

ЛІСЛАВ
МАМАРДАШВИЛИ

МОЙ ОПЫТ
НЕТИПИЧЕН



ACADEMIA

МЕРАБ
МАМАРДАШВИЛИ

МОЙ ОПЫТ
НЕТИПИЧЕН



Санкт-Петербург
Издательство «Азбука»
2000

УДК 1/14
ББК 87.3
М 22

Оформление Вадима Пожидаева

Мамардашвили М.

М 22 Мой опыт нетипичен. — СПб.: Азбука, 2000. — 400 с.

ISBN 5-267-00287-9

В двухтысячном году у М. Мамардашвили двойная дата: семьдесят лет со дня рождения и десять лет со дня смерти. Интерес к личности М. Мамардашвили огромен и в нашей стране, и за рубежом, наверное, еще и потому, что за феноменом философа в нем явственно просматривается феномен человека.

ISBN 5-267-00287-9

© Е. Мамардашвили (наследник), 2000
© Ю. Сенокосов, составление, статья, 2000
© «Азбука», 2000

СОДЕРЖАНИЕ

Мераб Мамардашвили. <i>Ю. П. Сенокосов</i>	7
--	---

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	31
ПОЯВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ НА ФОНЕ МИФА	37
ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ И БЫТИЕ	54
ПОЛНОТА БЫТИЯ И СОБРАННЫЙ СУБЪЕКТ	74
ПРОСТРАНСТВО МЫСЛИ И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ	95
ФИЛОСОФИЯ И НАУКА	113
СОЗНАНИЕ—БЫТИЕ	132
НЕИЗБЕЖНОСТЬ МЕТАФИЗИКИ	150
ПРОБЛЕМА МИРА	168
ТЕХНИКА ПОНИМАНИЯ	183
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЗИКА	199

ДОКЛАДЫ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

КЛАССИЧЕСКИЙ И НЕКЛАССИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ РАЦИОНАЛЬНОСТИ	219
ФИЛОСОФИЯ И СВОБОДА	246
ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ	258
О ДОБРЕ И ЗЛЕ	280

ФИЛОСОФСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ И ЗАМЕТКИ

ЗАПИСИ В ЕЖЕДНЕВНИКЕ (1968–1970-е гг.)	307
ЗАПИСИ В ЕЖЕДНЕВНИКЕ (начало и середина 80-х гг.)	338
ЗАПИСИ В ЕЖЕДНЕВНИКЕ (1989 г.)	377
«МОЙ ОПЫТ НЕТИПИЧЕН»	384
Указатель имен	395

МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ (1930—1990)

«Задача философии состоит в том, чтобы максимально высвободить жизнь чего-то большего, чем мы сами».

Мераб Мамардашвили

...Впервые я увидел Мамардашвили, если мне не изменяет память, в августе или сентябре 1966 года.

Представьте себе: по довольно длинному коридору (это происходило в здании Института философии в Москве) вам навстречу движется — не идет, а именно не торопясь движется высокий, широкоплечий человек в очках, с большой лысой головой, слегка наклоненной вперед, отчего и вы невольно обращаете на это внимание, вся его фигура, как у скользящего конькобежца, тоже кажется как бы подавшейся вперед, хотя он явно не спешит, и, когда проходит мимо, прежде чем скрыться на лестничной площадке, вы видите, что одет он в черный свитер, у него крупные черты лица и внимательный взгляд.

Эта устремленная под тяжестью головы вперед необычная человеческая фигура, я хорошо помню, поразила меня больше всего...

КАНВА ЖИЗНИ

Мераб Константинович Мамардашвили родился в Грузии, в городе Гори (там же, где Сталин, очевидно, во искупление его злодеяний) 15 сентября 1930 года в семье военного. Его отец Константин Николаевич Мамардашвили (1902—1970) был кадровым военным. После окончания Военно-политической академии в Ленинграде в конце 30-х годов он был направлен на Украину, вначале в Киев, а затем в Винницу, где его сын пошел в школу. (В годы войны он был комиссаром стрелковой дивизии и вышел в отставку в звании полковника.) По рассказам М. К.

и его родной сестры Изы Константиновны, у отца был веселый, легкий характер, располагавший к общению и дружбе, и, очевидно, от него он унаследовал доброжелательность к людям и вообще к миру. Или, я бы сказал, особый талант и готовность к встрече. На моей памяти он практически никогда не отказывался от приглашений и встреч, говоря по этому поводу, что люди часто проходят мимо и не замечают как раз то, что ожидает их в жизни.

От матери же Ксении Платоновны Гарсеванишвили (1906—1997) сын унаследовал скорее другую черту — способность к профессиональной и систематической работе, а также волю. Что, впрочем, не удивительно, если учесть, что представители рода Гарсеванишвили (об этом можно прочитать в «Энциклопедии Грузии») еще в XVII веке были воспитателями при дворе грузинских царей. А сам Мераб не без юмора иногда говорил (видимо, по ассоциации с именем деда по материнской линии — Платон), что он чувствует себя выходцем из Древней Греции, и в конце жизни мечтал увидеть эту страну.

После возвращения в Грузию (1941) Мераб продолжил учебу в 14-й средней школе города Тбилиси и окончил ее с золотой медалью. Затем приехал в Москву и поступил на философский факультет Московского университета, который закончил в 1954 году. (В эти годы на философском факультете учились А. А. Зиновьев, Э. В. Ильенков, А. М. Пятигорский, Б. А. Грушин, Ю. А. Левада, Ю. Ф. Карякин, Г. П. Щедровицкий и другие известные сегодня в России философы и социологи.) Характерно, однако, что уже во время учебы в университете его интересовало человеческое сознание, природа мышления — сквозная тема его философии; одна из его студенческих курсовых работ называлась «Роль труда в происхождении мышления».

После окончания аспирантуры (1957) М. К. работает вначале в редакции журнала «Вопросы философии», где публикуется его первая статья «Процессы анализа и синтеза», а в 1961 году его командировают в Прагу в журнал «Проблемы мира и социализма» (1961—1966; об этом периоде жизни он рассказывает в одном из своих многочисленных интервью времен перестройки¹). Позже он работает в научных институтах Москвы, а также читает лекции на психологическом факультете МГУ, в Институте кинематографии, на Высших курсах сценаристов и режиссеров, в Институте общей и педагогической психологии АПН СССР, а также в других городах (Рига, Вильнюс, Ростов-на-Дону, как правило,

¹ См.: «Мой опыт нетипичен» в настоящей книге. С. 384—394.

по приглашению или рекомендации своих друзей). Фактически эти лекции, или беседы, как он называл их, — они записывались обычно на магнитофон, — и составляют основу его творческого наследия. В 1970 году в Тбилиси М. К. защищает докторскую диссертацию, а еще через два года ему присваивается звание профессора. В эти же годы по приглашению главного редактора журнала «Вопросы философии» И. Т. Фролова он занимает должность его заместителя (1968—1974). После возвращения из Праги М. К. становится «невъездным» и посещает свою любимую Францию лишь спустя более двух десятилетий, в 1988 году.

При жизни М. К. были изданы всего три небольшие книги: «Формы и содержание мышления», «Классический и неклассический идеалы рациональности» и «Как я понимаю философию». Остальное — курсы лекций, посвященные Декарту, Канту, Марселю Прусту, по истории античной и современной философии, «Введение в философию», а также подготовительные материалы к ним и многочисленные доклады — находилось в «архиве» и увидело свет только в последние годы, уже после его смерти.

Философствование вслух было любимым занятием Мераба Константиновича. Те, кто его слушал, хорошо помнят, что он был великим мастером импровизации и мудрой философской беседы. Это был органичный для него жанр — устная беседа, размышления вслух, особенно в аудитории. Но этому всегда предшествовала большая черновая работа, хотя друзья и называли его порой «сибаритом», который не участвует в общественных делах, мало пишет и т. д. Действительно, М. К. писал трудно, и к тому же метафизика и онтология — главный предмет его занятий — отвергались властью по идеологическим причинам. Но работал он постоянно и был скорее «перфекционистом». Я видел неоднократно, как он тщательно готовился к лекциям — что-то выписывал, делал заметки, заново переводил не удовлетворявшие его места в уже существующих переводах философских текстов, формулировал¹.

Что же касается самих лекций, то они записывались на магнитофон и затем расшифровывались. К сожалению, не все магнитофонные записи сохранились. В конце 70-х годов, когда я

¹ Сохранились, в частности, две черновые тетради к его лекциям о романе Пруста «В поисках утраченного времени» и заметки к «Картезианским размышлениям»; они напечатаны среди материалов Философских чтений, посвященных его памяти. А также большая папка с еще не опубликованными записями и набросками последних лет (около 20 печатных листов).

стал этим регулярно заниматься, у нас с Мерабом было мало кассет, и поэтому практически каждую лекцию после расшифровки приходилось стирать, чтобы успеть записать следующую.

Стоит особо сказать о его книге «Трактат о развивающемся знании» (позже Мераб назвал ее «Стрела познания») — единственной, которую он написал (а не наговорил) в середине 70-х годов, когда работал в Институте истории естествознания и техники. Дальше я еще вернусь к ней. Это была так называемая плановая работа, сделанная в положенный срок, но тем не менее его уволили из этого института якобы за невыполнение плана! А на самом деле за несоответствие текста книги принятым идеологическим стандартам. И фактически по этим же причинам спустя три года его лишили кафедры в Институте кинематографии, после чего он вернулся в родную Грузию. Последние десять лет М. К. жил в Тбилиси и работал в Институте философии Грузии. Он умер 25 ноября 1990 года от разрыва сердца в аэропорту Внуково в Москве, возвращаясь на родину.

Свободно владея тремя европейскими языками и считая себя космополитом, М. К. мог легко реализоваться как философ в любой европейской стране. Но судьбе было угодно, чтобы большую часть жизни он провел в России, в стихии русского языка.

Похоронен он в Тбилиси (рядом с могилой отца; фамилию Мамардашвили можно перевести как «сын отца»), и вклад его в грузинскую и русскую культуру очевиден. Это был выдающийся человек — безупречного вкуса, магического обаяния и редкой доброты.

ПЕРВАЯ СТАТЬЯ

Как-то во время одного из наших разговоров М. К. сказал, что философом можно стать только после пятидесяти, имея, очевидно, в виду прежде всего свой жизненный опыт. Когда он окончательно понял, что, с одной стороны, существует история философии, которую можно изучать, занимая профессорскую должность, а с другой стороны, есть философия как *призвание*, от которого нельзя отказаться, выходя на «последнюю прямую». «И никто не имеет права, — это уже цитата из его публичного доклада; — заставить меня сойти с этой прямой. Да это и невозможно...»¹

¹ Мамардашвили М. К. Проблема сознания и философское призвание // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2-е изд. М., 1992. С. 56.

Опираясь на это высказывание, и скорее из пропедевтических соображений, я разделил бы творческий и жизненный путь М. К. Мамардашвили на два неравных отрезка. До пятидесяти, когда он реализовался как академический философ, получивший в сорок два года звание профессора, и отдельно выделил бы последнее десятилетие его жизни, когда, выражаясь его же словами, он имел дело «прежде всего со своим индивидуальным сознанием и, ориентируясь на это сознание, был обязан выразить правду своего состояния», которую «нельзя знать заранее, нельзя вообразить, а что можно... узнать, лишь придя *туда*, где можно знать, пройдя до конца сам путь»¹.

Оставим пока в стороне это таинственное «туда», постепенно это станет яснее, пометив саму точку разделения: январь 1981 года. Я имею в виду курс его лекций «Картезианские размышления», в которых именно в это время он сформулировал следующий закон, подобно камертону, помогающему услышать главную ноту в его философии.

«Стряхнув академическую пыль... его можно выразить примерно так: мы способны понять то, что написано в философском тексте, лишь в том случае, если сумеем воспроизвести... сказанное в нем как возможность нашего собственного мышления... То есть закон состоит в том, что если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении»². А буквально за год до своей смерти эту же мысль в интервью «Идея преемственности и философская традиция» он высказал еще определеннее: «Мы живы в том акте, который выполняем сейчас, если держим *живыми*, а не умершими в тексте своих предшественников. Если жив Кант, если мысленно я держу Канта живым (философию Канта он особенно ценил. — Ю. С.), то жив и я. И наоборот, если жив я, если я могу помыслить нечто кантовское как возможность моего собственного мышления, а не учености, то жив и Кант. И это есть бесконечная длительность сознательной жизни. Ее бессмертие. Бессмертие личности в мысли»³.

И еще — за месяц до смерти — в докладе «Вена на заре века»: «Философия — не профессия, а темперамент и способ жизни, и я не могу вам сообщить никакой суммы знаний, а могу

¹ Там же. С. 55, 56. (Курсив мой. — Ю. С.)

² Мамардашвили Мераб. Картезианские размышления. М., 1993. С. 79–80.

³ Мамардашвили Мераб. Как я понимаю философию. С. 94.

только передать нечто совершенно интимное и потому рискованное в смысле понимания»¹.

Но все это говорилось уже в 80-е годы, а мы должны вернуться в конец 50-х, чтобы попытаться вначале реконструировать самое, пожалуй, трудное — становление личности философа, поверившего в свое собственное призвание. Повторяю, самое трудное, поскольку посвящение его в философию, а это, как известно, эзотерический акт, остается для меня лично в определенном смысле загадкой. Учитывая, что рядом с ним не было Учителя. Да, были друзья, книги. Однако в его студенческие годы книги европейских философов в стране были практически недоступны. В частности, Декарт был внесен в список «запрещенных авторов» вместе с «идеалистом» Платоном еще по указу Ленина. И то же самое долгие годы распространялось на Канта, Юма, Кьеркегора, не говоря уже о Гуссерле, Хайдеггере, Витгенштейне и т. д.

Характерно, однако, как относились в это время к М. К. его друзья. Приведу два отрывка из их воспоминаний.

Дмитрий Татишвили, физик: «Это было в начале сентября 1950 года... Особенно обращал на себя внимание высокий, стройный, светловолосый юноша в очках в модном в то время военном кителе. Он больше других привлек мое внимание, поскольку лучше и тоньше воспринимал самые смешные и острые истории и все его весьма остроумные реплики были сдобрены какой-то мягкой и доброй иронией. Видимо, поэтому я, о чем-то рассказывая, старался привлечь к себе его внимание. Далеко за полночь, когда мы разошлись по своим „кельям“, я узнал от своего товарища „старожила“, что тот парень в кителе — студент второго курса философского факультета Мераб Мамардашвили»².

Борис Грушин, доктор философских наук, социолог: «Для меня самым главным в нем было то, что этот человек был как бы задан один раз и навсегда в готовом виде. Это меня потрясло больше всего... Если я когда-либо встречал так называемого нонконформиста, то это был прежде всего Мераб. Я встретил его в первый или во второй день появления на философском факультете в 1949 году (это был очень сложный период), когда у нас начала складываться... группа людей, которая чувствовала всю несуразность того, что происходит в философии, в образо-

¹ Мамардашвили Мераб. Как я понимаю философию. С. 388.

² Конгенитальность мысли: О философе Мерабе Мамардашвили. М., 1994. С. 232—233. (Из письма, присланного мне сестрой М. К. Изой Мамардашвили. — Ю. С.)

вании философском. Я был тогда студентом третьего курса... когда появился Мераб. Он не сразу примкнул к нам, и не примкнул именно потому, что резко *отличался по складу своего мышления*, по взглядам на жизнь вокруг нас. Но он сразу внес какую-то абсолютно новую линию, новую ноту. Он уже тогда утверждал то видение мира, до которого мы добрались коллективными усилиями только в 1990-м»¹.

И наконец, еще одно воспоминание — Динары Маглакелидзе-Суладзе, научного сотрудника Института философии АН Грузии, бывшей студентки Тбилисского университета.

«В 1980 году в Тбилиси приехала „живая легенда“ — человек, о котором мы много слышали, — Мераб Константинович Мамардашвили... Первое мое впечатление от лекций М. К. — глубокий шок. Он творил, философствуя, перед моими глазами.

На его лекции, как и другие мои сверстники, я ходила, как в Храм, — он говорил именно о том, что меня мучило. О человеческой личности, ее ответственности и свободе»².

Итак: «этот человек был как бы задан в готовом виде» — «живая легенда». Но у каждой легенды или созданного мифа есть, как известно, свое лицо. Абстрактно знаменитых людей не бывает. И здесь мы сталкиваемся с первой трудностью при характеристике будущей знаменитости. При том, что Мераб явно выделялся среди друзей «по складу своего мышления», утверждая, по их словам, свое видение мира, расходившееся с общепринятым, пока об этом видении и складе его мышления, основываясь только на воспоминаниях, сказать что-либо более определенное трудно. Гораздо надежнее в этом отношении является статья самого М. К. «Процессы анализа и синтеза», опубликованная в феврале 1958 года.

Уже при беглом знакомстве с ней обращает на себя внимание прежде всего выбор автором темы. Обычно начинающие исследователи склонны пересказывать чужие мысли или комментировать их, в данном же случае перед нами действительно вполне самостоятельное сочинение уверенного в себе молодого человека, владеющего техникой философского анализа, и главное — грамотно и безупречно выполненное с точки зрения поставленной задачи. И что не менее важно, без ссылок на классиков ленинизма, которые были обязательны в годы советской

¹ Там же. С. 233–234. (Из выступления на вечере памяти М. К. Мамардашвили в Москве 31 января 1991 года.). (Курсив мой. — Ю. С.).

