

ФИЛОСОФИЯ

О.А. Верещагин

В начале был перевод. Критика «монолингвизма»

Существуют вопросы, существенной и важной характеристикой которых является своевременность и вневременность. Они принадлежат определенному времени и тем не менее обладают способностью к реактуализации. Мы называем подобные вопросы вечными, признаваясь тем самым в существовании некоего общезначимого и общекультурного контекста, в рамках которого становится возможным само вопрошание. Вопрос «Верите ли Вы в истину» относится как раз к такой категории вопросов, которые, собственно говоря, и не требуют ответа. Правильнее было бы сказать, что однозначность ответа на этот вопрос уже и есть диагноз относительно нашей принадлежности к определенной культурно-исторической традиции. Когда говорят о метафизической вере в истину, подразумевают совершенно определенный интеллектуальный фон, являющийся в данном случае смыслообразующим. Речь в действительности идет о вере в незыблемость и предельность опыта, в существование неких универсальных оснований человеческого опыта.

Подобная вера соотносится в западном интеллектуальном сознании с онтологической эпохой, которая объединяет религиозный и философский тип культуры. По мнению Р. Рорти [3], путь западных интеллектуалов определен перспективой перехода от теологического и метафизического типов культуры к так называемому литературоцентричному типу куль-

туры. Логоцентризм, по словам Ж. Деррида, держится внутри онтотеологии и философии присутствия, поэтому «интеллигибельное лицо знака повернуто к лицу и слову самого Бога» [2, с. 135]. Век знака, по сути, является теологическим веком, поэтому религиозная и семиотическая программа обнаруживают генетическое родство. В интерпретации Е. Наймана и В. Суровцева дерридианская характеристика онтотеологической эпохи выглядит следующим образом: «Эту эпоху определяет идея того, что обозначаемое в качестве интеллигибельного занимает свое изначальное и законное место, предшествуя какому-либо «выпадению» в область внешнего и чувственного, которым назначено более низкое место перед лицом абсолютного Логоса и чистой разумности, с которыми это обозначаемое связано наиболее непосредственным образом» [2, с. 7]. Очевидно, что Деррида стоит на пути разоблачения эссенциализма и субстанциалистского редукционизма. Любая попытка репрезентации как редукция Другого, некой первосущности, существующей и существовавшей всегда уже до процесса репрезентации, характеризует, по мнению Рорти, как религиозный так и философский тип культуры.

В данном случае идеи Рорти оказываются созвучны интеллектуальным поискам Деррида. Теистический и атеистический типы мировоззрения производны общей культурно-исторической традиции, усвоившей привычку апеллировать к некой внетекстуальной реальности или «трансцендентальному означаемому». В этом смысле вопрос «верите ли вы в истину» оборачивается в конечном счете вопросом о пределах и возможностях человеческого опыта. Именно здесь, по мнению Рорти, можно провести демаркационную линию между теистически-метафизическим и литературным типами культуры. Литературный тип культуры «не ищет искупления ни в некогнитивных (non-cognitive) отношениях с некой надчеловеческой (non-human) личностью, ни в когнитивных отношениях с высказываниями (propositions) – она ищет искупление в некогнитивных отно-

шениях с другими человеческими существами, в отношениях, опосредуемых такими человеческими артефактами, как книги и здания, картины и песни» [3]. Антиэссенциалистский пафос литературной культуры нацелен на поиски альтернативных способов человеческого существования, оставаясь при этом в границах общекультурного поля и не выходя за его рамки.

Культура этого типа, по словам Рорти, «отвергает исходное предположение, общее и для религии, и для философии, а именно, что искупление должно обретаться через отношение с чем-то, что не есть всего лишь сотворенное человеком» [3].

Представленная Рорти модель литературной культуры вполне релевантна современным представлениям о сути «феноменологической революции» в сознании западной интеллектуальной элиты. Е. Найман и В. Суровцев [2] предлагают в качестве общей интенции современного философствования идею привилегированности процесса письма и чтения над производством смысла. Перейти от осмысления к чтению и письму, значит, отказаться от прежней традиции поиска сокровенного и сокровенного смысла. Изменение традиционной когнитивной стратегии приводит к тому, что истина перестает быть чем-то скрытым за представлениями, не является объектом познания и не представляет некий высший идеал разума.

