

зитивности, то есть извлечь словно бы ожидающие нас возможности из того, что пока всего лишь употребляется неправильно или нелепо (тривиальное сравнение фармакона с любым инструментом, например с молотком, который можно использовать и во благо, и во зло, говорит о том, что в онтологии Стиглера молоток сначала употребляется, скорее, не по назначению, возможно,

как холодное оружие или гнет). Разве не возможен «апокалиптический» фармакон или фармакон Судного дня, в среде которого любой переход к позитивной возможности выявлял бы лишь еще более катастрофические перспективы, а попытка забивать молотком гвозди неизбежно вела бы к краху всей конструкции?

Дмитрий Кралечкин

## «МИР ЕДИНСТВА» И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ ФАНТАЗИИ

Василий Кузнецов. Мир единства.

М.: Академический проект, 2010. — 207 с.

«Мир единства»<sup>1</sup> — очень смелая книга, в особенности по своей исследовательской цели. А цель ее, по сути, кантианская: определить мировую реальность через культурные условия возможности ее тематизации. И ключевым условием такой тематизации оказывается... фантастика. Мысль эта, разумеется, не везде проведена прямо, но будет преследовать читателя на протяжении всей книги — сложно не почувствовать основной мотив, определивший и месседж: реальность фантастична, фантастика реальна.

Храбрости автора можно позавидовать. Ну, кто сегодня (помимо аспирантов провинциальных педвузов да новоявленных теологов) возьмется за разработку столь дискредитированной темы — единства мира? Вероятно, чтобы как-то компенсировать эту «неактуальность», автор и выбирает необычный ра-

курс обсуждения — дистанцируется от традиционного представления проблемы, создает свой особый стиль «мягкой и гибкой мысли» (8), который я бы назвал поэтической операционализацией тавтологий:

Неустранимость сцепленности разнообразнейших вещей... раскрывает универсальную связанность любой предметности... и вязкость проблематики. Будучи рассеянной, она незаметна; проявляясь всюду, она очевидна; лишенная устойчивой формы, она пребывает в бесконечном движении; не обладая собственным голосом, она беззвучна (9).

«Она» — это тотальность, трансцендентность, искомая реальность единого. И в конечном счете эта очевидно дискредитированная тема оказывается беспроектным способом представления самых произвольных исследовательских проектов. Скажем, требуется известная фантазия (!), чтобы последние — замыкающие монографию и пред-

1. Заглавие не должно вводить читателя в заблуждение. Более точным было название «Единство мира», но такую книгу, видимо, уже написали.

ставляющиеся сами по себе наиболее основательными и интересными — исследования в области «непрямой референции», «перформативности», «модернизации», «речевых актов» подвергать под заявленные тему и проблему.

И все-таки единство мира не делало единой книгу — как в стилевом, так и в проблемно-тематическом отношении. Начнем с того, что монография предваряется загадочным по своей функции предисловием К. А. Свасьяна, минимально реферирующим к содержанию монографии и представляющим собой местами остроумное, местами бесноватое стариковское брюзжание по поводу молодых авторов, которых «всосала в себя фантомно-советская дрящность» и «которые дергаются в пионерско-комсомольском, татаро-монгольском бессознательном». Скорее всего, загадочная функция «предисловия» в том, чтобы задать некий фон безрыбья, как непрямая — и в этом смысле весьма позитивная — референция к рецензируемому автору и труду. И действительно книга поражает эрудицией. На 190 страницах распределено колоссальное число (620!) зачастую неоднократно процитированных работ, причем львиная их доля приходится на первую часть работы, где цитатная эквилибристика автора раскрывает его незаурядные способности философского диск-жокея. Однако к середине исследования пропорционально уменьшению интенсивности цитирования авторская позиция, а вместе с нею и увлекательность существенно усиливаются, и к завершению труда читаем другого автора, квалифицированного специалиста в области современной философии языка, феноменологии, теории коммуникации, разбирающего частные проблемы и предлагающего их нетривиальные концептуализации.