² Там же. С. 235. (Из письма, присланного И. К. Мамардашвили.) См. также: Памяти философа // Вопросы философии. 1991. № 5.

власти. По этому поводу у него не было никаких комплексов, или, как выразился бы К. Юнг, никакой диссоциации личности, вызываемой их существованием, когда та часть личности, которая наиболее *оппозиционна* ее сознательной части, «откалывается», и в результате каждый комплекс начинает жить собственной жизнью и личность уже не в силах связать их воедино. В этом смысле М. К. был абсолютно нормальным человеком, и его всегда интересовала, в отличие от последователей психоанализа и экзистенциалистов, не проблема диагноза «здоровья» человека и европейской культуры, а здоровье как таковое. Но об этом в своем месте.

И второе, что тоже бросается в глаза при более внимательном чтении статьи, — это его подход к пониманию проблемы синтеза. Поразительно, но уже в первой своей статье, интуитивно, Мамардашвили вводит по существу, пока на специфическом языке того предмета, о котором он пишет, следующее определение *синтетического знания* относительно связи «часть — целое», которое, на мой взгляд, и является символической точкой посвящения его в философию: «Само целое есть особый, самостоятельный предмет, обладающий и рядом свойств, которые вовсе не вытекают из наличия в нем частей, и отражение его как такового в знании не есть синтез»¹. То есть мыслимое целое, не являющееся механической суммой его частей, не является в то же время и синтезом. Поскольку, как он мимоходом заметит много лет спустя, его нельзя сформулировать, «синтез... будет где-то у нас в голове, если случится»². Но это — позже, а пока в своей статье он называет это «органическим целым» и рассматривает проблему в духе модной в те годы теории системного анализа. Однако все это уже вторично — главное почувствовано: есть нечто, что находится в принципе за пределами «синтетического знания».

«СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ»

Пройдет почти десять лет, прежде чем М. К. снова обратится к этой проблеме. За эти годы он защитит кандидатскую диссертацию (1962), напишет около 20 статей и рецензий³,

¹ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 218.

² Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 264.

³ См. библиографию его работ в книге «Как я понимаю философию». С. 405—409.

работая в Праге, будет много читать (в основном книги французских и итальянских авторов XX века), а также в 1968 году издаст свою первую книгу «Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах мышления)», на основе которой 8 апреля 1970 года в Тбилиси защитит степень доктора философских наук. (В качестве официальных оппонентов на его защите выступали академик К. С. Бакрадзе, Александр Зиновьев и профессор А. Ф. Бегиашвили.)

Издание этой книги, наряду с уже опубликованными тогда работами Э. В. Ильенкова, А. А. Зиновьева, Б. А. Грушина, И. Т. Фролова, свидетельствовало по существу о появлении в 60-е годы самостоятельной философии в советской России. Как вспоминал впоследствии сам М. К.; — «...в Советском Союзе философии не было, она возникала заново, и внутри нее люди делали разные выборы». «Порядочные люди, скажем так, выбирали определенные темы теоретико-познавательного порядка и тем отличали себя от непорядочных, которые фиксировали себя тем фактом, что занимались, например, историческим материализмом, теорией коммунизма и т. д.». То есть их выбор «означал, что человек хочет обслуживать идеологические шестеренки»¹. Нас же, говорил он, интересовало в те годы «отталкивание от гегельянской стороны марксизма в сторону проблематики, связанной с предположением о том, что есть образования, называемые органической целостностью, предполагающие некоторые особые приемы мышления, называемые диалектикой, которая суть сокращенное название способа мысли, <...> некоторая разновидность содержательной логики и диалектической логики. Но мы неохотно называли это диалектической логикой, поскольку диалектика в то время разрабатывалась совершенно в другом стиле... Для нас же то, что называлось логикой, было спонтанностью и свободомыслием»². Примерно в таких терминах обсуждалась в то время проблематика философии в СССР, так как в среде ее молодых представителей считалось, что наиболее плодотворным подходом к анализу мыслительных форм, которые сложились в науке XX века, «является рассмотрение истории самой концепции диалектики как особой логической структуры познающей мысли, рассмотрение

¹ Мамардашвили М. К. Начало всегда исторично, то есть случайно // Вопросы методологии. 1991. № 1. С. 48, 45. См. также: Мамардашвили М. La pensée empêchée. Entretiens avec Annie Epelboin. Éd. de l'Aube, 1991. (Мысль под запретом. Беседы с А. Апельбуэн // Вопросы философии. 1992. № 4, 5.)

² Там же. С. 45—46.

истории складывания ее специфических проблем и понятий о мышлении»¹.

Как видим, все это лишь отдаленно напоминает тот язык, на котором будет говорить о философии поздний Мамардашвили. И поэтому не случайно, оценивая свои работы того периода, он скажет, что они были абстрактными: «Это были работы по эпистемологии... А оттого, что стиль письма у меня вообще тяжел и дурен, они становились еще непонятнее, что немало способствовало их публикации — потому что цензура не могла связать концы с концами»².

А с другой стороны, в конце 50-х — начале 60-х годов М. К. и его друзья серьезно изучали «Капитал» Маркса. Но в отличие, например, от французских марксистов (Л. Альтюссера и его последователей), их интересовала при этом не столько политическая сторона Марксова труда и не его революционное содержание, а, как выражался Мамардашвили, образец чисто мыслительной работы и стиля, в котором отпечатался сдвиг к какому-то новому типу мышления. «Для нас логическая сторона „Капитала“ — если обратить на нее внимание, а мы обратили — была просто материалом мысли, который нам не нужно было... выдумывать, он был дан как образец интеллектуальной работы»³.

Еще будучи студентом пятого курса университета, М. К., интересуясь логикой и эпистемологией «Капитала», выбрал в качестве темы своей дипломной работы проблемы исторического и логического в нем, и это внимание к Марксу сохранялось у него вплоть до конца 60-х годов. Так что слова, сказанные им за полгода до смерти, о том, что «я прошел не через марксизм, а через отпечаток, наложенный на меня личной мыслью Маркса, и эта мысль является определенной трактовкой феномена сознания»⁴, — отнюдь не случайны. Как и следующее характерное заявление: «Но, может быть, в отличие от других, я был единственный марксист (в стране) в том смысле, что в философии на меня в чем-то повлиял Маркс, а многие об этом, то есть о Марксе, представления не имели. Но я не был марксистом в смысле социально-политической теории. В смысле концепции социализма и движения истории как движения к коммунизму. В этом

¹ Мамардашвили М. К. *Формы и содержание мышления*. М., 1968. С. 3.

² Мамардашвили М. К. *Мысль под запретом* // *Вопросы философии*. 1992. № 4. С. 74.

³ Мамардашвили М. К. *Начало всегда исторично*. С. 48.

⁴ Там же. С. 49.

смысле я никогда не был марксистом. Но я не был и антимарксистом. Просто у меня всегда было острое неприятие всего окружающего строя жизни и не было никакой внутренней зависимости от того, в какую идеологию, в какие идеалы можно оформить этот строй»¹.

Следовательно, можно с уверенностью сказать, что именно внимательное чтение Маркса, а также Фрейда (об этом я слышал от него в частных беседах) привело М. К. Мамардашвили к открытию феномена сознания как главного предмета своей философии, вытеснившего постепенно понятие органического целого. По поводу которого, вспоминая свою молодость, он говорил в 80-е годы следующее: «Ведь что такое диалектически расчлененное целое? Как я представлял его себе? Конечно, это не органическое образование, поскольку в нем имплицирован элемент свободы, а свобода — это не естественный фактор, а то, что помогает нам отличать социальные и духовные образования от природных образований»².

С этой точки зрения его известную статью «Анализ сознания в работах Маркса» (1968) можно рассматривать как своеобразное подведение итогов. «Я увидел перед собой теоретическую задачу: понять, что такое текст? Что такое сознание? Сама постановка этих вопросов отвечала тогда моим анархистским устремлениям, желанию получить свободу в жизни как таковой. Я жаждал внутренней свободы, и философия оказалась тем инструментом, который позволял мне ее добиться... [И в этом] мне помог Маркс. Ведь в молодости он начинал именно с критики сознания — на уровне критики идеологии»³.

Но вот что любопытно. В названной статье М. К. помечает два пункта, которые станут в дальнейшем (уже вопреки Марксу) определяющими в его занятиях философией. Исходя из схем Марксова анализа сознания, он выделяет, во-первых, *науку* и свободное духовное производство в качестве особых форм деятельности сознания и, во-вторых, само *сознание* как орудие личного развития человека и его ответственности в сфере культуры и исторического действия⁴. Но пока это формулируется в виде проекта, поскольку, чтобы обрести точку опоры, ему было важно разобраться в том, что такое сознание. Причем в *пози-*

¹ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 360.

² Мамардашвили М. К. Начало всегда исторично. С. 49–50.

³ Мамардашвили М. К. Мысль под запретом // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 103.

⁴ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 254.

тивном плане, так как он считал, что оно не дано человеку природой и не вырастает из физических характеристик окружающего мира, а появляется и свидетельствует о себе *после* физики, в метафизическом пространстве языка и совместной деятельности людей.

Однако что значит вести себя со знанием дела, со-знатель-но? — размышляет М. К. Ведь так, казалось бы, доступно и просто уже сам язык, его гений разрешил когда-то вопрос о со-знании, соединив в этом слове значения двух слов: «знание» и «сообщение». То есть факт определенного вербализованного человеком знания о мире в некоем состоянии, в котором оно получено. Когда мы можем, например, нечто увидеть и создать, что невозможно на первый взгляд даже представить. Поскольку все, что нас окружает сегодня, — дома, машины, предметы домашнего обихода, произведения искусства — не существовало когда-то, было в прямом смысле невидимым. Так как же это появилось и продолжает появляться? На каких основаниях?

Я не исключаю, что именно такие вопросы задавал себе М. К. перед тем, как он стал обсуждать проблемы онтологии сознания с Александром Пятигорским в 1973 году, работая с ним над книгой «Символ и сознание» (спустя десять лет она была издана в Иерусалиме).

В этой книге — с характерным посвящением «Авторы — друг другу» — оба они приходят к выводу, что философия — это не только то, *что* ты думаешь, но и то, что ты *есть*, и формулируют, в частности, следующий постулат своей симвонологии: «Сознание не имеет „языка“ для себя, а имеет только „язык“ для психики, и этим языком является язык символов»¹. А символы, в свою очередь, как раз и обладают «способностью индуцировать состояния сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания (или структуры) сознания»².

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Но почему именно наука привлекает в это время внимание М. К. Мамардашвили? Я думаю, здесь существенны два обстоятельства. Во-первых, это было продиктовано его лич-

¹ Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символикe и языке. М., 1997. С. 145.

² Там же. С. 151.

ным желанием продумать до конца проблему действительного «производства» и места нового знания в мире, появляющегося, как он считал, отнюдь не путем диалектического «перехода количества в качество» и не на основе теории смены «парадигм», как она была изложена в известной книге Томаса Куна «Структура научных революций», а как-то иначе. Как? Как преодолеть «разрыв» понимания, задавал он вопрос, между классической физикой Ньютона и физикой Эйнштейна или любым «старым» знанием и новым в ситуации, когда очевидно, что прошлое знание изобреталось вовсе не для того, чтобы стать ступенькой или кирпичиком к новому, ибо оно само было самодостаточным, завершенным. Но тем не менее на уровне восприятия эта его завершенность под гипнозом теории эволюции, идеи прогресса и т. д. обществом, как правило, не замечается, и в результате воспроизводится, как он выражался, этакий образ «блаженного» поступательного движения науки.

И второе обстоятельство скорее внешнего характера — положение науки в СССР, учитывая, что вера в нее была главной идеологической опорой создания в стране репрессивной политической системы. Причем произошло это, согласно Мамардашвили, не без влияния *внутренней формы* самого слова «наука».

Дело в том, что традиционный, исходный смысл этого понятия (от древнерусского «наукъ» — учение; учить) сохранился и в современном русском языке. С той лишь разницей, что раньше в науке видели «служанку богословия» и ее задача сводилась соответственно к тому, чтобы учить *истине веры*, а при советской власти она стала «служанкой марксизма». То есть существенно в данном случае то, что в отличие от большинства европейских языков, когда начиная с эпохи Возрождения стала расширяться сфера поиска научной истины и учения о ней, в русском языке этот процесс так и не привел к появлению нового слова. В европейских же языках вместо слова «схоластика» (близкого по значению к древнерусской науке) появился новый термин *scientia*, а затем появилась философия науки.

Так что в условиях России нужна была поистине радикальная реинтерпретация этого понятия на основе анализа эпистемологических проблем развития науки. Что и было предпринято Мамардашвили в трактате о «развивающемся знании», который позже он назвал «Стрела познания». При этом суть его подхода к пониманию акта рождения нового знания в науке, снимающего проблему «разрыва», сводилась к следующему. Он считал, что существующая в культуре унаследованная теория познания, являясь нормативной, описывает *post factum* лишь содержание

научной деятельности и научных открытий, пренебрегая различием между самим содержанием и фактом его извлеченности. Тогда как извлеченность на уровне *реального события* в мире и представляет собой проблему. Поскольку физика (как наука), ссылаясь на Канта, «не из опыта, а для опыта», есть способ согласования явлений для возможного опыта на основе априорных принципов.

Иначе говоря, в своем трактате М. К. приходит к выводу, что философия отличается от науки тем, что она начинает в какой-то момент обсуждать на своем языке условия и предпосылки научной деятельности и по ходу дела приводит в движение те понятия и проблемы, которые относятся в том числе и к самой науке. Подчеркивая, что ученый познает мир «не природой данными органами, а органами, возникшими в пространстве самого познания и в этом смысле расширяющими возможности человеческого существа и делающими познание относительно независимым от случайности того, что человек наделен природой именно данным чувствующим аппаратом и способностями интеллекта»¹.

Следовательно, проблема экспликации и описания нового знания (как изменения) в науке интересовала М. К. не с позиций унаследованной теории познания, а в плане онтологии. Или можно сказать так: в плане онтологической защиты трансцендентальных оснований современной европейской культуры, выявленных в свое время Декартом и Кантом.

Но что это за основания, если отвлечься от формального подхода к трансцендентализму как исходному пункту кантовской философии? (Напомню, что трансцендентальное единство восприятия, апперцепции, согласно Канту, это *осознание себя* в акте мышления, или *форма* сознания, которая скрыто уже существует и работает в научном познании.) Разумеется, это свободные явления или события, которые случаются в любой сфере человеческой жизнедеятельности. А точнее, пространство и время события, выступающее как континуум-постулат, который — и это важно — отнюдь не был для М. К. субъективной вещью. Ибо *реальность*, пишет он, «входит в мир трансцендентально».

То есть, вслед за Кантом, он обращает внимание прежде всего на априорные условия нашего жизненного опыта, подчеркивая, что мы не можем мыслить и по желанию приращивать знания к уже имеющемуся знанию, потому что жизненное время

¹ Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. М., 1996. С. 22.

дискретно. Хотя на самом деле интересуется его в данном случае не столько метафизическое *априори*, сколько метафизическое *апостериори*. То есть сам факт случаяния или события мысли, раскрытию которого и была посвящена его книга «Стрела познания», а также написанная на ее основе статья «К пространственно-временной феноменологии событий знания».

Обе эти работы стали своего рода вехой в творчестве М. К., когда он пытался сформулировать именно апостериорный подход к анализу событий знания (или мысли). В дальнейшем этот подход получит развернутое и всестороннее обоснование в его известных публичных лекциях о Декарте и Канте, а затем — уже на материале искусства — в обширном цикле лекций о романе М. Пруста «В поисках утраченного времени». При этом он будет постоянно настаивать, что задача философа (как и историка науки или писателя) состоит не только в том, чтобы мыслить самому, а в том, чтобы позволять или давать возможность думать и мыслить другим. *Идея произведения как органа жизни*, способного порождать новые мысли и чувства, и раскрытие условий, при которых это возможно, станет с этого времени фактически сквозной, центральной для всего последующего творчества Мамардашвили.

В 1979 году, читая в Риге курс лекций по философии познания, М. К. еще раз вернется к идеям своего трактата, но уже под углом зрения кризиса классического идеала рациональности. «В классическом своем завершении, — говорил он на первой лекции, — философия и наука (если датировать это завершение концом XIX — началом XX века) задали вполне определенную онтологию ума, наблюдающего объективные физические явления (физические тела), знание о которых извлекается и строится в науке. Собственно говоря, эта онтология и есть „рациональность“, или „идеал рациональности“. Неклассическая же проблема онтологии ума (или, соответственно, рациональности) уходит своими корнями в те изменения в ней, которые возникают в XX веке — в связи с задачей введения сознательных и жизненных явлений в научную картину мира»¹. Эти изменения, обусловленные новейшими открытиями в физике, социальных теориях, психологии, и были предметом его анализа, когда он рассматривал в лекциях основные (имеющие философский характер) посылки и допущения, определяющие характер объективности современного научного знания и возможности ее достижения

¹ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994. С. 3.

