовательно существую.

Как «буриданов осел», человек не может определиться. Ему нужна внешняя точка, которая дает место и путь, чтобы затем, «попав на какой-то путь, идти по нему со всей решительностью» (Декарт).

Но этот самый центр, похоже, безнадежно утрачен (вспомним у Ницше: «Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? На-

зад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребаящих Бога?»).

Ставя диагноз эпохе модерна, Ф. Шеффер заметил, что «в отсутствие лично-бесконечного Бога все, на что способна личность, — создавать “системы”, “игровые планы”. Личность может создать особый вид ограниченной конструкции, в которой может существовать, заперев себя» [9, с. 74].

Одна из метафор такой конструкции — театр как камера-обскура [6]. Но «жизнь из себя», изнутри Я-центричного универсума превращается в представление с одним зрителем. Реальная жизнь, где он лишь один из многих, теперь только и может быть представлением о жизни. Более того, человек силится представить «непредставимость самого себя» [6, с. 200].

Мало того, что Я непредставимо и непрозрачно для самого себя, оно «не в себе», т.е. не управляемо, «вышло из себя» и отдано стихиям, как обезумевшая тройка (метафора Фрейда).

Если нет Другого, значит есть лишь пугающая бесконечность внутри, кошмар одержимости, когда «имя - легион, ибо много их». Я не может создать гармонию, оформить хаос кричащей разногласицы, может лишь попытаться объять его, ненасытно поглотить собой.

И лишь пришествие Другого, спасающая теофания дает шанс установить хрупкое равновесие между двумя бесконечностями. Это хорошо знал янсенист Блез Паскаль.

Человек в этом смысле существо пограничное. Не то чтобы у него есть границы, он сам живет на границе и, коль угодно, сам есть граница.

Фуко говорил, что человек живет на границах Внешнего опыта. В рамках нашего дискурса можно сказать: человек живет на границах опыта Другого, но не как двойника, а именно как Другого.

Сегодня можно согласиться с мнением Подороги, что нарциссистское Я лишается своего последнего убежища — Внутреннего. Отстоять Тождественное вопреки Иному не удастся. Иное отнюдь не «исчезающая величина в общей исчислимости». Очень понятны страхи Подороги, что мы находимся в «опасной близости Иного», что именно здесь исчезает наше мнимое могущество Я. Но не означает ли это, что Я, утратив монополию, возвращается в общий план бытия, «общий строй мироздания» (Н. Заболоцкий)?

На внутренних основаниях не удалось выстроить устойчивую самоидентичность и гармоничные взаимоотношения с Другими. И даже совершенный разум в пределах автономии не способен предложить спасение от «ненависти» и «мстительности» (*ressentiment*), которыми одержим постчеловек. Как и Сократ, Декарт был уверен, что «всякий человек грешит по неведению». Но «естественный свет разума» не спасает от озлобленности.

Он меркнет. И воли не хватает. Между тем, по Мерабу, всякий вдумчивый призван впасть в заданный Декартом архетип честолюбия, отыскивая «две, связанные между собой вещи: покой души и волю» [5, с. 14].

В качестве **вывода** можно обоснованно утверждать: интересубъективность становится не только гносеологическим, но и этическим императивом. Если Другой – граница моего Я, то он не только удерживает меня от экспансии и дает определенную форму, учит дисциплине сдерживания; но он же открывает и новые горизонты со-бытия, общения и служения (литургии – в исконном смысле).

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. *Картезианские размышления* / Гуссерль Э. – М.: Наука, 2001. – 315 с.
2. Делез Ж. *Что такое философия?* / Делез Ж., Гваттари Ф. – СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
3. Малахов В. *Conatus essendi и структура деятельностной самореализации (к парадигматике эпохи модерна)* / Малахов В. // *Уязвимость любви*. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – С. 109-117.
4. Мамардашвили М. К. *Картезианские размышления* / М. К. Мамардашвили – М.: Прогресс, 1993. – 352 с.
5. Мотрошилова Н. В. «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили (двуединый путь к трансцендентальному Ego) / Н. В. Мотрошилова // *Вопросы философии*. – 1995. – №6.
6. Павленко А.Н. *Теория и театр* / Павленко А.Н. // *Наука и искусство*. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 164-205.
7. Подорога В. А. *Человек без кожи* / Подорога В.А. // *Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования*, – М.: ИФ РАН. 1995. – С. 126 – 160.
8. Подорога В. А. *Феноменология тела. Введение в философскую антропологию* / Подорога В. А. – М.: «Ad Marginem», 1995. – 339 с.
9. Шеффер Ф. *Современная философия и современная теология* / Шеффер Ф. // *Диспут. Историко-философский и религиозноведческий журнал*. – 1992. – №1. – С. 64-74.

Mikhail Cherenkov, doctor of sciences in philosophy, vice president of the Association for Spiritual Renewal

Михаил Черенков, доктор философских наук, вице-президент международной христианской ассоциации «Духовное возрождение»