Нужно отдать должное и скрупулезности автора, то и дело сомневающегося в релевантности собственной постановки проблемы, в возможностях ее внятного формулирования (17), которое отразило бы две *несоизмеримые* характеристики мира — неисчерпаемость и целостность. Впрочем, трудности проблематизации единства мира преодолеваются развиваемым автором методом фиксации полярностей или полюсов, неких экстремальных значений, анализ которых, собственно, и приводит нас в область культурно заданных условий возможности фиксации мирового целого. За примерами такого рода мировых полярностей не надо далеко ходить: хаос–космос, инь–ян, Осирис–Сет, Ахурмазда–Ахриман — примеры можно множить бесконечно. Единые в своей полярности и культурно инвариантные оппозиции, по мысли автора, и указывают на искомую целостность: «лампы разные, но свет один». Впрочем, автор не забывает (в стиле В. С. Степина) и указать на непосредственную корреляцию с научными подтверждениями древних мистических верований: «все источники фотонов — есть один источник с определенным пространственным распределением»<sup>2</sup>.

2. В скобках заметим, что — словно в подтверждение процитированной мысли Свасьяна — в первой части книги то и дело звучат набившие оскомину назидательные, неинформативные и зачастую тавтологичные реминисценции в духе советских учебников по диамату: «Мировоззрение — это воззрение на мир, миро-воззрение, некоторая картина мира в целом, видимая из какой-то позиции... и предполагающая, как правило, некоторое отношение к миру. Конечно, существует и философское мировоззрение, то есть мировоззрение, выработанное с помощью философии.

Конечно, поначалу многие аргументы автора выглядят несколько старомодными, как, например, попытка обосновать единство мира «методом от противного»: «Гипотетическое отрицание единства мира... предполагает... возможность говорить обо всем мире в целом, что представляет форму перформативного противоречия» (22). Трудно предположить, что автор незнаком с расселовским решением проблемы «несуществующих объектов». Впрочем, в защиту автора и аргумента «от противного» заметим, что проделать ту же аналитическую процедуру с «единым миром», что проделал Б. Рассел с «лысым королем Франции», задача далеко не тривиальная; и не будем требовать от разработчика метафизической проблемы столь абстрактного порядка отказа от дорогих его сердцу «несуществующих (= фантастических) объектов». Возможно, такого рода аргументы появляются в силу своеобразия поставленной автором задачи: поисков единства мира без обращения к субстрату, к качественно однородным единицам (будь то кварки или иные апейроноподобные сущности), которые в разного рода картинах мира выступают носителями элементарных (субстанциальных) мировых свойств. Этот программный отказ от поиска элементарных единств и толкает автора на экзотические решения, в частности заставляет обратиться к концепции «магмы» Касториадиса как некоей «безосновной основы мира».

Ниже, однако, словно недовольный собственной трудно операционализируемой словесной эквилибристикой, автор неожиданно

Однако одна из важнейших задач философии — рефлексивный анализ мировоззрений и их оснований» (21).

отходит от метафорически-метафизического представления мирового единства, обращаясь к его научно-физическому описанию, проблемам «барионной асимметрии» частиц и античастиц, как известно отвечающей за появление и сохранение вещества или материи. Наивный читатель тут же предположит, что, отбросив метафизические спекуляции как не оправдавшие себя метафоры, автор наконец вернется к научным описаниям реальности. Но физическое описание единства, как и многое в этой книге, оказывается востребованным совсем с другой точки зрения: для обоснования и утверждения фантастики и фантазии. Ведь именно благодаря тому, что «задается эталонный горизонт научности... истинной картины мира — остальные воззрения трактуются в качестве фантастически искаженных» (27). Здесь наука оказывается неким условием возможности фантастики и в этом смысле довольствуется служебной, подчиненной ролью.