познающим субъектом. При этом среди таких посылок и допущений у него фигурировали в ходе анализа понятия наблюдения и феномена, многомерность феномена сознания, символический элемент рациональности и др.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ

Все сказанное до этого можно рассматривать как своего рода приближение к завершающему моменту самопосвящения М. К. в философию.

Напомню, что, размышляя над проблемой «рождения» нового знания в науке, он пришел к следующему выводу: действительный акт мысли есть *событие*, отличное от своего же собственного содержания. То есть связь между прошлым знанием и новым, создающая иллюзию непрерывности развития науки на уровне массового восприятия, благодаря такому событию случается как бы вне знания, «в пространстве и времени нашей первичной символической сознательной жизни»¹. Или, другими словами, в момент некой вспышки сознания, когда производитель нового внезапно видит мир как целое, в котором прошлое становится вечным или «спасенным прошлым». И удержание которого как раз и составляет, по мнению М. К. Мамардашвили, главную цель философии.

Поясню эту мысль, так как она представлялась в то время принципиальной для М. К., считавшего, что *личность* ученого рождается в момент его встречи с духом европейской культуры, ее символами. Причем здесь стоит отметить, что, во-первых, если в ситуации такой встречи Бог может и не призывать к ней, то культура всегда к этой встрече призывает. Ибо она наш посредник в общении с абсолютным, и при этом не обязательно в образе Христа, что более, видимо, соответствует естественному ходу вещей. (Хотя, по словам самого М. К., его «пробуждение» и дальнейший жизненный путь начиная с конца 70-х годов были прежде всего «связаны с вопрошанием символа... распятого Иисуса Христа»².)

И во-вторых, что подтверждает сказанное — в истоках европейской культуры лежат два исторических начала: античное и

¹ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 23.

² Мамардашвили М. К. Мысль под запретом // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 102.

христианское. Античность оставила в наследство Европе веру в завоевания человеческого ума (гесиодовский миф о «золотом веке», проработанный впоследствии Лукрецием Каром), христианство же внесло в европейское сознание не менее динамичный элемент — идею нравственного восхождения человека. И именно они определяли и определяют своеобразие европейской цивилизации: ее динамизм, специфическую, гибкую систему интеллектуальных и духовных ценностей и понятий. Целеполагание предметной мыслительной деятельности в Европе шло сразу по нескольким направлениям, в нескольких измерениях — философском, научном и т. д. Но поскольку Мамардашвили был философом, то его, естественно, не могли не интересовать оба эти начала, когда, занимаясь историей философии, он стал видеть свою задачу в том, чтобы рассказать о ней как об истории «единой, хотя и растянувшейся во времени попытки людей философствовать и посредством философии узнать о себе и о мире то, чего без философии узнать нельзя»¹. «Ибо речь идет об обращении к тому, что *уже есть* в каждом из нас, раз мы живы и раз случилось и случается такое событие, как человек, личность. Что отнюдь не само собой разумеется»². «Отсюда и возник (в свое время) идеал философии как философии спасения или жизненной мудрости»³.

Обращение М. К. в конце 70-х — начале 80-х годов к истории философии и прочитанные им в это время курсы лекций — вначале по античной философии и философии XX века, а затем о Декарте и Канте — решающая веха в становлении его как оригинального философа.

Помню, как в июле 1978 года М. К. задал мне неожиданный вопрос: где была греческая мысль, когда греки исчезли, а адресат еще не появился? На что я ответил (не особенно задумываясь, почему он об этом спрашивает), что, разумеется, в языке, в словах. Хотя знал, что вся трудность как раз и заключается в извлечении мысли из словесной оболочки языка. И лишь потом, слушая его лекции о Декарте, я понял, что уже тогда его волновала проблема *преэмптивности* в философии, над которой он постоянно размышлял, часто повторяя в последние годы, что если бы жизненный мир человека задавался понятием, то мы бы погибли, так как не смогли быть другими. Что, обращаясь к

¹ Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 1997. С. 7.

² Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996. С. 8.

³ Там же. С. 42.

прошлому, мы понимаем его в той мере, в какой сами способны восстановить в себе живое начало знания.

С этой точки зрения ставшие в начале 80-х годов событием в духовной жизни Москвы публичные лекции М. К. Мамардашвили о Декарте и Канте являются уникальными в истории нашей культуры, снимающими в принципе ложную дилемму: западная *или* русская философия. Поскольку в них обсуждаются вечные темы философии. Во всяком случае, именно из этого исходил М. К., когда говорил в своих лекциях, что философия существует только одна и ее предметом (независимо от того, западная она или восточная) является природа человеческого сознания и мышления как такового.

ЛЕКЦИИ О ПРУСТЕ

Существует мнение, что лишь тот, кто перестает думать о культуре и забывает о ней, может считаться культурным человеком, способным самостоятельно практиковать сложность жизни. По аналогии: если человек продолжительное время тренировал свое тело, чтобы стать Мастером, он должен забыть об этом и полагаться на уже приобретенные навыки и умения.

Нечто подобное, на мой взгляд, можно сказать и о Мамардашвили 80-х, когда он почувствовал, что наработанная культура философского анализа позволяет ему (забыв об истории философии и науки) обсуждать реальные проблемы жизни на языке «вечной» философии. Поэтому, когда в феврале 1982 года у него появилась возможность, на этот раз в Тбилисском университете, прочитать очередной курс лекций, он обратился к тексту знаменитого прустовского романа «В поисках утраченного времени», чтобы, используя, как он считал, близкий ему жизненный опыт, рассказать не только о самом романе, но и о своих переживаниях относительно «слепоты людей перед тем, что *есть*». «Все, что я сейчас говорю, — замечает он в одной из лекций, — в каком-то смысле автобиографично, как автобиографично для меня мое обращение к Прусту»¹. И еще: «Я не раскрыл бы истины, если не прошел Путь»².

Из наших разговоров с М. К. я знаю, что впервые он познакомился с романом в начале 60-х годов, когда находился в Праге

¹ Мамардашвили Мераб. Лекции о Прусте (Психологическая топология пути). М., 1995. С. 149.

² Там же. С. 429—430.

(по рекомендации одного французского друга), и с тех пор практически не расставался с ним. Во всяком случае я видел его с галлимаровским томиком Пруста дома и на пляже в Пицунде (на Черном море), где мы часто отдыхали, не говоря уже о том, что в последние годы жизни он постоянно делал о Прусте доклады во время своих приездов в Москву. А в 1984 году, в Тбилиси, прочитал еще один обширный прустовский курс. И, судя по всему, собирался на основе двух курсов сделать книгу и даже написал к ней предисловие.

«Читать в себе! — единственное, что я могу сказать. Читать в чужой душе, когда бессмысленно говорить о влияниях или заимствованиях, то, что во мне (здесь я могу лишь повторить слова Паскаля: „Не в писаниях Монтеня, а во мне содержится все, что я в них вычитываю“). Или предложить записную книжку самого себя, в которой я снова с любопытством читаю, — с помощью Пруста».

И дальше: «Ничто не избавит нас от боли и страдания — и непоправимого. И ничто не убьет радость, не растворит ее сладко-тоскливую и гордую, кристально звонкую ноту. Ибо радость и сострадание — две стороны одного. Радость ведь не равна наслаждению произведениями искусства или мысли или прекрасными вещами. Неизъяснимая тайна времени и бытия.

...Чудо — за пределами отчаяния... Мир не прекрасен, и не моя серьезность его спасет. Философия должна реконструировать то, что есть, и оправдать это»¹. Причем оправдать — собственной жизнью.

Обычно людям свойственно искать в прошлом причины своих несчастий. В XX веке — после двух мировых войн — подобное умонастроение захватило, как известно, многих интеллектуалов, стремившихся разобраться в истоках тоталитарного насилия. М. К. выбрал в этой связи принципиально иную стратегию. История, считал он, начинается не с распятия Христа, а с тайны Его воскресения, и часто повторял, что философия начинается с удивления тому, что подобные чудеса бывают и в нашей жизни. Например, добро, любовь, радость. Это удивительно! Поскольку для их существования в мире нет никаких причин.

Допустим, рассуждает он в одной из своих лекций, «мы видим двух сцепившихся врагов, рвущих друг другу глотки, и знаем, что они братья родные, а они этого не знают... Трагически на твоих глазах сцепились обстоятельства вражды и ненависти, а ты видишь в этом совершенно другой смысл — с абсолютной

¹ Там же. С. 9—10.

ясностью, но недоказуемой. Которую ни сам себе не можешь доказать, ни этим сцепившимся в борьбе врагам-братьям. А значит, не можешь и помочь им. Но поскольку ты видишь другой смысл — их братство, то в этой способности умственно видеть нота радости все же присутствует. Что бы ни случилось, как бы они друг друга ни терзали, куда бы ни покатился мир, но увиденное знание истинной связи этих людей — их братство — и есть то, что ты увидел, это и называется мыслью или истиной. Это уже случилось, причем необратимо, и с этой необратимой исполненностью мысли, или сознания твоего сознания, и связана радость»¹.

Обсуждая темы сознания, Мамардашвили стремился показать своим слушателям, опираясь прежде всего на свой жизненный опыт, как человек мыслит и способен ли он в принципе подумать то, чем он мыслит. Так как он не может посмотреть на это со стороны, а значит, использовать мысль в качестве инструмента в прагматических целях. И именно поэтому, считал М. К., мысль как таковая, когда она становится предметом философствования, никому не предназначена, из нее нельзя извлечь никакой пользы. Она не для просвещения, если человек сам не предпринял для этого личных усилий. То есть не отличил хотя бы раз в жизни понятие мысли от самой мысли, в которой, как он выражался, «ты отсутствуешь, но она есть», и, следовательно, твоя задача, когда она озарила тебя, попытаться каким-то образом удержать ее, чтобы остаться человеком.

Таков эмоциональный пафос всех его лекций-бесед о философии, которой он служил, повинувшись голосу призвания, как и подобает просвещенному человеку. Не ожидая подвигов от других, а поставив бытийно-личностный эксперимент на себе. Во всяком случае, для меня очевидно, что на основе именно этого эксперимента рождался его мир, который можно назвать сегодня миром Мераба Мамардашвили с его претензией, которую он никогда не скрывал, преодолеть «мыслительную неграмотность целой страны».

Язык философии парадоксален, — повторял часто М. К. Он имеет отношение к тому, чего нельзя знать в принципе. А раз нельзя, следовательно, это язык не знания, а жизненной мудрости.

Давая оценку творчества М. К. Мамардашвили в целом, я бы выделил прежде всего его работы, посвященные анализу созна-

¹ Мамардашвили Мераб. Эстетика мышления. М., 2000. С. 10–11.

ния, которое он считал предельным понятием философии — будь то философия природы, общества, права, науки и т. д. Основным орудием и предпосылкой анализа в любом случае здесь будет выступать, подчеркивал он, так или иначе понимаемое сознание, «открывающее философу возможность его личной реализации... Не просто в виде достигнутой суммы знаний, а в виде именно реализованной мысли и способа бытия. Учитывая, что одновременно сознание — «это весьма странное явление, которое есть и которое в то же время нельзя ухватить, представить как вещь. То есть о нем в принципе нельзя построить теорию... Любая попытка в этом направлении неминуемо кончается неудачей. По мере приближения к нему сознание, как тень, ускользает от исследователя. Поэтому в философии остается лишь один способ рассуждения о подобного рода явлениях. О них можно говорить или рассуждать, только используя опосредованный, косвенный язык описания», который в свою очередь «подвергается процессу мифологизации и натурализации»¹. И тогда, чтобы двигаться дальше, приходится, по словам Мамардашвили, снова восстанавливать ушедшие на дно культуры, скрытые условия и предпосылки жизни сознания. То есть переоткрывать их заново, например, в виде «антропного принципа» в современной физике. И эта работа разрешения прошлых смыслов и высвобождения живого и «вечно нового» на уровне языка может оборачиваться разной степенью удачи (или неудачи).

Фактически этот подход к анализу сознания и является вкладом М. К. в философию, так как он считал, что философия никогда не стремилась к конструированию догматических схем познания, а занималась реконструкцией и расшифровкой происходящих изменений с целью обретения человеком *устойчивости* в меняющемся мире. Что имеет сегодня, безусловно, и свое историческое оправдание перед лицом последствий от внедрения в общественное производство всей той суммы научно-технических и социальных изобретений и открытий, которые были сделаны в последние два столетия. Отсюда — растущий и все более глубокий интерес современного философа и специалиста к гуманитарным и метафизическим аспектам человеческой жизнедеятельности. В работах М. К. Мамардашвили, посвященных проблемам сознания, раскрывается своеобразие и уникальность философии в человеческой жизни, ее место в культуре, подчеркивается непреходящее значение, которое она продолжает

¹ Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // В кн.: Необходимость себя. С. 263, 278.

сохранять в наше время в качестве фундаментального средства познания и освоения мира.

Характеризуя своего героя в романе «1984», Джордж Оруэлл писал: «Он был одиноким духом, вещающим правду, которую никто не услышит. Но пока он говорит ее, преемственность каким-то неизвестным образом сохраняется. Духовное наследие человечества передается дальше не потому, что вас кто-то услышал, а потому, что вы сами сохранили рассудок».

Чисто внешне жизнь Мераба Константиновича Мамардашвили была, в общем, обычной, я не замечал в ней ничего экстраординарного. Скорее наоборот, он всегда поражал меня естественностью, уравновешенностью своего характера. У него не было никаких странных, бросающихся в глаза привычек и комплексов. Никаких, в этом смысле, душевных мук. Не было одержимости идеями. Он никогда не жаловался, умел слушать других, не искал славы, не строил теорий, не терял достоинства, умел веселиться. Короче, жил как хотел, в согласии с самим собой, и следовал своим убеждениям, не изменял им, сохраняя рассудок и свидетельствуя своей жизнью и творчеством о преемственности «духовного наследия человечества».

Ю. П. Сенокосов

Введение в философию

Глубокою покрыто тьмой,
что в жизни нашей будет.
Лишь то сознанием дано,
что делать в ней нам подобает.

Кант

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

«Что вы, собственно, имеете в виду, когда говорите, что занимаетесь философией?» — вот вопрос, и все, что последует ниже, будет своего рода объяснением с читателем по этому поводу. С одной предваряющей оговоркой: это лишь попытка передать путем рассуждения вслух некую манеру или угол зрения, своего рода устройство моего глаза относительно видения вещей. Так как и его нельзя полностью воссоздать в читателе, просто взяв и «анатомически» представив вне себя, хотя он может вбирать при этом определенную совокупность содержаний и предметов мысли, называемых «философией» и вполне этим названием изъяснимых... раз ухвачен и прочно удерживается сам угол зрения.

То есть я хочу этим сказать, что философию нельзя определить и ввести в обиход просто определением или суммой сведений о какой-то области, этим определением выделенной. Ибо она принадлежит к таким предметам, природу которых мы все знаем, лишь мысля их *сами*, когда мы уже в философии. Попытка же их определить чаще всего их только затемняет, рассеивая нашу первоначальную интуитивную ясность.

Но зачем тогда чисто вербально описывать внутреннее убранство дома, если можно ввести в него за руку и показать? Тем более что у нас есть такая рука, а именно — интуиция.

Допустим, что перед нами несколько текстов совершенно разной природы и характера — житейский, художественный, научный, философский, религиозный и т. д. Разумеется, мы безошибочно определим, какой из них философский. Слова Сократа, Будды, тексты Платона или что-то из Августина мы не сомневаясь назовем философскими, не зная, почему, на каком основании и каким образом. Потому что они резонируют в нас по уже проложенным колеям воображения и мысли, укладываясь во вполне определенное со-присутствие (это, а не иное) соответствующих слов, терминов, сюжетов, тем и т. п.

Следовательно, пока нас не спрашивают, мы знаем, что такое философия. И узнаём ее, когда она перед нами. Но стоит только спросить, а что же это такое и какими критериями мы пользовались, узнавая ее, как наверняка мы уже не знаем. И можем лишь запутаться в бесконечном и неразрешимом споре об этих критериях, определениях «законных» предметов философствования и т. д. Ведь в самом деле, каким образом, начав именно с определений, получить согласие и основание для принятия в философию, скажем, Будды или Августина, в которых так головоломно переплелись философская мысль и религиозная медитация? Но мы уже приняли — на уровне интуиции.

Поэтому можно (и нужно) опираться именно на нее, чтобы войти в живой, а затем — и в отвлеченный смысл философствования путем ее обнажения, экспликации и рационального высветления. Ибо речь идет об обращении к тому, что *уже есть* в каждом из нас, раз мы живы и жили, раз случалось и случается такое событие, как человек, личность. Что отнюдь не само собой разумеется и не выводится анализом какого-либо списка проблем, предметов и законов, которые заранее считались бы философскими (и, кстати, поэтому требовали бы доказательства).

Но если это так, раз речь изначально идет о таком событии, то нам полезнее, видимо, понимать саму его *возможность* в мире, чтобы понимать философские идеи и уметь ими пользоваться. Здесь и появляется интересней-

шая завязка: наличие идей предполагает, что событие случилось, исполнилось, реализовалось, а в том, чтобы оно случилось реально, о-существилось, должны участвовать в свою очередь идеи как одно из условий возможности этого. То есть я предлагаю тем самым ориентироваться на такую предварительно и независимо выделенную сторону нашей обычной жизни, характеристика которой как раз и позволяла бы нам продвигаться в понимании и усвоении того, что такое философия. Поскольку корни ее совершенно явно уходят в тот способ, каким человек случается и существует в мире в качестве человека, а не просто в качестве естественного — биологического и психического — существа.