Литературная культура снимает с повестки дня не сам вопрос об истине или лжи, имеющий, по мнению Рорти, всецело инструментальный характер. Используя выражение Деррида, речь идет о снятии с повестки дня вопросов типа «истинности истины» или «историчности истории». Истина – основание познания, ее присутствие неоспоримо, ее манифестация очевидна. Она становится условием нашего понимания и действия. Инструментально-прагматическое измерение истины содержится в следующем мировоззренческом вопросе: «В чем смысл того, что я знаю, и как использовать последствия этого факта?». Вопрос в таком случае касается не подлинности реальности, истинности истины, то есть традиционных рядопо-

ложенных тавтологий и эгологий, свойственных западной метафизике. Отказ от поиска глубинных смыслов и оснований, источников и влияний – это, прежде всего, отказ от мысли, что «есть некая сущностная природа реальности (an intrinsic nature of reality), которую могут открыть или священники, или философы, или ученые, это значит отделить потребность в искуплении от поиска общечеловеческого согласия» [3].

Литературный тип культуры связан с переопределением и переформулированием фундаментальных вечных вопросов. Поиск Бога как атрибут религиозной культуры и стремление к Истине как неотъемлемый атрибут культуры философской постепенно уступает место идее социального и мировоззренческого консенсуса. Таким образом, главный вопрос, требующий разрешения, относится не к самому факту существования или не существования истины, в том числе и религиозной истины. Действительно важным является анализ тех возможных последствий, которые возникают из обладания определенным типом знания. Компенсаторный и консенсуальный характер религии отстаивала в своих взглядах Ю. Кристева. Сопоставляя психоанализ и религию, Кристева считает их временными компромиссами, помогающими человеку жить. Религия в интерпретации З. Фрейда – это, прежде всего «сфера симулякра, фантазма и торжествующей иллюзии, подобной ошибкам Колумба или алхимиков, давших тем не менее жизнь современной географии и химии» [1, с. 135–136]. Кристева считает европейскую цивилизацию типом культуры, где индивид драматически разлучен с другими и космосом. Вера в Бога дарует воображаемую идентификацию с ними [1, с. 136].

Утвердившийся в современности тип культуры не склонен к рассмотрению религии или философии в качестве объектов внеязыковой деятельности. В наиболее радикальной версии и религия, и философия представляют собой жанры литературы.

В начале был перевод, утверждает Деррида, поэтому никакого настоящего или подлинного монопольного языка, в пользу которого следовало бы отказаться от призрака площади, не существует. Истина функционирует не как хайдеггеровская ясность; которая устанавливает различие своего и иного, начального и вторичного, оригинала и перевода, а как множественность возможного.

Используя метафорические образы Книги и Письма, Деррида очерчивает границы двух эпох, традиционно соотносимых с метафизическим и постметафизическим типом мировоззрения. Метафизическая эпоха, связанная с идеей философии тождества и конкретизированная в различных интерпретациях бытия как присутствия, уступает место философии различия. Онтологическая эпоха, по мнению Деррида, исчерпывает свои возможности под влиянием обстоятельств, связанных со смертью цивилизации книги, которая заявляет о себе и проявляется в конвульсивном размножении библиотек. Таким образом, монологическая и фоноцентричная культура с неизбежностью будет заменена полифоничной культурой современности, утверждающей приоритетность культурного «Вавилона».

«Вавилонизация» культуры есть утверждение панъязыковости нашего опыта. В данном случае любая религия может быть рассмотрена лишь через призму ее собственных культурных оснований. Постмодернистская критика христианства в представленной перспективе выглядит всецело культуроцентричной. По мнению М. Фуко, христианская трактовка Бога предполагает рассмотрение Абсолюта не столько по ту сторону нашего знания, сколько по ту сторону наших фраз. На самом деле мы не можем утверждать существование или несуществование Бога, так как человек не в состоянии выйти за рамки личного опыта; человеческий опыт всецело создан и ограничен вещами, определить его первоначально невозможно.

По мнению Рорти, литературный интеллеktуал не верит в искупительную истину, но верит в искупительные книги, то есть им движет не Идея Книги, но Идея перевода. «Чем больше ты прочитал книг, чем больше способов человеческого существования ты узнал, в тем большей степени ты сам стал человеком – тем меньше тебя соблазняют мечты уйти от времени и случая, тем больше ты убежден, что мы, люди, можем полагаться лишь на самих себя»[3]. Возложить всю ответственность на человека значит отвергнуть христианскую мистификацию праотеческой заботы. Поскольку именно человек убил христианского Бога, раскрыв его языковую природу, он в полной мере должен нести ответственность за свое конечное бытие, осознавая преходящий характер собственной формы.

Список литературы

1. Маньковская, Н.Б. «Париж со змеями»: (Введение в эстетику постмодернизма): Монография [Электронный ресурс] / Н.Б. Маньковская; РАН. Ин-т философии. М., 1994.
2. Найман, Е., Суровцев, В. От осмысления к чтению и письму [Текст] Найман Е., Суровцев В. // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Издательство «Водолей», 1998.
3. Рорти, Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов [Текст] / Р. Рорти. Режим доступа: <http://j2100.narod.ru/rorti.html>