На протяжении всей книги автор предлагает самые разные пути и способы подступа к предмету своего интереса — фантазии и фантастике. В результате та же судьба «прислужниц фантастики» отводится и многим другими формам мышления и принципам аргументации: и «антропный принцип», и логические исчисления «возможных миров... моделируемые в произведениях фантастики», и эффекты виртуальности, и теории и имплементации искусственного интеллекта, Интернет и видеоигры, киберкультуры и даже психические состояния (опьянение, сон, транс) — все предстает формами локализации фантастики в реальности как поистине трансцендентальное условие ее возможности.

Итак, единство мира кроется в единстве артефактов, единстве

культуры, каковое, в свою очередь, порождается воображением и фантазированием. Этот тезис, как таковой не особенно проблематичный, применяется и к самому себе. «А едина ли сама культура, обеспечивающая единство мира?» — задается вопросом автор. Возможности положительного ответа он вполне в традиционном ключе связывает с набором неких «социокультурных констант», а невозможность эксплицировать их как инвариантные и культурно универсальные (как и в случае с мировым единством) компенсирует фиксацией полярных значений — прежде всего оппозиции *естественное/искусственное*. И с такой культурной универсалией действительно не поспоришь. Вопрос лишь в том, не является ли она простой тавтологией, банальностью о том, что культура не является «нагурой». И хотя автор, безусловно, подходит к вопросу более тонко и наполняет эту оппозицию богатым содержанием (апеллируя к естественности/искусственности языка, освещения, питания, материалов, религий, интеллекта и т. д.), он тут же релятивизирует ее, представляя ее в качестве «гипотетических полюсов более или менее непрерывного континуума» (36).

Ощущая проблематичность и недостаточность своего решения проблемы единства культуры через культурно инвариантные оппозиции, автор разрабатывает и вспомогательную аргументацию. Основанием культурного единства, полагает автор, могут служить и методология герменевтического круга (в любое явление культуры заложены сходные принципы единства: элемент содержит целое), и коммуникативные принципы общения, и алфавитный принцип, распространяемый им не столько на тексты, сколько на всеобъемлющие

«спектры выразительных возможностей вообще, будь то... цветоустановочные таблицы, фазы движения человека или... обертона какого-либо тембра» (39). Однако не каждый читатель согласится с тем, что единство культуры фундировано настолько глубоко и обосновывается физиологической структурой восприятия.

Наконец, автор нащупывает, как ему кажется, окончательный способ зафиксировать искомое единство, заключенное, по его мнению, в «разнообразии взаимодействий» (47). Эти взаимодействия сводятся и осуществляются в рамках пяти фундаментальных «доминионов»: в философии, науке, религии, искусстве и мистике, каждый из которых описывает *весь* мир целиком, но непременно своим *неповторимым* образом. Этот список объявляется исчерпывающим. Почему в него не вошла мораль, равным образом способная своим *специфическим* образом характеризовать *любые* события, действия или переживания и в этом смысле являющаяся универсально специфическим описанием? И разве право и политика не налагают свои *специфические* (обязательные) описания практически на *любые* элементы и реалии культуры и природы? На мой взгляд, несправедливо забыты оказались и массмедийные описания реальности, в своей универсальности и широте охвата способные дать фору иному доминиону.

Поставив проблему поиска единства культуры, во второй части книги автор переходит к фактическим экспликациям своих поисков (глава «Проекты и проекции философии»), несколько не стесняясь грандиозности поставленной перед самой собой задачи: «Во-первых, задача заключается в том, чтобы схватить мыслью философию в целом, во всем мно-

го- и разнообразии ее проявлений». Эту не самую простую задачу автор вслед за Мамардашвили и Степиным решает, прибегая к известной классификации классического, неклассического и постнеклассического стилей мышления и подробнейшим образом анализируя «статью трех авторов», о которой вспоминают ныне разве что почетные пенсионеры Института философии. Думается, можно было бы и обойтись без этой навязшей в зубах схематизации даже безотносительно ее продуктивности. Любопытно, что к этому своеобразному реверансу в сторону мэтров непосредственно примыкает глава «Философия между властью и обществом», которая не обходится без шпильки в адрес так называемой институциональной философии, под которой без труда угадывается тот же ИФ РАН. Признавая «необходимость философских институций», автор замечает, что такого рода «институт... начинает действовать по принципам распределения власти, порождая... соблазн следовать только формальным ритуалам в стремлении к... общественному статусу» (80).