Это «человеческое в человеке» есть совершенно особое явление: оно не рождается природой, не обеспечено в своей сущности и исполнении никаким естественным механизмом. И оно всегда *лицо*, а не вещь. Философия имеет самое непосредственное, прямое отношение к способу существования (или несуществования) этого «странного» явления. Ее с ним со-природность и объясняет в ней все (ее методы, темы, понятия). Как объясняет она и наше особое отношение к ней.

Я сказал: «определенный способ существования», «способ существования определенных явлений». Удерживая это в голове, скажем так: в составе космоса есть всякое — звезды, пыль, планеты, атомы, жизнь, искусственные предметы «второй природы», коллективные сообщества, следы их преемственности — все, о чем мы можем постепенно узнать и зафиксировать в языке (а узнав, естественно, и забыть). Но есть еще и другая категория явлений, внутренним элементом *самого существования* которых является с самого начала то, о действии чего можно и, главное, приходится говорить на специально создаваемом для этого языке (где даже «забыть» тоже является историей и судьбой).

Последняя фраза намеренно построена так, как если бы я сказал, что физика, например, — это то, о чем говорят и чем занимаются физики. Ибо в каком-то смысле философия тавтологична в «определении»: она занимается как бы сама собой — в двух регистрах. Один регистр — это

тот элемент нашей жизни, который по содержанию своему и по природе наших усилий является философским. Поскольку философия не может складываться и реализовываться в качестве жизни сознательных существ в их человеческой полноте, если, наделенные сознанием, желаниями и чувствительностью, эти существа в какой-то момент не «профилософствовали». То есть не осуществили какой-то особый акт (или состояние), который оказывается различным и названным философским. И второй регистр — это философия как совокупность специальных теоретических понятий и категорий, как профессиональная техника и деятельность, с помощью которых нам *удается* говорить об указанном элементе и развивать его и связанные с ним состояния, узнавая при этом и о том, как вообще устроен человеческий мир. Назовем первый регистр «реальной философией», а второй — «философией учений и систем». Поэтому фраза и была построена так: то, о чем приходится говорить на особо изобретаемом для этого языке...

Иными словами, нечто уже *есть*, и есть именно в истоках подлинно живого и значительного в нас, в действии человекообразующих и судьбоносных сил жизни: время, память и знание уже предположены. И тем самым уже дан и существует некоторый изначальный жизненный смысл любых философских построений, как бы далеко они ни уносились от него (в том числе и в наших *понятиях* времени, памяти, знания, жизни). Но сама возможность и логика экспликации того, что уже выделено и «означено» смыслом, диктует нам особый, отвлеченный и связный язык (отличный как от обыденного, художественного или религиозно-мифологического языка, так и от языка позитивного знания). Хотя всегда остается соотношенность одного с другим. И она постоянно выполняется как внутри самой теоретической философии, в ее творческих актах, так и во всяком введении в нее.

Теперь легко понять, чего можно ожидать, когда мы встречаемся с философией. А соответственно — и с «введением» в нее. Или — чего нельзя ожидать, какие ожидания и требования мы должны в себе блокировать, приостановить.

Когда нам читают лекции по физике, химии, ботанике, социологии или психологии, то мы вправе ожидать, что нам будет сообщена при этом какая-то система знаний и методов и мы тем самым чему-то научимся. Но в данном случае у нас нет такого права, и мы не должны поддаваться соблазну этого ожидания. Философия не может никому сообщить никакой суммы и системы знаний, потому что она просто не содержит ее, не является ею.

Поэтому и учить ей нельзя, обучение философии наминало бы в таком случае создание «деревянного железа». Ибо только *самому* (и из собственного источника), мысля и упражняясь в способности независимо спрашивать и различать, человеку удастся открыть для себя философию, в том числе и смысл хрестоматийных ее образцов, которые, казалось бы, достаточно прочитать и, значит, усвоить. Но, увы, это не так. «Прежде — жить, философствовать — потом», — говорили древние. Это относится и к чтению давно существующих философских текстов. Хрестоматийные образцы должны рождаться заново читателем.

Приведенное выражение вовсе не означает поэтому какого-либо преимущества или большей реальности прямого практического испытания опыта, немедленного удовлетворения его позывов по сравнению с отстраненным духовным трудом и его чисто мысленными «текстами». Как если бы, когда к вечеру закатится круг жизни, можно было, примостившись у камина, делиться удивительными богатствами пережитого, а на самом деле это были бы лишь анекдоты или пикантные подробности. Сова Минервы так никогда не вылетит в сумерки, а лишь болтливая сорока.

Следовательно, сначала — только из собственного опыта, до и независимо от каких-либо уже существующих слов, готовых задачек и указывающих стрелок мысли — в нас должны естественным и невербальным образом родиться определенного рода вопросы и состояния. Должно родиться движение души, которое есть поиск человеком ее же — по конкретнейшему и никому заранее не известному поводу. И нужно вслушаться в ее голос и

постараться самому (а не понаслышке) различить заданные им вопросы.

Тогда это и есть *свои* вопросы, *свои* искания, *свои* цели. «Зрелый час» — это ангел каждой минуты и дневной ясности.

А то, что эти вопросы (при том, что можно о них не знать) оказываются именно философскими (ведь когда-то они *стали* ими!), есть проявление того факта, что философ и философия существуют.

Тбилиси, 1986 г.

ПОЯВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ НА ФОНЕ МИФА

Я попытаюсь прочитать вам курс по истории философии так, чтобы это было одновременно и какой-то философией. При этом, не зная ни степени ваших знаний, ни того, что вам преподавали в течение пяти лет до меня, я, естественно, постараюсь не забыть об этом.

Итак, приступим к историко-философскому введению. Такое введение, разумеется, нельзя сделать без какого-то понимания самой философии — зачем она и как это вообще случилось, что люди философствуют. В интуитивном смысле, то есть без особых каких-то доказательств и объяснений, мы в общем-то узнаем философию тогда, когда она появилась. Даже не зная, что такое философия, узнаем, что вот это — философия. Хотя ответить на вопрос «что это такое?» не всегда можем.

Философия появилась в VI веке до н. э., когда фактически одновременно в разных местах людьми с определенными именами были выполнены какие-то акты, которые и были названы философскими. Скажем, слова и тексты Гераклита, Фалеса, Парменида или Анаксагора, Анаксимандра, Анаксимена, Платона (это я уже приближаюсь к V—IV вв. до н. э.). Но начало — в VI веке. И аналогичные акты, совершенные Буддой, мы тоже узнаем как философские, хотя это более сложно, потому что в данном случае примешивается появление религии. В Конфуции мы узнаем философа. Причем появление всех этих философских акций в разных местах не было связано. Можно

лишь сказать, что все они появляются на фоне предшествующих тысячелетий мифа.

Значит, мы знаем пока две вещи. Во-первых, что это — философия (хотя не знаем, что такое философия) и, во-вторых, знаем, что она появляется на фоне мифологической традиции или мифологической истории. Повторяю, в случае философии перед нами некий самостоятельный акт мышления, в котором мы не чувствуем какой-либо ритуальной или священной окраски, не можем отнести ее к мифу и ритуалу, а относим к автономной теоретической мысли, называя эту мысль философией, или мудростью, с феноменом которой всегда связано имя. А когда говорим о знаниях, которые заложены в мифе, то имен не называем, полагая, что это какие-то организованные способы поведения и знания человека — не практические, а скорее духовные. Мы ведь не говорим, кто их выдумал, кто помыслил; миф — это упакованная в образах и метафорах и мифических существах многотысячелетняя коллективная и безымянная традиция.

Следовательно, уже на уровне интуиции мы узнаем акт философствования как акт некой автономной, неритуальной мысли и одновременно знаем имя. Второй шаг — имя. Кто?! И оказывается — датируется. Философия в отличие от мифа уже датируется, она индивидуальна и датируема.

Но пока, повторяю, мы ничего не знаем о характере самой мысли. Мы знаем лишь, что слово «мудрость» в случае философствования — феномен самостоятельной мудрости, имеющей имя, которая не вырастает из традиции, хотя сама в свою очередь тоже способна породить традицию. Однажды возникнув, философия порождает свою традицию и может даже оформляться в виде каких-то форм социального существования философа, так называемых школ. Скажем, был Сократ и его ученики, был Платон, и появилась платоновская Академия, в случае Аристотеля — Лицей и т. д. Передача знания совершается при этом от учителя к ученику, от ученика к другим ученикам и т. д. Или, например, Будда. Вы знаете, что и сегодня существует буддийская община. Значит, возникают социальные формы, внутри которых в виде традиции сущест-

ует уже не миф, не ритуал, а философия. То есть определенный тип размышления, определенный тип текста, передаваемого другим, комментируемого другими и составляющего их занятие и призвание.

Но пока перед нами, поскольку мы не знаем, что такое философия, просто тексты, которые что-то утверждают о мире. Фалес, например, говорил, что мир состоит из воды, для Гераклита первичным «веществом» мира является огонь и т. д. Все это некие абстрактные принципы, посредством которых люди понимают мир. Зацепимся, чтобы разобраться в том, что произошло и как появилась философская мысль, за слово «понимание».

Вот я сказал: «понимают мир», изобретая и формулируя тем самым какие-то принципы. Вода, огонь, атом, число. У пифагорейцев число — первичный принцип мира. Что это значит — что философия начинается с акта понимания мира? Означает ли это, что предшествующие образования сознания и культуры, называемые мифом, не есть способ понимания мира? Или, переверачивая вопрос, зададим его в несколько, может быть, странной форме: каким должен предстать перед нами мир, чтобы о нем надо было философствовать? Очевидно, когда мы говорим о философии, или теории, или мысли, то говорим о чем-то, что является *проблемой*. Ведь это проблема: каков мир? Уточню свой вопрос: каким должен быть мир, чтобы о нем надо было философствовать? Пока, я думаю, непонятно, что я сказал. А я хочу сказать следующее: сама идея о том, что может быть проблема мира или сам мир может стать проблемой, есть исторический акт, историческое событие в том смысле слова, что это не само собой разумеется.

Что не само собой разумеется? Что мир вообще есть проблема. Поскольку, чтобы что-то стало проблемой, нечто должно быть непонятным. Так ведь? Если есть слово «проблема», значит, имплицитовано, что что-то непонятно. Или можно выразиться иначе: выступление чего-то в непонятном виде есть историческое событие, а не существование, которое разумелось бы само собой. То есть нам сейчас кажется само собой разумеющимся, что вещи представляют для нас проблему. Но уверяю вас, что это не

всегда было так. И сейчас вы поймете, что я имею в виду. Миф, ритуал и т. д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятого, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятое — появляются философия и наука. Значит, философия и наука, как это ни странно, есть способ внесения в мир непонятого. До философии мир понятен, потому что в мифе работают совершенно другие структуры сознания, на основе которых в мире воображаются существующими такие предметы, которые одновременно и указывают на его осмысленность. В мифе мир освоен, причем так, что фактически любое происходящее событие уже может быть вписано в тот сюжет и в те события и приключения мифических существ, о которых в нем рассказывается. Миф есть рассказ, в который умещаются человеком любые конкретные события; тогда они понятны и не представляют собой проблемы.

Но при этом мифические и религиозные фантазии, и я хочу это подчеркнуть, порождались не потому, что человек якобы стремился «заговорить» стихийные и грозные силы природы. Не из страха невежественного человека, который не знал законов физики. Наоборот, миф есть организация такого мира, в котором, что бы ни случилось, как раз все понятно и имело смысл. Вы скажете — метафорический. Да, конечно, метафорический, но это — смысл. Смысл, который делает для меня предметы понятными и близкими. Он вписывает их в систему моей жизни или в систему культуры. Миф ритуально близок человеку, потому что в ритуале он общается с незнакомыми, далекими и таинственными существами как близкими и родными, настолько близкими, что на их волю, на проявление их желаний можно подействовать актами ритуала, заклинания, актами магии. Магический мир, как и мифический мир, есть мир освоенный, осмысленный, понятный. То есть события в этом мире, будь то землетрясение, гроза, войны или что угодно, осуществляются в воображении наблюдающего их человека так, что они являются носителями смысла. Если человек, например, понимает Зевса, то он понимает и молнию. Ибо Зевс — это существо, как и человек. Одно существо понимает человекопо-

добное существо, а именно — бога. И тогда все проявления неизвестных человеку сил в мире могут быть осмыслены путем приписывания их известному, доступному и понятному мифологическому образу. Только с одной разницей: мифологическое существо способно на то, на что не способен человек. Следовательно, мифологические существа живут в каком-то особом пространстве. Они соединяют в себе то, что в человеке не может быть соединено. Например, жизнь и смерть. Для человека, когда есть жизнь, нет смерти, а когда наступает смерть, нет жизни. А в мифических существах это связано. Они или бессмертны, или, умирая, воскресают, перевоплощаясь в другие существа.

Или в мифе фигурируют, скажем, зооморфные и одновременно человекоподобные существа, которые созданы так, что, являясь носителями природных качеств, имея мускулы, нервы, чувствительность, в то же время обладают такими качествами, которых в природе нет, то есть сверхприродными. Но почему-то и эти существа играют важную роль в человеческой жизни, выражающуюся в том, что они могут ее организовывать. Почему-то посредством их человек придает своей жизни какой-то смысл, делает ее соизмеримой с самим собой. Ибо что такое понимание? Понимание есть в принципе нахождение меры между мной и тем, что я понимаю, — соизмеримость. Ведь если я сказал, что молния — знак божественного гнева, то я выполнил операцию соизмеримости. Молния — носитель смысла. Даже будучи божественным, смысл соразмерен моей способности понимания. В этом смысле я участник чего-то. Значит, миф — это мир соучастия, понимания вещей, предметов, сил. Почему же миф может выполнять подобную роль придания смысла человеческой жизни, когда человек овладевает какими-то своими природными силами и определенным образом канализирует их?

Вот этот пункт пока неясен, но, зацепившись за него, попробуем все же идти дальше, чтобы понять не только то, что предшествовало философии, но и саму философию. Не думайте, что я ухожу от предмета, поскольку перед этим говорил о мифе, а сейчас вдруг начинаю

говорить о философии. Постепенно, как это бывает обычно во время судебной процедуры, когда адвокат задает вопросы, чтобы разобраться в сути дела, мы также по ходу дела разберемся в наших вопросах, свяжем их. Но прежде я сформулирую такой тезис: философия может быть пояснена одновременно с пояснением, что такое человек.

То есть непонятное и неясное я буду пояснять другим, столь же непонятным, поскольку мы не знаем ни того ни другого — ни что такое философия, ни что такое человек, и, более того, нельзя дать и формального определения ни того ни другого. И все же я попытаюсь постепенно одно непонятное объяснить другим непонятным. Возможно, взятые вместе, в каком-то движении мысли, они высветят что-то. И возможно, благодаря этому мы продвинемся вперед и нам откроется прогалинка, какая-то светлая поляна. Имея в виду, что появление философии и само ее содержание в качестве особого явления связано внутренне со спецификой феномена человека в природе.

Так в чем же состоит эта связь, способная прояснить нам появление философии на фоне мифа? Человек, на мой взгляд, — это существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается какими-то средствами, не данными в самой природе. Или, другими словами, человек в том человеческом, что есть в нем, не природное существо, и в этом смысле он не произошел от обезьяны. Человек вообще не произошел ни из чего, что действует в природе в виде какого-то механизма, в том числе механизма эволюции. Хотя он четко выделен на фоне предметов, составляющих природу и космос, тем, что мы интуитивно называем в нем человеческим. Но это не может быть приписано по своему происхождению никаким механизмам ни в мире, ни в биологии, ни в самом человеке. Повторяю, человек есть существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается.

Уже с самого начала мы имеем здесь, следовательно, разрыв, пропасть между культурой и природой. И скажу мимоходом (предваряя дальнейшее, к этому я еще вернусь), что миф — это тщательно разработанная система нейтрализации оппозиции «культура—природа». Мифиче-

ские существа — мифичны, то есть реально их нет. Но это существа, способные на невозможное. В них нет названной оппозиции, поскольку они и природны, и культурны одновременно, сверхъестественны. Но это мимоходом. Вернусь к уже сказанному: человек не есть нечто, порождаемое природой в том смысле, что нет такого основания в природе, которое самодействовало бы и порождало своим самодействием в человеке человеческое. Человеку не на что положиться вне самого себя. Нет гарантий, нет фундамента в природе для человеческих состояний. В этом смысле человек есть существо, висящее в пустоте, как бы случайное, не имеющее оснований. Вдумайтесь в свой опыт или в тот опыт, который зафиксирован в книгах, в историческом предании, то есть в том, что мы вообще знаем об истории и что нам завещано и передано.

Ну, например, от чего зависит такое человеческое состояние, как память, или такое переживание, как любовь, или привязанность к другим людям — к отцу, матери, жене, возлюбленной? Известно, что мы состоим из праха, из материи. Что в данном случае является прахом или материей? Материя — это способность наших нервов раздражаться, оставаться в состоянии раздражения, способность удерживать какую-то интенсивность самих ощущений. Наш природный аппарат, наша психика живет по определенным природным законам, которые свидетельствуют, что у наших чувств есть порог чувствительности и сами по себе (по законам природы) они не могут сохраняться, все неминуемо рассеивается, ибо есть к тому же и законы энтропии, которые действуют и на нашу память. Все физические процессы — а психика тоже физический процесс — подвержены вырождению. Как говорят ученые, стохастические процессы массового разброса по прошествии определенного времени неминуемо вырождаются. То есть из порядка переходят в хаос. Скажем, мы почему-то возбудились, взволновались и само это волнение, может быть, прекрасно, но мы не можем в нем пребывать постоянно, так как это зависит от присущих нам природных качеств. Прodelайте такой мысленный эксперимент. Вдумайтесь: вот если бы моя (или ваша) память о любимом

brate или сестре зависела только от физической способности сохранять на определенном уровне саму эмоцию воспоминания, то ведь по законам природы она неизбежно должна распасться. Не говоря уже о том, что за определенный порог чувствительности я вообще не могу при этом выйти. И тем не менее я помню, могу сохранять привязанность. Значит, феномен памяти не держится на сохранении лишь физических ее следов. По законам энтропии они рассеиваются. Или должны быть как-то закодированы. У животного, например, закодированы в инстинкте, в природном механизме, который работает вместо индивидуальных решений. Животному в этом смысле не нужно ничего решать. Вы знаете, что половая жизнь животных сезонно отрегулирована: в марте или еще в какие-то месяцы, не знаю (я не большой специалист в этой области), они вдруг вступают в какой-то ритм жизни, который регулируется вовсе не их выбором, не их переживаниями, а, скажем так, абстрактной магией чисел. Причем эти вещи отрегулированы в пользу животного. Беременное животное не вступает в половое общение с особью другого пола по генетическому механизму жизни, а не потому, что оно знает, что этого не надо делать, что это вредно. То есть вредное и полезное заложено в самом механизме инстинкта. А у человека этого нет. Следовательно, то, что он может знать в качестве мудрого и полезного, он еще должен узнать. А если должен, то естественно, что может и не узнать. Как биологическое существо, он в принципе способен отклониться от биологических законов, нарушить их, разумеется себе во вред.

Тем самым я фактически говорю, что проблема истины (и мы это дальше увидим) выступает для нас только на фоне возможности не-истины. У животного же нет возможности не-истины и поэтому нет проблемы истины. А у человека есть, потому что он в качестве некоего живого особого существа способен и к не-истине. Он вынужден устанавливать факты, они ему не даны. Например, все мы знаем, чем мужчина отличается от женщины; но задумывались ли вы, что это значит? Вот я сказал «знаем» — здесь есть слово «знание», и оно кажется чисто формальным. Просто слово, прилепленное к какому-то факту. Но

я хочу обратить ваше внимание на то, что животное действительно не знает разницу между полами. Это дано в генетически заданном механизме инстинктов. А человек знает в том смысле, что он это *устанавливает*. Скажем, сам факт так называемых сексуальных отклонений (причем очень часто даже неизвестно, что это значит, но возьмем его условно) говорит о том, что он нам не дан — он устанавливается. Повторяю, факт сексуальной амбивалентности (так называемые извращения), казалось бы, ясно говорит об этом. Но ребенок должен сам узнать о различии полов ценой сложной психической работы, работы фантазмов, работы построения; ребенок строит теории, проясняя для себя разницу между «пустотой» и «заполненностью» (я имею в виду различие половых органов, простите меня за прозаизм), и только потом с помощью «теорий» устанавливает, что в этом действительно есть разница.

Память человеку не дана. Ее не было бы, если бы она зависела от природного материала — от нашей физической способности удерживать ее во времени. Не можем — рассеиваемся. И тогда... вдруг понимаем. Что мы понимаем? Что миф, например, есть способ внесения и удержания во времени порядка того, что без мифа было бы хаосом. То есть миф есть способ организации и конструирования человеческих сил или самого человека, а не представление о мире — правильное или неправильное. Это мы сейчас так его воспринимаем, потому что живем в рамках субъектно-объектного различения мира, в результате чего он предстает перед нами как предмет, который мы должны познавать. А на самом деле незнание нами чего-то в мире есть исторический факт, а не естественный, само собой разумеющийся. Миф не представление, а восполнение и созидание человеком себя в бытии, в котором для него нет природных оснований. И поэтому на месте отсутствующих оснований и появляются определенные «машины» культуры, называемые мифом. Ритуал есть способ введения человека в состояние, которое не длится природным образом.

Сошлюсь на пример, который я уже как-то приводил, участвуя в одной из дискуссий. Это часть моей биографии,

мое переживание, относящееся к детству, когда я жил в грузинской деревне, где мне приходилось часто наблюдать выполнение ритуала оплакивания умершего. Вы знаете, что дети куда большие ригористы, чем взрослые, и очень абстрактные существа. Мы сначала абстрактны, а потом конкретны, а не наоборот. И уверяю вас, что абстрактнее всего мыслят дети. Они наиболее ригористичны. Так вот, пример следующий: плакальщицы ведут определенную мелодию и самим характером этой мелодии, способом выкриков и пения приводят окружающих в почти экстатическое, истерическое состояние, то есть к какому-то пароксизму ощущений. Это профессионалы, не имеющие никакого отношения к конкретной смерти. «Раскачивая» переживание, сами они явно не переживают. Потому что если бы переживали, то не могли бы выполнить то, что нужно. А мне это казалось лицемерием, бессмысленной выдумкой. И только повзрослев, я стал понимать, что есть в этом все же какой-то смысл, потому что уже сама по себе экзальтация чувств переводит участника ситуации в лоно действия культурной памяти, культурного механизма. Ибо без этого человек не мог бы оставаться в состоянии переживания. Ну огорчился — умер кто-то, и что потом? — по природе — забыл, конечно. Как говорил один наш толковый лингвист Кнорозов (он хороший образ сформулировал), петух не помнит о тревоге, которая была вчера. А она ведь была — он кричал, трепыхал крыльями и всякое такое, был в экстазе и — не помнит. Так и человек, уверяю вас, тоже не помнил бы. То есть не мог бы пребывать во времени и определенном состоянии памяти (в данном случае я о памяти говорю), если бы не было другого подспорья.

Следовательно, мы понимаем теперь, для чего люди занимаются ритуалами. Ритуалы всхлестывают нашу чувствительность, переводя ее в бытие культурной памяти, и благодаря этому живут человеческие чувства или то, что мы называем в человеке человеческим. Ибо сами по себе они не существуют, не длятся, их дление обусловлено наличием мифа, ритуала и пр. Человек есть искусственное существо, рождаемое не природой, а само-рождаемое через культурно изобретенные устройства, такие, как ритуалы,

мифы, магия и т. д., которые не есть представления о мире, не являются теорией мира, а есть способ конструирования человека из природного, биологического материала. Хотя одновременно человек состоит из праха, но не в том смысле, что мы умрем. Нет, прахом в данном случае я называю вот то, как устроены наши нервы, способность что-то помнить или не помнить, возбуждаться или не возбуждаться, наши силовые проявления. Человеческое же на всем этом держаться не может. Что же такое человеческое? То, что мы интуитивно узнаем в себе как человеческое. Человечно любить отца и мать. В то время как животные, кошка например, как известно, вообще никого не любит, ни к кому не привязана. Она помнит дом, и только кажется, что полна человекоподобных состояний и ощущений.

Значит, я резюмирую: есть какие-то способы внесения порядка в нечто, что само по себе, по законам природы, порядком не обладает, а было бы хаосом. И эти способы внесения порядка в мир и в биологические состояния суть одновременно способ конструирования и воспроизводства человеческого существа как такового, в его специфике. А его специфика заключается в том, чтобы это нечто работало и производило соответствующий эффект. Ведь я сказал, что у животных есть механизм, который сам по себе регулирует их половую жизнь в определенное время года и в выгодных для вида формах. Это как бы мудрость эволюции, закодированная в самодействующем механизме. А человеку в этом смысле не на что положиться, нет этого. Ничто и никто за него не обеспечит полезного эффекта.

Итак, мы сделали несколько шагов и стоим на пороге определения, которое можно дать философии, как ни странно. Я описал вам некий культурный котел, в котором человек варится, и в этом котле продуцируется нечто, природой не порожаемое. И котел этот тоже человеческое изобретение. Мифы, ритуалы, символы изобретены человеком. Только упаковано все это в многотысячелетнюю историю, и «раскрутить» ее почти что невозможно. Есть какая-то неизменная, на многие века и тысячелетия вглубь уходящая безымянная масса мифа. Но какие-то

свойства ее все же можно описать и понять. Допустим, мы описали какие-то свойства (я назвал это котлом) и поняли, зачем это. Что это особая какая-то упорядоченность или порядок, на котором могут быть основаны человеческие состояния, сам феномен человека, хотя порядок при этом не есть акт природы. Ибо актом природы произвелся бы только хаос, возник бы во времени хаос и распад. Поэтому, кстати, такие явления, как смерть, и стали синонимом или метафорой хаоса, распада, как и само время в мифе тоже стало метафорой распада и хаоса.

То есть мы уже понимаем, что нечто человеческое появляется в той мере, в какой устанавливается связь с чем-то вневременным. Так как само по себе время несет хаос и распад. А если есть человек, то есть и какая-то упорядоченность. Например, память и привязанность к кому-то есть разновидность порядка, воспроизводящегося над неупорядоченной жизнью. Нечто неупорядоченное со стороны природы и упорядоченность с какой-то другой стороны. И я назвал эту сторону, но обратите внимание, как медленно я менял термины. До этого я не пользовался термином «вневременное», а сейчас использовал его. Значит — какая-то связь с вневременным, и эта связь конструктивна по отношению к человеку. Она не есть просто представление о вневременном, а какая-то конструктивная связь, чтобы человек раздался.

Следовательно, мы поняли две вещи. Что из хаоса человек рождается через какую-то соотношенность с вневременным. А что такое вневременное? Очевидно, воспользуемся другим словом, это — сверхприродное. Время — природно, а вневременное будет сверхприродно. А что такое сверхприродное? Это сверхъестественное, так ведь? Значит, существует какая-то фундаментальная связь человеческого феномена со сверхприродным, или сверхъестественным, или вневременным, существенная для самого человека. Чтобы человек был — нужно с чем-то соотноситься, не в природе лежащим, а обладающим определенными сверхъестественными свойствами. Поэтому, кстати, мифические существа сверхъестественны в обыденном смысле слова. Это, казалось бы, человеческие существа, и в то же время они способны на сверхъестественное. На-

пример, они живут вечно, перевоплощаются, вызывают молнию и гром, что воспринимается человеком как проявление гнева и т. д. Следовательно, к чему мы пришли? Мы пришли к тому, что можно выразить и иначе. Скажем так: человек от Бога.

Я изложил вам по сути теорию божественного происхождения человека. Не природного — а божественного происхождения. Или, другими словами, я сказал фактически, что люди изобрели *символы*. Бог есть символ. Символ чего? В каком смысле слова? Символ есть иносказание того, что я перед этим описал без символа. Всякий символ есть не утверждение, а иносказание. Но раз иносказание совершено, человек может соотноситься с самим символом, не эксплицируя и не восстанавливая все то, что в нем упаковано. Поэтому я и могу сказать: мы от Бога. И все, в общем, ясно, если при этом еще разработать разные технические процедуры этого соотношения себя с Богом, на чем основана наша мораль. Ведь мы только что установили, что мораль на природе не может быть основана. Естественнее — забыть, а культура — помнит. По природе я забуду... но помню. Следовательно, моя память есть не что иное в этом случае, как нравственная, этическая связь между мной и предками. На чем она основана? На чем-то вневременном, или сверхъестественном. Моральные нормы, которые действительно регулируют человеческое общение, имеют под собой божественное основание. То есть могут быть религиозно обоснованы, и поэтому чаще всего мораль всегда и выводилась из религии. Религия, первичная религиозная связь и была как раз тем «котлом», в котором вываривались и вырабатывались связующие людей моральные нормы. В том числе и юридические или государственные связи. Все эти способы упорядочения вопреки хаосу соотносились с некоей неприродной, или над природой лежащей, основой.

И тем самым мы стоим на пороге философии. Теперь я могу сформулировать вам основной вопрос философии. Очевидно, знакомый вам оборот, но формулировка его будет совсем другая. С акта задавания этого вопроса и датируется рождение, философии и мысли — не мифа, не

ритуала, а именно мысли. Вопрос следующий: почему в мире есть *нечто*, а не *ничто*. Кстати, этот вопрос фигурирует и в академических формулировках, скажем в античной философии. Я имею в виду тексты. Но пока я текстами не пользуюсь, иду по смыслу. Так вот, повторяю: почему есть нечто, а не ничто. Или переформулируем немного этот вопрос: почему вообще в мире существует порядок или хоть что-то упорядоченное, а не хаос. Тем самым это и будет определением философии, которое содержится или подразумевается в этом слове, потому что философия — это любовь к мудрости. Употребляя слово «мудрость», греки обязательно соединяли его со словом «удивление», считая, что любовь к мудрости, или философия, рождается из удивления. Только слово «удивление» нельзя воспринимать в бытовом, психологическом смысле, на уровне обыденного языка: что вот я удивился чему-то. Это удивление другого рода. И с него действительно начинается философия. Это не просто способность удивляться, а способность понять, чему мы удивляемся, когда говорим о философии. То есть тому, как я сказал, что есть нечто, а не ничто. В каком смысле это удивление? В том, что должно, казалось бы, быть ничто, а есть нечто.

Философия начинается с удивления, и это настоящее удивление не тому, что чего-то нет. Скажем, нет справедливости, нет мира, нет любви, нет чести, нет совести и т. д. Не этому удивляется философ. Философ удивляется тому, что вообще что-то *есть*. Ведь удивительно, что есть хоть где-то, хоть когда-то, хоть у кого-то, например, совесть. Удивляет не ее отсутствие, а то, что она есть. Не отсутствие чести удивительно, а то, что она есть. Или не отсутствие морали. То есть удивительно то, что есть нечто. Что под этим понимается? Порядок. Нечто упорядоченное. Удивительно, что есть нечто, а не хаос. Потому что должен был бы быть хаос.

Но я сейчас сокращаю свою речь и заменяю все это символом «божественное», — вот все то, что я сказал отнюдь не в религиозных терминах. Когда я говорю «Бог», то это философский Бог (это определенный «воляпюк» в философии, а не религиозная проповедь).

Итак, какое бы ни было основание — сверхъестественное, вневременное и т. д., — мы символом зафиксировали факт нашей принадлежности (в той мере, в какой мы люди) к вневременному и божественному. Как бы то ни было, мысль-то ведь все равно материальна, природна. Посмотрите, как устроен мир, и древние так смотрели. Вот есть островки космоса, а человек бессмысленно воюет, предает, убивает, умирает. Не может собрать свою жизнь, вообще не понимает ничего. Варвар, одичал. Это хаос. Удивительно, что что-то есть. Ведь вообще ничего не должно было бы быть, потому что человек есть человек. Природа! А все-таки что-то есть. Вот откуда начинается мысль. Она в мифе — что-то само собой разумелось и делалось через формальные знаковые механизмы культуры. Но проследить, каким образом сама мысль о том, что это так, стала орудием теории и философствования, очень трудно. И даже если бы я попытался это выполнить, это ввело бы меня в очень сложное рассуждение, которое невозможно было бы удержать на слух. Поэтому я оставляю это в стороне и беру просто как факт. Просто датировать, что философия или мысль появляется с задавания одного вопроса: почему, собственно, есть нечто, а не — ничто? Удивительно, повторяю, не то, что люди бессовестны, так должно быть, а вот совесть — удивительно!

Это и есть первый основной и последний вопрос философии. Все остальное организуется вокруг него. Теперь, я надеюсь, вы понимаете, что, говоря о философии, мы имеем дело с самой мыслью, с работой мысли, что ею выполняется нечто, без чего человека не было бы. То есть философия тоже оказывается способом его самосозидания. Это одно из орудий самоконструирования человеческого существа в его личностном аспекте.

Скажем, фраза Сократа, которая якобы принадлежала и дельфийскому оракулу, гласит: *познай самого себя*. Разумеется, это не значит — познай или узнай свои свойства, каков ты есть, к чему склонен, к чему не склонен и т. д. в эмпирическом, психологическом смысле слова. Отнюдь. *Познай самого себя* на самом деле означает, что звезды, например, мы можем тоже, конечно, познавать, но это очень далеко от нас. И поэтому то же самое, столь же

существенное, что вытекает из познания звезд, можно извлечь, углубившись в близкое, в себя. В каком смысле? В том, что мы можем стать людьми. Ведь это невозможно — быть человеком, а бывает.