Анализируя конкретную структуру обособившихся доминионов, автор (в рамках общего принципа культурного единства) провозглашает тезис сближения некоторых из них. В частности, указывает на взаимное сближение искусства (в форме литературы), науки (в форме критики) и философии. При всей справедливости указания на философствующий характер русской литературы, на лингвистический поворот в философии XX века, на беллетристику французских экзистенциалистов все-таки этот тезис вводится несколько *ad hoc*. Зачем же они обособились, чтобы потом сближаться? Происходит ли это сближение, скажем, между искус-

ством и религией, мистикой и наукой? А если нет, то почему же оно носит контингентный характер? Впрочем, не исключено, что особое внимание к сближению доминионов, синтезу (научных) предметных описаний и художественной фикциональности в очередной раз подводит автора (уже на более конкретном уровне) к его главному интересу — фантастике: «оказалось, что обычными средствами можно говорить не только о существующем... но и о несуществующем еще будущем, о не существовавшем прошлом — так оформляется фантастика» (81).

В третьей главе автор продолжает свой дерзкий проект, обращая взор на проблему «преодоления метафизики». Преодолевая ее в стиле Хайдеггера<sup>3</sup>, отбрасывая «путанные определения» «Новой философской энциклопедии» (95), автор смело вводит глобальные терминологические дистинкции и требует:

- *Философию* оставить как общепринятое наименование для мыслительных традиций... (включающих образцы не только западные, но и восточные; не только рациональные, но и мистические; не только классические, но и современные; не только настоящие, но и будущие), и в этом смысле... отказ от философии не может сам не быть философским жестом... к прошлым способам философствования.
- *Онтологией* обозначить фундаментальную философскую дисциплину (учение о бытии), со-

3. Хайдеггер различает два способа преодоления: *Verwindung* и *Überwindung*. В первом случае (как, например, в случае преодоления боли) преодоленное остается с нами, нигде не исчезая. В. Кузнецов, несомненно, преодолевает ее в этом ключе.

ставляющую основу любой философской концепции вместе с гносеологией и аксиологией... — три главные аспекта любого философского подхода.

- За *метафизикой* закрепить исторически конкретный набор западноевропейских стратегий... классического периода» (95–96).

Однако эта не лишенная изящества фундаментальная классификация, конечно же, не срабатывает применительно к ее собственному статусу. Куда она относится, к чему принадлежит? На первый взгляд, именно философия представляет собой наиболее фундаментальный уровень, включающий как онтологию, так и метафизику. Однако сама предложенная классификация, очевидно, является онтологической. И, классифицируя все существующее на классы и рода, теперь уже именно эта онтология-классификация Кузнецова определяет место как философии, так и метафизики, претендуя на статус базового метаучения или метафилософии.

Читатель ждет дальнейших движений в заданном режиме жестких формулировок и четких дистинкций. Однако в трактовке своеобразия текущего философского момента как кризисного формализаторский стиль автора (возможно, согласно самому моменту) неожиданно ломается и на место схематизатора заступает поэт, словно буревестник черпающий силу в энергиях философской бури. Не удержимся и приведем парадный образец такого стиля кризисной рефлексии:

Да, профессиональных... философов стало... неприлично много, исследования ведутся в промышленных масштабах, количество публикаций грозит завалить все живое... поступательность

традиции взламывается всениспровергающим и всеразрушительным порывом модернизма, штормовой ветер которого гасится не только всепримиряющими ироничными волнами постмодерна, но и всепожирающим политкорректным академизмом... а жестокий террор дискурса снимается прихотливым дизайном словесной вязи. <...> Ничего совершенно необычного в философии не происходит (101–102).