Или, например, нам доступен, близок феномен совести. Давайте углубимся в него, заглянем в себя — и через это, уверен, откроем основания человеческого бытия, потому что, узнавая, мы будем отвечать на вопрос, почему есть нечто, а не ничто. Почему среди хаоса иногда бывают все-таки какие-то космосы, то есть островки порядка. Под космосом мы понимаем обычно всю необъятную Вселенную, а в действительности и в языке, и в греческой философской традиции космосом называлась любая маленькая «фитюлька» (космос не обязательно большой), если она органично устроена и содержит в себе всю свою упорядоченность.

Так вот, человек есть микрокосмос, углубляясь в который мы можем, войдя в маленькое, где-то, на каком-то уровне вынырнуть и в большое. Поскольку основания «нечто» в каждом человеке не эмпирические, не природные, а, как я сказал, — вневременные, соотнесенные с божественным. Потом в философии это назовут разными терминами, в том числе появится и кантовский термин — *трансцендентальное*. Это и будет первым актом философствования, предполагающим определенного рода технику. Философия потому и важна, что она имеет какое-то отношение не просто к нашим представлениям о мире, а глубокую связь с самим фактом существования человека. Поскольку если философия есть изобретенное средство человеческого самосозидания, то тем самым предполагается, что есть и какая-то техника, потому что если что-то делается, то делается, конечно, с помощью техники. Какая же это техника?

Сейчас нам пока важно первое свойство этой техники. Первая ее характеристика, которая потом будет повторяться все время в истории философии, в ее содержании как таковой. Давайте вдумаемся в тот путь, который мы уже проделали в течение сегодняшней беседы. Я сказал, что природа нам не дает чего-то. И на это место неданности чего-то мы должны суметь подставить или ввести

некое неприродное основание, и оно будет порождать в нас человеческий эффект. Вдумаемся, что же здесь происходит? Было ритуальное пение, экстаз, шаманство. Шаман — вы знаете, — он танцует и уходит в себя, а потом, после какого-то путешествия, возвращается с какой-то истиной или предсказанием, предвидением. Но это все милые детали, а нам важен смысл. А смысл был такой, что фактически первые философы поняли, что здесь по отношению к природным силам человека, его способности испытывать определенные чувства, помнить что-то и пр. происходит то, что они назвали *трансцендированием*. Что такое трансцендирование? Это выход человека за данную ему стихийно и натурально ситуацию, за его природные качества. Причем такой выход, чтобы, обретя эту трансцендирующую позицию, можно было бы овладеть чем-то в себе. То есть установить какой-то порядок.

ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ И БЫТИЕ

Итак, трансцендирование. Продолжим эту тему, поскольку иначе будет непонятно само появление философии и неясны ее последующие задачи, связанные с изобретением и появлением массы понятий, проблем, поиском их решения и т. д. В этом эфире, или стихии, как раз и возникает философия, причем в довольно странной ситуации, о которой я вам рассказывал. Напомню, что это ситуация человека (имеющая последствия), когда у него нет никаких гарантий, природных механизмов, способных помочь ему автоматически стать человеком. В этом смысле положение человека в мире не имеет природных оснований. А если есть основания, то только те, которые создаются, и в этом смысле человек и человеческая история суть история самосозидания. Но это самосозидание (я просто резюмирую то, что говорил) означает, что мы, живя в природе, ее трансцендируем. Те основания, которые мы под себя как бы подкладываем, чтобы стать людьми, ищутся через выход человека за свои собственные природные рамки или границы. Вот это выскакивание человека за естественный, природой регулируемый ход событий, этот акт и стал называться трансцендированием.

Но при этом — что очень важно, — хотя по смыслу слова трансцендирование есть «выходение», преодоление себя, это не означает, что трансцендируют к чему-то, куда-то — скажем, как выходят из комнаты в коридор. В действительности эта странная вещь описывается в фи-

лософии так: мы трансцендируем, «выходим из себя» — а куда? Никуда. В том смысле, что нет таких предметов (к которым «выходят») вне мира. Мир ведь состоит из природных предметов, которые мы видим, и, казалось бы, если я выхожу за эти предметы, то выхожу к каким-то другим, которые от первых отличаются только тем, что они — святые, сверхъестественные. Помните, я рассказывал вам в прошлый раз, откуда появляется символ Бога или идея Бога (не Бог, а идея Бога или символ Бога), и говорил о сверхъестественной, или *сверхопытной*, реальности. Так ведь? Значит, рядом с какими-то обычными вещами должны полагаться еще какие-то другие, особые, сверхприродные, или сверхопытные, вещи. Ведь все, что находится в мире, дано нам в опыте, опытным путем, и, следовательно, если я говорю о чем-то другом, значит, это существует по ту сторону опыта. Что по ту сторону опыта, если пользоваться традиционной терминологией? Ну конечно, мифические существа, боги. Они предметы нашей веры — не опыта, а веры.

Так вот, философия в отличие от мифа и первых религий появляется с принципиального отрицания того, что существуют (так же как существовали бы вещи, на таком же основании) еще и сверхвещи. Или, другими словами, с сознания того, что человек в отличие от барона Мюнхгаузена не может вытащить сам себя из болота. Нужна какая-то точка; а всякая точка, на которую человек может опираться, — в мире. Человек не может выскочить из мира, но на край мира он может себя поставить. Посредством чего? С помощью совершенно особой вещи, которая появляется только в философии и которую я назову так: пустое понятие. То есть понятие, которое не имеет предмета и, следовательно, действует в качестве символа. Человек, стол, дерево, здание и т. д. — все эти слова имеют предметы. С их помощью мы обозначаем предметы в мире. И эти предметы доступны нам помимо слов, на опыте. А в случае символа — иначе.

Следовательно, у слов есть два критерия. Во-первых, само слово и, во-вторых, доступность значения предмета слова помимо слова. Тогда слово мы понимаем. Так ведь? Мы под слова подставляем предметы и тем самым

выполняем еще одну операцию. Есть операция, осуществляемая с помощью слова, и есть еще вторая операция (необходимая для него), которая не является словом, а есть указание. Например, я показываю на этот находящийся в моей руке стакан, когда помимо слова выполняю еще акт давания стакана, где? — в опыте. Большинство наших слов или все слова таковы. В том числе и слова, обозначающие эмоции, чувства, хотя на чувства и эмоции нельзя указать пальцем. Но тем не менее на эти состояния, переживаемые реально, тоже можно сослаться. Ведь что я сейчас делаю? Я объясняю вам не *стакан*, а *слово* «стакан» в качестве знака. Я говорю, что для него нужна операция указания на опыт, и, следовательно, ссылаюсь на ваш опыт оперирования словами и указания на предметы. То есть объясняю не стакан, а употребление слова «стакан», хотя в самом употреблении — это не вещественный предмет, который можно было бы пощупать, но опыт употребления есть. И я, ссылаясь на него, как бы объясняю, что такое слово вообще. Значит, можно объяснять конкретные слова, ссылаясь на опыт, а можно и абстрактные слова. Слово вообще. Слово «вообще» я могу тоже объяснить, хотя его нельзя, конечно, пощупать. Но оно все равно основано на опыте.

А есть слова (и они часто встречаются в философии), не имеющие предмета, который мог бы быть дан помимо слова на опыте. Например, одним из таких предметов является слово «Бог», встречающееся в религии. Такого предмета нет, как известно. Но это не единственное слово, у которого нет предмета. Скажем, у Платона в свое время появилось слово «*душа*», а у Декарта — «*врожденное знание*». Это слова, что-то, казалось бы, обозначающие. Но обозначающие не предметы. Души нет, как и врожденных идей. То есть нет таких идей, которые лежали бы в нашей душе, как в колодце могут лежать камушки. Пока я только предупреждаю вас о том, что в философии в принципе допустимо существование слов с особым значением, без указания на какие-то предметы опыта. Поскольку мы получили слова, имеющие сверхопытное значение, относительно которых существует предупреждение небуквального понимания. Я говорю: «душа» — но не понимайте меня

буквально! Или я говорю: «знания нам врождены» — не понимайте это буквально. Я говорю: «идеи (на языке Платона) воплощаются в вещи» — не понимайте это буквально. А как правило, по привычке мы ведь буквально это понимаем, считая, например, что Платон якобы был идеалистом и полагал, что материальные вещи или материальный мир порождаются идеями, что вещи рождаются в акте мысли. Как-то сомнительно... Неужели он был такой дурак?

Так вот, сказав слово «дурак», я тем самым сделаю еще одно предупреждение: в обычных человеческих ситуациях существует такое правило, как вежливость, — допущение, что другой человек не хуже тебя и не дурак. Значит, есть запрет на какие-то вещи, которые тебе приходят в голову относительно другого человека. Даже если они тебе пришли в голову, ты не должен их выражать или давать почувствовать. Запрет! И в философском деле есть это правило (так же как и в юриспруденции, где аналогом вежливости является допущение отсутствия вины, если она не доказана, презумпция невиновности). А в философии есть презумпция ума. По определению, если берешь книжку в руки, то каким бы роковым именем ни назывался автор, Платон или кто-то еще, существует презумпция, касающаяся ума философа. И поэтому, очевидно, не случайно сито истории устроено так, что многое оно отсеивает, но все, что должно было остаться, — остается. Все забытое — должно быть забыто, а все, что достойно памяти, — помнится. Ничего не пропадает в этом смысле слова. Хотя рукописи, конечно, горят, это ясно. Но — это уже совсем другое.

Итак, презумпция ума — как простое и гигиеническое правило вежливости, если мы еще не понимаем, о чем идет речь. Например, Платон говорит, что вещи — продукты идей. А правило презумпции ума предупреждает: простите, не может быть, чтобы он имел в виду, что акты мысли порождают вещи просто по смыслу этой фразы. Мысль порождает вещи? А может быть, он что-то другое хотел сказать? Что же это другое? И тогда, гигиенически обезопасив себя от собственной глупости, мы можем начать понимать.

Значит, я фактически сказал следующее: тот язык, с которым мы сейчас будем иметь дело, во-первых, содержит в себе особые термины и слова и, во-вторых, эти слова и термины указывают на то, что я назвал трансцендированием. То есть философия в этом смысле, ее язык, на котором она о чем-то говорит, содержит понятия, описывающие акт трансцендирования, который совершается в *бытии* человеческого существа (а отнюдь не в философии), потому что человека без трансцендирования нет. Его нет без выхода за рамки природно-данного и без построения чего-то другого, например ритуала, подобно машине также производящего в человеке человека или в животном человека.

Я уже говорил, что мифы суть машины человеческой памяти. Не в том смысле, что они содержат информацию о чем-то реально происшедшем, — вы знаете, что в мифе не рассказывается о реальных событиях, поэтому миф и называется мифом. Так что не в том смысле память, что в таком-то году была битва на Калке, в таком-то году Куликовская битва и т. д. Разумеется, не в этом. Ибо миф есть память о том, чего не было и нет; память в смысле машины, которая организует саму способность человека помнить. У человека, который живет в мире мифа, сознание организуется таким образом, чтобы он *вообще* помнил. Помнил предков, знал бы разницу, например (как у Леви-Стросса), между «сырым» и «вареным». Ибо что такое сырое и вареное? Это мифический рассказ о том, что и как мы едим. Ведь не сырое мясо мы едим, а вареное. А это уже культура, а не природа. Через поедание, в частности, вареного мы произошли. И миф закрепляет этот факт напоминанием об источниках нашего человеческого происхождения. Мифический рассказ есть память именно о такого рода событиях, которые суть не конкретные события. Не о них идет речь.

Повторяю, так называемое трансцендирование происходит на деле в бытии человека, без него нет бытия человека как человека. И язык философии содержит в себе слова (уже иного происхождения), которые также не имеют конкретного предмета, а указывают непосредственно на совершающиеся акты трансцендирования. И в этой свя-

зи я дам еще одно определение философии: философия есть учение о бытии. Почему о бытии? Потому что бытие — это то, чего нет без трансцендирования или внеприродных оснований, поскольку последние не просто какие-то предметы. Бытием называется нечто, что есть только в этом сцеплении человека с не данными природой основаниями. Это бытие. Следовательно, всякий разговор о том, о чем я сейчас говорил, есть философия. Философия есть учение о бытии.

И третье определение отсюда вытекает, определение все того же. Сейчас я его дам, а потом вернусь к первому, чтобы закрепить сказанное.

Третье определение простое. Я сказал: философия есть учение о бытии. Что мы описываем в качестве бытия? Нечто, что зависит от какого-то акта, совершаемого человеком. Но это нечто не только человек, а одновременно и бытие человека; его не может быть без какого-то отношения. Поэтому я бы сказал так: бытие есть существование такого существа, которое способно позаботиться о своем существовании. А как можно заботиться? Это и значит иметь отношение. Вот, допустим, стакан — обладает ли он таким свойством? Со стаканом этого не случается, а с другими вещами случается. Например, чтобы была память, нужно отношение к тому, что в принципе производится вне памяти. Ибо память не совокупность предметов, содержащихся в памяти, а *условие* того, что вообще может что-то помниться. Или любовь есть не только отношение к конкретному предмету, но и условие того, что вообще нечто может любиться, — в смысле человеческой привязанности, которая, как я вам показывал, не имеет природных законов. То есть не может в качестве содержания чувства зависеть от игры природных состояний. Поскольку мы не можем поддерживать один и тот же уровень внимания: не можем одинаково остро волноваться, помнить и т. д. Это организуется иначе. Значит, есть какие-то принципы — не вещей, а принципы организации, которые лежат в основах нашего сознания. И туда направлена философия — в сами основы нашего сознания; и о них она говорит.

Видите, описывая вам бытие, я употребляю термин *сознание*. Или понимание. Я сказал, что философия есть

учение о бытии, и при этом показал, что бытие — это такая вещь, которая содержит в себе мышление. Следовательно, я могу дать третье определение: философия есть наука, или учение, о *мышлении*.

Итак, первое определение: философия есть учение о философии. Предметом философии является философия. Второе определение: предметом философии является бытие. Философия есть учение о бытии. И третье определение: предметом философии является мышление, философия есть учение о мышлении. О каком мышлении? Учитывая, что психология тоже занимается мышлением, я уже не говорю о логике. Нет, мышление — это состояние, связанное с бытием и являющееся условием каких-то других человеческих состояний. Вот в качестве такового оно и есть предмет философии. Благодаря этому и появилась в свое время в философии идея, выражающая *тождество мышления и бытия*. Это одна из начальных формул философствования. К ней можно относиться по-разному, в зависимости от нашей умственной резвости. Но что бы мы ни придумали, смысл здесь только один.

Сошлюсь, в частности, на формулу Парменида (аналогичные вещи не в этой форме, а в другой высказывались во всех исходных философиях, в том числе и в восточной). Что, разве Парменид действительно имел в виду мысль о вещи, говоря, что бытие и мысль одно и то же? Нет конечно! «Одно и то же бытие и мысль, его узнающая». Это один из возможных канонических переводов мысли Парменида, начальной философской мысли. Понимаете, о чем идет речь? О существовании, которое зависит от моей озабоченности этим существованием. То, что я узнаю, есть то же самое, что и мысль, посредством которой я это узнаю. Бытие тождественно мышлению именно в этом смысле, а не в том, что какая-то идеальная сущность, какое-то ментальное содержание мысли было бы тождественно тому, о чем эта мысль (этого философы никогда не говорили).

Хорошо, кажется, я исчерпал все определения философии, в смысле разумных, конечно. Потому что могут быть и другие, которые сейчас приходят на ум, но философия, как и вообще всякая мысль, содержит в себе, как ни стран-

но, просто предельное выражение условия человеческого общения. И если я присвоил себе право профессора, а вы имеете лишь право слушать, то тем самым я гарантирован от того, что ничего из пришедшего вам в голову вы не сможете высказать. Представляете, если мы каждый раз все, что придет в голову, сразу высказывали бы! Ведь человеческая мысль может идти миллионами разных путей, и нет такого ответа, на который не было бы тысячи вопросов. Если бы все это так клокотало — был бы ад.

Повторю еще раз: учение о бытии, учение о мышлении и учение о философии. Вернусь к последнему определению, или, точнее, к первому, поскольку оно может быть самым непонятным: предметом философии является сама философия. Слово «философия» употребляется здесь в двух разных смыслах. То есть в определительной части оно немножко другое. Философия — и в этом суть дела — существует реально как часть нашей жизни в той мере, в какой мы сознательные существа (сейчас я это поясню, введя еще одно понятие). Что значит: «в той мере, в какой мы сознательные существа»? Это значит, что язык, на котором я обращаю внимание на это, рассказывая об элементе, который в качестве реальной философии есть в самой жизни, — этот язык, на котором мы говорим об этом, и есть та философия, которую я называю философией учений. То есть философия учений имеет своим предметом философию, и она как бы встроена в наше существо. Ведь мы совершаем акты философствования в реальном смысле слова, а не только тогда, когда художник, например, пишет картину, поэт сочиняет стихи или Цезарь переходит Рубикон. Мы совершаем их, когда совершаем *поступок*, выделенный из всех остальных. Следовательно, в философии мы имеем дело с категорией личностных поступков. Философия, как это ни странно, появляется там, где появляются личностные структуры. Только при восприятии слова «личность» нужно избавиться от всех обыденных ассоциаций, которые автоматически приходят нам в голову и при этом организованы вокруг экзальтирования индивидуальных отличий.

От всех этих ассоциаций нужно избавиться, чтобы понять, о чем идет речь. И кстати, это очень просто сделать.

Достаточно вслушаться в то, что мы говорим. Слова в нашем языке (я не устаю это повторять) существуют не случайно. Ведь человеческий язык — самое кумулятивное явление, какое только существует, то есть самое «напичканное умом», упакованное внутри истории. У слов есть ум — не наш ум, отдельных людей, которые произносят слова, а ум самого языка. Для массы оттенков наших эмоций, мыслей, вещей существуют тысячи слов. И они не случайно существуют. Вот, например, мы говорим: человек совершил такой-то поступок. Мы оцениваем это по-разному, считая, скажем, что он поступил так, потому что он мусульманин. Или он поступил так, потому что — грузин. То есть согласно каким-то обычаям культуры, к которой он принадлежит, по каким-то нормам религии или нравственности, которым он следует. А иногда или, вернее, чаще всего мы говорим: человек поступил так, потому что что-то хотел или стремился к тому-то. Что мы имеем в виду? Интерес. Значит, мы приписываем человеку, во-первых, идеи, нравы и обычаи культуры, к которой он принадлежит, и, во-вторых, интересы. Мы понимаем, что поведение человека диктуется каким-то интересом, стремлением к чему-то. И я могу еще бесконечно перечислять — добавим к этому, скажем, категорию удовольствия/неудовольствия. Вот поступил, потому что хотел есть, например, искал какого-то состояния удовольствия, которое избавляет от другой ситуации, от ситуации неудовольствия. Значит, интересы, нормы культуры и т. д.

Но оказывается, есть еще одна вещь, без которой слово «личность» просто не существует. Эмпирические интересы, желания, удовольствие и вдруг — поступок, который не вытекает из всего этого, и тогда мы говорим: личностное основание. Поступил как личность. То есть не по удовольствию или ненеудовольствию, не по интересу, предмет которого находится вне человека, вообще не по какому-то внешнему основанию его поведения — норме, закону, обычаю. Ничего этого нет, а поступок есть — поступил *лично*. Он поступил, сам взяв на себя весь риск, всю ответственность, не имея на то никаких оснований, кроме самого поступка.

Личностное поведение, личностный поступок... Тем самым фактически я добавил еще одно определение к определению бытия. Все, что я говорил о бытии, об этом теперь можно сказать и по-другому, а именно: то, что имеется в виду под бытием в философии, есть *самобытие*. Ибо что такое личность? Это нечто, что не имеет никаких других оснований, кроме самого себя, то есть — само-бытие. О чем говорит философия, когда говорит о бытии? О само-бытии. Философский язык связан с языком личности и личностной структуры, которая отличается тем, что это — самобытийствующая структура в том смысле, что основание ее и есть она же сама. Если мы возьмем появление философии на фоне традиции, на фоне мифа и т. д., то совершенно ясно увидим *выделенность* в истории философских мыслей и актов в качестве способов утверждения личностного бытия или само-бытия человека (если будем, конечно, смотреть на этот феномен, имея в уме хоть какое-то интуитивное понимание слова «личность»). Сократ — явно личность и философствует; а может быть, тот факт, что он философствует, связан с тем, что он конституирует себя в качестве личности? То есть я хочу сказать, что философия есть конститутивный элемент объективного бытия в мире личностных структур. Если под личностной структурой понимать то, что вне данной культуры, вне данных обычаев, вне данной традиции, вне данных общественных установлений, нравов и привычек. Что не основано ни на нравах, ни на обычае, ни на традиции. А на чем? *На самом себе*. И если в истории зафиксированы такого рода акты, то мы всегда рядом с ними находим философский язык. Язык мудрости.

Фактически я теперь новым словом назвал то, о чем перед этим рассказывал, используя заумный термин «трансценденция». Это неуловимый акт, который ухвачен описанием чего-то, что мы можем примерно знать. Личность есть нечто трансцендентное по отношению к культуре, по отношению к обществу. И тем самым универсальное в смысле человеческой структуры, потому что различаемся мы нациями, культурами, государствами, а совпадаем (если совпадаем) в той мере, в какой в каждом из нас есть

личность. С ирокезом меня и вас может связывать только одно — если в нем и в нас заговорит личность. Тогда мы люди, универсальные существа. Все же, что в ирокезе основано на «ирокезском», — не есть личностное, а есть то, что меня от него отделяет. А то, что не основано ни на культуре, ни на традиции, ни на обычаях, а основано на самом себе, является личностным и включает тем самым меня в качестве другого лица, лика.

Теперь я сформулирую еще один основной вопрос философии, под знаком которого она занимается своим предметом, а именно — бытием, мышлением. В философии есть предмет, а вопрос, под знаком которого она занимается своим предметом, я в прошлый раз сформулировал так: почему есть нечто, а не ничто? И соответственно — удивление: чудо какое, что есть все-таки что-то!

Теперь я могу дать другую формулировку этого вопроса, поскольку я ввел понятие личности, содержащее, по определению, лик или многоликость, возьмем так. Из чего будет ясно, что хотя мы и универсальны (если я окажусь личностью, а не просто грузином), но совпадем как люди — и будем совпавшеобразными личностями. Вопрос такой: почему есть *многое*, а не *одно*? Вот, пожалуй, все, больше в философии нет вопросов, кроме этих двух (или фактически одного — в двух разных формулировках). Остальное просто развитие этого. Многообразное, с многими понятиями, проблемами и пр., но вопрос — один или, если хотите, два. Почему есть нечто, а не ничто и почему есть многое, а не одно? Сейчас я поясню эту вторую формулировку: почему есть многое, а не одно, и почему это связано с самобытием, или с бытием. Это одно и то же: употребляя слово «бытие», я имею в виду, что существует само, на своих собственных основаниях, и является причиной самого себя.

На следующем витке спирали, по которой я ввел личность, я уже говорю, почему есть многое, а не одно. Что такое одно? Одно — это бытие или закон бытия. Что-то самозаконно установившееся. А почему этого самозаконно установившегося много? В каком смысле? Давайте подумаем. Вот число пять, например, или понятие множества, понятие квантовой частицы — любые понятия. Ведь

ясно, что они существуют во множестве голов: у вас есть число пять, вы ведь умеете считать до пяти? У меня есть и т. д. Но оно — одно. В качестве сущности, или правила, или закона оно — одно. Понятие частицы есть во множестве голов, но оно — одно. А почему тогда много? Почему — не одно, а много? Ведь по смыслу бытия — самозаконного закона — число должно быть одно. Во множестве голов. Зачем тогда это множество? Подумайте, зачем нас много? Ведь чтобы было число «пять», достаточно одного человека. Чтобы было понятие частицы, достаточно одного человека и т. д. Что это — расточительность природы? Почему нас много? Вдумайтесь в это.

Кстати, это одна из роковых вещей в человеческой истории: законы человеческой исторической эволюции противоречат законам биологическим. Мы пытаемся жить по законам истории, то есть человеческой конструкции самозидания, и одновременно продолжаем быть природными существами, поскольку живем в природе по законам биологической эволюции. А биологической эволюции рода выгодно сохранять себя посредством множества взаимозаменяемых экземпляров. Когда каждый отдельный экземпляр безразличен, и мы вот... в этих тисках. Ведь, скажем, чтобы убить, нужно того, кого убиваешь, не воспринимать в качестве личности. Им можно пренебречь в расчетах. Сбрасываем со счетов — и это мудро по биологическим законам. Биологический род выживает разбросом своих индивидов. Чем больше погибает, тем надежнее дление рода. Подите приложите к этому человеческие понятия — уникальности личности, нестираемости лика... Очевидно, мы ведем себя то как существа, принадлежащие истории, то как принадлежащие к продолжающейся природе нашей истории. Собственно, в силу продолжения природной истории мы и не можем убивать, потому что, убивая, начинаем жить по законам биологии. И мы живем, что и окрашивает философию цветом определенного стоического пессимизма. И в то же время — веселого, потому что, лишь дойдя до полного отчаяния, пройдя его, можно быть бодрым и веселым. Такое трагическое веселье или, как говорят немцы, — *Heiterkeit* (условно можно перевести русским словом «веселость»).

Философия занимается именно этим трагическим ве­сельем, имея в виду, что человечество есть некая сово­купность обществ, которая пытается стать человечеством. Философ не скажет: человечество есть. Человечество есть нечто такое, что пытается стать человечеством. И пока оно не стало таковым, ни один не является человеком. Вот такое подвешенное во времени, растянутое усилие. На­глядно его трудно себе представить. Наглядно мы видим людей и их страсти. Но я снова повторяю: философский язык не есть язык наглядных представлений, не есть то, что можно представить, выполнив представимое в мате­риале наших психических возможностей воображения и названия. Философия говорит на особом языке, по оп­ределению, о чем-то ненаглядном, потому что все другое наглядно, то есть имеет референты — предметы, называе­мые словами.

Так вот: почему — многое? Возвращаю вас к этому. В чем смысл множества лиц (уже не в биологическом смысле слова), каждое из которых — личность. Или само­бытийная вещь. Почему? А вот как раз по этой причине. Бытие и личность имеют прежде всего отношение к тому, что не выводимо ни из какого правила, ни из какого за­кона. Попытаюсь это пояснить.

Я говорил, что понятия, законы существуют в одном экземпляре. Только в одном. Понятие «пять» — одно, хотя множество голов понимают его и оперируют им. Но оно от этого не размножается. Однако у этого понятия есть одна сторона, которая не содержится в самом понятии (то есть в определении), а является условием самого понятия. Это сам акт *понимания* числа «пять», который кем-то дол­жен совершаться и может совершиться только им, такой этот акт не содержится в понятии. Я имею в виду очень простую вещь. Вот я говорю, говорю, говорю о каких-то понятиях, в которых есть какая-то всеобщность. Они под­даются определению, и я пытаюсь это вам передать. Но где-то упираюсь в зазор, отделяющий все, что я скажу, от того акта, который только вы можете выполнить, каждый на свой страх и риск, — в акт понимания. За вас я понять не могу. И вы за меня понять не можете. Этот акт не содержится ни в чем, он не находится в содержании чего-

то, что я описываю термином «бытие», а сопровождает его, как тень. Чтобы он был, он должен совершиться. Лично.

В конце концов, объясняй или не объясняй, но в вас или во мне должен совершиться самопроизвольный акт понимания. До конца в цепи передачи знания кому-то я не дойду. Пройду далеко, максимально далеко, но зазор между моей передачей и вспыхнувшим актом понимания останется. Значит, это самопроизвольный акт. Он невыводим из содержания и абсолютно конкретен. И поэтому есть многое, а не одно. То есть само бытие содержит в себе эту штуковину. Самопроизвольность, не выводимую из правила и закона. Непрерывно продолжая дедукцию из какого-либо закона или правила, я никогда не приду к тому, что самобытийствует. Например, самобытийствует совесть. Попробуйте определить, что это такое. Перед этим я говорил о личности, а сейчас все то же самое могу сказать о совести. Я говорил, что мы пользуемся словом «личность», когда все другие слова уже не годятся. Потому что они содержат в себе указание на причины и основания, лежащие вне самого предмета. Например, на интересы, на желания, на нормы, на законы. А когда я говорю «личность», я имею в виду нечто принципиально иное, основанием чего является само нечто.

Так вот, в гении нашего языка есть слово *совесть*. Мы говорим — «по совести». Почему? Нипочему! По совести! То есть сам этот акт отличен от содержания поступка, он невыводим из него и должен всякий раз совершаться заново. Условно назовем содержание совести словом «бытие» или словом «одно», хотя оно не одно, а многое, потому что невыводимо, должно совершаться заново и без оснований. В числе «пять» тоже есть эта сторона — сторона понимания. Так и нравственные явления: совесть, например, — конкретный акт бытия, и этот акт невыводим из известного. Все мы знаем, что такое совесть, и ни один из вас не сможет определить, что это такое. Она — несомненна, но должна быть несомненной у каждого, то есть во многом. Нет одного содержания совести, хотя оно — одно.

Вы не согласны? Пожалуйста, какой вопрос у вас? Не стесняйтесь. Так ведь интереснее. Какое сомнение у вас возникло?

— Сомнение, вообще-то, видимо, касается степени со-
вести. Степень различия этого...

— Ну...

— Видимо, от этой степени и зависит понимание са-
мого термина, того, что он обозначает.

— Понимаете, как раз вот степень здесь не играет ни-
какой роли по следующей причине, которую, кстати, тоже
очень трудно объяснить. Но знание этого существует, на-
пример, в афоризмах, поэтому вместо своей, так сказать,
неэлегантной и некрасивой речи я воспользуюсь речью
других. В свое время Вольтер, повторяя до него сказан-
ное, как-то заметил, что добродетели не может быть по-
ловина. Или она есть, или ее нет. Есть действительно ряд
неделимых явлений, которых не бывает ни меньше ни
больше. Они или есть, или их нет. Таковы добродетель и
совесть. И бытие таково. То, что в философии называется
бытием. Если вы запомните то, что я сейчас говорю, и
потом будете читать, скажем, текст Парменида, то там на-
писано: бытие одно и неделимо. Потом это повторяют сто-
ики, но уже в другой форме, может быть сейчас более
понятной для нас. Они скажут: почему люди гонятся за
наслаждениями? Боятся смерти, думая, что удовольствие
зависит от его продолжения во времени. А в действитель-
ности все содержание удовольствия выполняется мгно-
венно. Оно есть *целиком*. И поэтому можно не бояться
смерти. Все пережито. Понимаете? Вот такие вещи, кото-
рые трудно сразу уловить, нужно просто настроиться так
мыслить.

Повторяю, то, что я сказал, и есть ответ на вопрос
философии, который организует то, о чем говоришь, под
определенным знаком. Поэтому это называется вопросом.
Если бы я не задал себе вопрос — почему есть многое, а
не одно, — то не мог бы рассуждать и о совести. Или о
добродетели — не понял бы, что, собственно, она такое.
Добродетель половинной не бывает, хотя мы знаем, что
человек не добр и не зол, он смесь и того и другого. Но
добро есть добро, а зло есть зло.

Тем самым я снова, под знаком основного вопроса, поясняю, что такое бытие. Я добавил еще одно определение. Это нечто неделимое. Значит, *одно* и *многое* — в силу самобытия каждого акта бытия. Бытие ведь не выводимо ни из чего другого. Оно каждый раз должно быть. А поскольку каждый раз, то не одно, а — многое. И есть смысл во многом. Это не просто количество биологических экземпляров, которое с человеческой точки зрения бессмысленно, а с биологической — имеет смысл. Многое, потому что таково бытие. Потому что ничто ни у кого не выводимо из содержания. Понять могу только я, лично. И то же самое с совестью. Она неделима и должна возникать в личностях, которые согласованы между собой через совесть, а не через что-то другое; отнюдь не через культуру или социальный строй. Мы ведь знаем это и на уровне языка. Есть в нравственности один простой закон, который имеет отношение к тому, о чем я говорю, — вдумайтесь опять в то, как мы живем и как мы говорим.

Вот мы совершили какой-то проступок, и нас наказали согласно существующим законам. С любым социальным или внешним наказанием можно ужиться, но есть одна инстанция, с наказанием которой ужиться нельзя. Это — ты сам. Это — невыносимо. Все остальное можно вынести. Так вот, эта инстанция невыносимости, или совесть, и воспроизводится в людях и при этом не имеет никаких внешних оснований. Ибо что такое совесть? По совести? Все, что вы не понимаете и чему не найдете оснований, вы назовете: «по совести». Вот это в философии и стало называться тайной (в XX веке, например, в экзистенциализме) и отличаться от проблемы. Пускай вас не смущает такое различие, потому что культура (где в моде всякие таинственные вещи, где запугивают людей всякими роковыми и непостижимыми вещами) — это не язык философии. Язык философии к мистицизму никакого отношения не имеет.

Что такое проблема? Это то, что можно разрешить. А тайна? Это нечто, в чем несомненно можно участвовать и не знать об этом. Например, совесть. Мы соучаствуем в ней, а не знаем. Вот тут тайна. Это называют тайной бытия. Не в том смысле, что есть тайна бытия, когда что-то

якобы вообще ускользает, как тайна в предмете от моего рассуждения и от научного постижения. Не это имеется в виду. Имеется в виду, что нет человека без тайны. Если бы в нашей жизни все зависело от понимания (в смысле рационального понимания), то уверяю вас... гроб и свечи. Такая жизнь, во-первых, была бы недостойна того, чтобы ее жить, и, во-вторых, что важнее, она кончилась бы сразу, распалась во всеобщем аду. Слава Богу, есть вещи, которых мы не понимаем, но не потому, что они не имеют к нам отношения и недоступны, а в том смысле, что мы участвуем в них с несомненностью, но сказать не можем. Но они должны жить. Здоровое общество — это такое общество, которое поддерживает в человеке то, что от человека не зависит, — тайны такого рода, как совесть. Она не зависит от человека. Это наше состояние, которое в нас от нас не зависит.

Это еще один предмет философии. Вот видите, я объединяю и включаю в философию разные «дисциплины». Я уже говорил об онтологии, то есть о бытии. Говорил о мышлении, то есть о теории познания. Правда, эстетику я опустил, но мы к этому еще вернемся. И теперь говорю об этике. И все это называю философией. Хотя в действительности никакой теории познания не существует, этики не существует, эстетики не существует. В философии есть одна дисциплина — учение о бытии. Но поскольку бытие содержит в себе эти вещи, то она и об этом.