Третья часть исследования объединяет в себе два (далеко не явным образом согласующихся) предмета авторского интереса<sup>4</sup>: «философию преподавания философии» и «философию фантастики». В отношении преподавания и его главной проблемы («Как встроиться в традицию») меседж автора формулируется не без патетики:

Учительство в философии больше похоже на жреческое посвящение или мистериальную инициацию, нежели на трансляцию знания и прием в научное сообщество (123).

Это посвящение требует реализации двух (взаимодополняющих, если не взаимоисключающих) принципов: «принципа вектора» и «принципа путеводителя». Первый предполагает отказ от обучения заданным этапам и стандартам философствования. В дискуссиях со студентами следовало бы задавать лишь приблизительные направления. Второй же реализует (представляющееся, скорее, противоположным) намерение познакомить (с элими-

4. В. Кузнецов более двадцати лет преподает на философском факультете МГУ и является признанным экспертом в области философии фантастики.



нированными ранее) эталонами и стандартами, предложить учащимся некий «путеводитель по уже проложенным путям и тропинкам мысли, помогающим освоить метрику и топологию концептуальных пространств».

Собственно, все предшествующие рассуждения о предназначении философии можно рассматривать как интродукцию, как «оператор, примененный к фантастике как феномену». Фантастика, убеждает автор, вовсе не является антонимом действительности, не есть нечто бесплотно трансцендентное, но плоть от плоти часть реальности, причем конституирующая ее часть, ее фундаментальное условие. В сравнении с фантастикой и реализм оказывается в каком-то смысле *менее реальным*: «реализм в полном и точном смысле слов... вообще невозможен». Реализм фантастичен, ведь образы реальности суть воображаемые *per definitionem*. Реальность в этом смысле гораздо менее необходима, чем фантастика. Последняя выступает неким аналогом математики: рожденная как фикция, она подчиняется жестким внутренним ограничениям и законосообразностям, обладает четким функционалом и, определяемая как онтологически реальная, решает две важнейшие *когнитивные и коммуникативные* задачи. Во-первых, она обозна-

чает «границы смысловых пределов и естественных интуиций», определяя тем самым рамку интерпретативных возможностей; обеспечивает рефлексию и осознание ограниченности наших когнитивных ресурсов — нерефлексивно применяемых оппозиций (открытое/изобретенное, реальное/выдуманное, истинное/ложное). Во-вторых, создает возможность виртуальной апробации процессов понимания (скажем, конструируя фиктивные космические сообщества), что может служить продуктивным подходом к решению лингво-аналитической проблемы (не)переводимости.

На этом представление книги можно и закончить. Ее завершает ряд, скорее, частно-философских приложений (анализ проблем философии языка, прямой и непрямой референции, феноменологии времени, перформативности в коммуникативной теории), не вполне укладываемых в канву общего замысла, но самих по себе небезынтересных. Поздравим Василия Кузнецова с тем, что ему удалось создать смелый по замыслу и оригинальный по исполнению продукт, который, несомненно, украсит библиотеки тех многих читателей, кто еще не перешел на формат электронных книг. Книгу ждет фантастический успех.

Александр Антоновский

## ФЕТИШИЗМ СЕГОДНЯ

Graham Harman. Towards Speculative Realism: Essays and Lectures.  
Winchester, UK; Washington, USA: Zero Books, 2011. — 212 p.

Сборник эссе и лекций Грэма Хармана «На пути к спекулятивному реализму» за 2011 год (а автор готовит еще один, с более свежим мате-

риалом) помогает проследить прежде всего *концептуальную* историю становления объектно-ориентированной философии самого Хармана