И наконец, к этим предметам я добавлю еще один — свободу. Вот о чем говорит язык философии. Язык философии — это язык, на котором мы говорим о свободе. О своей свободе. Или о свободных явлениях. Сказать «самобытие» — то же самое, что сказать «свобода». Ниоткуда. Самопроизвольно. Нечто, что само себе дает закон. В философии свободой называется внутренняя необходимость. Необходимость самого себя. Наша свобода от нас не зависит, мы лишь можем растить ее, участвовать в ней — или не участвовать и не растить. Не растим — не будет. А если будет, то неделимо, целиком. Бытие ведь одно и неделимо. И оно же — многое. Почему есть не одно, а — многое? Задавшись этим вопросом, я начинаю раскручивать ряд характеристик бытия. Поэтому этот вопрос и на-

зывается основным вопросом философии. Поставив его, идешь в материале философии, начинаешь применять новые слова, видишь новые проблемы. Если бы я не задавался этим вопросом, то не увидел бы в бытии того, что оно самопроизвольно, невыводимо из содержания закона и правила, и не пришел бы к пониманию того, что такое свобода. Что это внутренняя необходимость. Но не в том смысле, что она в нас сидит. Да «сидит», но в той мере, в какой я свободен, в смысле внутренней необходимости совести. Я вне самого себя, то есть личность. Значит, личность не есть «быть в самом себе». Личностью на языке философии называется совершенно особая структура, которая не совпадает с видимой структурой индивидуальности. Проблема личности в философии никакого отношения к проблемам индивидуализма не имеет.

Повторяю, личность в нас — это такое измерение, в которое мы входим, выходя из самих себя (и поэтому с прокезом можем обняться). То есть универсальное измерение. Этими чертами универсализма, разговора языком свободы, языком личности, бытия и характеризуется философия в своем возникновении и длении. Потому что то, что перестанет говорить на этом языке, не будет философией, а будет чем-то другим. А поскольку мы занимаемся философией, то будем заниматься этими вещами. И дальше я постараюсь показать вам, какие еще проблемы и какие философские понятия отсюда выростали, но лишь в том контексте, в котором виден их смысл. Или, вернее, из которого в этих понятиях виден смысл, а не то, что у нас может случаться при чтении «трактатов» или учебников по теории познания, по диалектическому материализму, по этике и т. д. Во-первых, я все это изложить вам не могу, потому что у меня просто не хватит времени, и потом это непонятно. Я абсолютно не понимаю, что там написано. Ну не могу этого понять, виноват. Но думаю, что и вы тоже не понимаете. Так что, только объединившись в общем непонимании каких-то вещей, мы можем начать философствовать. И это тоже не случайно. Сейчас вам кажется, что я как бы отошел неволью в сторону, а в действительности я просто схитрил. Я вел вас к одной из первых философских фраз, существенных, конститутивных

для философии. Она сказана Сократом, напоминаю ее: «Я знаю, что я ничего не знаю».

Это — философская фраза. Объясняя ее, я одновременно объясняю вам и философский язык. Вернее, объяснить его нельзя, просто на нем нужно говорить, это и будет объяснением. Но какое-то предупреждение относительно стилистики философского языка все же необходимо. Каждый раз, когда вы читаете философский текст, настраивайте себя на следующее: слова, составляющие его, означают не совсем то, что они означают. Скажем, вы прочитали: «Я знаю, что я ничего не знаю». Что это значит? Что я мало знаю? Невежественный? Но ведь так и есть. Вообще положение человека таково... Нет, не это здесь сказано! А я *знаю*, что я ничего не знаю. А это нужно действительно знать. *Знать*, что ты не знаешь. Это именно знание, и оно предполагает определенную технику и дисциплину. Это не просто — я ничего не знаю. *Знать*, что ты не знаешь, — это и есть философия. Потому что философия прежде всего говорит о вещах, которые есть и в которых мы несомненно участвуем, но которых мы не знали и не знаем. Например, та же совесть. Я говорил о ней на языке философии и сказал: не знаю, что это такое. Я ведь так и сказал! Правда, я еще и вас к этому приобщил. В смысле — за вас решил, что вы тоже — не знаете. Может быть, я поступил неправильно. Может быть, вы знаете, что такое совесть? Но как философ, как профессионал я могу сказать: нет, я не знаю, что такое совесть. Но я говорю об этом и утверждаю, что это и есть предмет философского говорения. Вся философия состоит из таких вещей. Каких? Знаю, что я ничего не знаю? Но я знаю! То есть я показываю, что вот этого мы не знаем. Вся дорога, по которой я прохожу, чтобы показать, что мы не знаем, что такое совесть, и есть философия.

Значит, философия есть учение о таких вещах, которые нас ведут по жизни над бездной незнания. И таких вещей, которые нас выручают, в человеческой жизни довольно много. Например, в философии есть нечто, что называется *формой*; одно из первых философских понятий — понятие формы, или идеи, мы встречаем у Платона. Что такое форма? Что значит следовать форме? Это значит

избегать последствий своего незнания. Когда мы придерживаемся строго пустой формы, сам этот факт спасает нас, избавляет от последствий нашего незнания (если мы хотим основывать наше поведение на знаниях). Сошлюсь на пример так называемой эвтаназии, на запрет убивать живое существо; при том, что само это существо может просить убить его, чтобы избавиться от страдания. Но во-первых, мы же не знаем, какие последствия в сцеплениях космоса будут вызваны этим актом. И во-вторых, убив на основе медицинского знания, мы создаем прецедент убийства *на основе знания*. И вот представьте себе, к чему это приведет, если мы будем убивать на основе знания — хорошего или плохого. Это — прецедент.

Следовательно, когда я ориентируюсь на формальный запрет, я ориентируюсь на что? На мое формальное поведение в море незнания. Я не знаю последствий. Поэтому давайте будем придерживаться формы, и тогда, может быть, будет хоть какое-то благо или не будет большого зла. Это правило гигиены. Философия есть гигиеническое, профессиональное занятие незнанием.

ПОЛНОТА БЫТИЯ И СОБРАННЫЙ СУБЪЕКТ

Продолжим наши занятия. Куда и как мне идти, не совсем ясно, потому что я должен соединить историю философии с философией как таковой. Но попробуем. Может быть, что-нибудь и получится.

В прошлый раз я объяснял вам некоторые феномены, с которыми связана философия. Чтобы понимать философию, нужно понимать эти связи, понимать эти феномены, которые реальны и лежат в самих основах человеческого сознания и существования в качестве человека. Сейчас я постараюсь завершить свой рассказ об этих явлениях и тем самым поясню суть или призвание философии, а потом уже буду наращивать сам аппарат философских понятий, технический аппарат философии.

Я надеюсь, вы теперь понимаете, что есть явления, которые не зависят от того, удачный у нас аппарат или неудачный. Ибо это аппарат когда-то уже изобретенных понятий, при помощи которого мы можем об этих явлениях, о мире что-то разумно говорить. Говорим мы так, как сложился аппарат. А он мог сложиться иначе. Это естественно. Но мы привыкли работать, используя аппарат, который был однажды изобретен и потом получил какую-то инерцию движения, из которой выскочить мы не можем: это аппарат греческой философии. Хотя те же самые вещи, о которых я говорил, разумеется, высказывались, обсуждались и развивались и в восточной философии. Но аппарат там совсем другой. Поэтому и существует разде-

ление на западную и восточную философию (я имею в виду индийско-китайскую). И они были настолько разобщены, что в XX веке возникла, в общем, бредовая, на мой взгляд, идея о том, что, мол, нужно привить восточный опыт к западному или, наоборот, западный транспонировать на Восток. Она «бредовая» в кавычках, конечно. Ибо есть реальная потребность в такой идее, но выражение ее ошибочно в том смысле, что не существует никакой западной и восточной философии. Философия существует только одна. Вот она — то, о чем мы будем рассуждать. Но с одной оговоркой, что рассуждать о философских проблемах можно и в других понятиях, например в терминах восточной философии. Но поскольку у нас язык индоевропейский, с греческими и латинскими терминами, мы выбираем аппарат греческой философии. И поэтому будем совершать историко-философские экскурсы в область греческой философии.

Я говорил уже о свободе как об одном из явлений, из которых философия вырастает. Слово «свобода» прошу понимать в философском или метафизическом смысле — пока без каких-либо конкретных ассоциаций, политических или каких-либо других. Сейчас вы поймете, о чем идет речь. Однако прежде я хочу коснуться двух тем.

Одна тема — назовем ее условно «полнота бытия», и вторая (тоже условно) — «чудо мышления». Вторая тема связана с тем, что я говорил об удивлении в философии. Я пояснял, в каком смысле философ удивляется. Теперь мы сможем понять это более конкретно. Но сначала о бытии. О полноте бытия, чтобы одновременно показать вам, в каком смысле философия есть способ обсуждения условий свободы. Человек состоит из стремлений, желаний, состояний, требований, ожиданий, потребностей. Вот мы хотим, например, добра и избегаем зла и часто считаем, что философия начинается тогда, когда человеку вдруг приходит в голову мысль или понимание, что добро есть хотение добра. Ведь мы считаемся добрыми, потому что хотим добра. А философ скажет: нет, добро не есть хотение добра. Недостаточно просто хотеть, чтобы быть добрым. Почему? Что сказал этим философ? Он сказал, а точнее — осознал, что эмпирические, психологические

состояния человека (желание добра есть психологическое состояние) несамодостаточноны в качестве добрых состояний. Делать добро или быть добрым совсем не то же самое, что чувствовать себя добрым; это — *искусство*. Приведу пример: в литературной критике часто всплывает фраза, что «хорошая литература не пишется добрыми побуждениями». Можно хотеть сделать романом добро, но добро романа есть просто хороший роман. Произведение искусства! И в этом своем качестве оно не зависит от намерений, из которых исходил автор. Точно так же, кстати, как и честность есть искусство.

Откуда такое сознание у философа? Очевидно, оно появляется из понимания того, что человеческие поступки, деяния, диктуемые определенными намерениями, вливаются в общие сцепления и в общий контекст бытия и свой смысл обретают или получают *там*, а не в голове совершающего поступок. В каждый данный момент, когда мы делаем что-то, мы совершаем зависимые поступки, которые лишь кажутся нам свободными, продиктованными нашими желаниями, а в действительности они вызываются натуральным ходом событий. Вот, скажем, я сейчас сижу, разговариваю с вами, а что-то, имеющее отношение ко мне и к вам, существенное для нас, происходит где-то в другом месте. Что-то известное, но не нам, и что мы завтра встретим в виде судьбы. Хотя известно уже сегодня. Уже сегодня сцепилось что-то, что произойдет завтра, в этот момент, *здесь и сейчас*. Отсюда и возник старый идеал *философии* как философии спасения или жизненной мудрости (первичный смысл философии). Именно поэтому я говорил вам сначала о честности, различая честность и добро в смысле наших состояний или намерений. Увы... это разные вещи.

Значит, в связи с этим философ вводит следующее различие (на чем и основана философия спасения): через философию выражается идеал собранного в одну точку целого сознательной жизни, всего того, что имеет к нам отношение. Сейчас я специально буду использовать метафорические выражения, которые способны навести вас на то, чтобы вы уловили стиль и способ философского рассуждения, так как слова и учения меняются, а стиль и способ остаются.

Скажем, знакомая вам, очевидно, фраза: «пребыть раз и навсегда, целиком, полностью свершиться». Узнаете идеал? О нем говорится еще в античной трагедии. Что такое «пребыть раз и навсегда, или полностью, первый и единственный раз свершиться»? Вспомните, что ищет, например, Эдип. (Это и есть философское содержание трагедии, которое можно рассказать и на языке трагедии, и на языке более изошренного аппарата философии.) Эдип ведь не просто хочет узнать, что он представляет собой в смысле эмпирического индивида. То есть как бы посмотреть на себя в зеркало. Не в этом смысле познать самого себя. Познать самого себя означает — задать себя целиком во всем том, что ты *есть*, но чего ты не видишь.

Эдип спит с женщиной. Эта женщина — его мать, и об этом известно, но не Эдипу. Кому известно? Не важно кому. В *бытии* есть это знание о самом Эдипе. А Эдип — не знает. Не знает какой-то стороны самого себя. Держите в голове полную бытия. *Полнота бытия* — вот что имеет отношение ко мне, рассыпанное, как в осколках зеркал. Мы отражены в тысячах зеркал, которые не собираем, хотя эти отражения и есть мы. Все движение Эдипа есть собиране «снимков» с осколков зеркал. Он собирает себя, чтобы пребыть в каком-то поступке. Пребыть целиком, иначе — совершается кровосмешение. Совершенно независимо от намерений и желаний. Или — когда не знаешь, убиваешь отца. Встретился путник на дороге... ссора — и убил. Известно, что это отец, Эдипу — неизвестно. Кому известно — не важно, но это знание и есть бытие. Его нельзя отменить. Так как же собрать то, что есть я и одновременно *все*, что ускользает от меня, распадается в тысяче осколков зеркал? Пребыть целиком. На Востоке это выражали иначе (у пифагорейцев, кстати, тоже были аналогичные слова). Там говорили так: «Оторваться от колеса рождений». Колесо рождений и есть то, о чем я говорю: сцепились события (мои или мною вызванные), являющиеся содержанием моего бытия, но мной не собранные. И они воспроизводят что-то. Я снова рождаюсь, снова совершаю какие-то деяния, ошибки, а карма этих ошибок, то есть судьба, заставляет меня снова родиться, скажем, в виде поросенка. Такое допущение было в восточной философии.

И вот возникает идея таких актов, таких состояний человека, которые являются собиранием себя в точке, целиком, когда ты уже не зависишь от того, как что-то сцепится, — ты собрался. Это собранное и называется «полнотой бытия». Это собранное и есть философский идеал мудрости, первичная философия. И одновременно — *свобода*. Потому что те рождения, которые вызваны неизвестными мне последствиями и содержанием моих собственных поступков, суть (как выражались древние) «зависимые рождения». Это не я рождаюсь как свободный человек, а меня рождает что-то в каком угодно виде и смысле, подвластном натуральному ходу вещей. Рождает страданием, связанным с тем, что я в разных местах и не собран. Поэтому со мной можно сделать что угодно. Теперь вы понимаете, почему я сказал, что философия есть обсуждение условий свободы — в философском или метафизическом смысле слова. Свобода — это свободные, а не произвольные деяния: не делаю, что хочу, а делаю, собравшись, такое, что не зависит от того, в реку каких последствий и в какие сцепления упадет мой поступок.

В одном из своих диалогов Платон приводит миф о человеке по имени Эр — единственном смертном, которому посчастливилось (или не посчастливилось) побывать одновременно в царстве мертвых и остаться живым. Он был в обморочном состоянии на поле боя и отправлен в царство мертвых, но вернулся оттуда и помнил то, что там видел. Хотя смертным не дано видеть и вернуться к жизни, а он подглядел и увидел странные вещи. Платон рассказывает, что в царстве мертвых людям была дана возможность заново совершать поступки, то есть исправить свою прошлую жизнь. Им была предоставлена уникальная возможность выбора, но, как заметил Эр, выбирали они плохо. Например, тиран — что он делал? Все тираны обычно погибают оттого, что они всегда, в силу природы самого тиранства, создают вокруг себя пустоту. Нет друзей. Но каждый раз ведь это эмпирический факт. И тирану дан шанс изменить свою жизнь. А он хочет остаться таким же, а жить по-другому. И Платон устами Эра замечает: «Он нрава своего не видит». То есть, продолжая быть тираном, пытается иметь другую жизнь. Не выйдет, по-

сколько он не заглядывает в себя, не собирает себя и заново в несобранном виде совершает, в общем-то, прежние поступки. Он стремится быть умнее, рассудительнее, пытается избегать каких-то ошибок, но дело не в частных ошибках, а в сути. Между прочим, аналогичная фраза есть и в «Царе Эдипе», когда один из собеседников Эдипа говорит ему: «Ты сердисься, а нрава своего не замечаешь». Возьмите здесь слово «нрав» в широком смысле. Ты пытаешься изменить какие-то конкретные поступки, не изменив своей природы. Но ведь чтобы изменить природу, надо в нее заглянуть. А ты еще не заглянул в нее. И следовательно, снова во власти чего? Во власти судьбы. Или во власти того, что я называю натуральным сцеплением событий. Тиран снова погибнет. Не поможет ему новый, более умный расчет. Вот такая совокупность вещей, проблем, состояний задана внутренним понятием философии, а именно — символом «полноты бытия». Или — «пробытия», собравшись целиком.

Рассмотрим теперь другую сторону этого собирания. Здесь очень много тропинок, по которым можно пойти, и все тропинки интересные. Но я не могу по ним шагать из-за недостатка времени. Вторая тема, связанная с первой, но немножко иначе выраженная, — «чудо мышления». Я уже объяснял, в каком смысле философ удивляется. Он удивляется не тому, что в мире кавардак, а тому, что есть хоть какой-то порядок. Это удивительно. Удивляться тому, что есть хаос, войны и т. д., — не философское занятие. Философское занятие начинается тогда, когда перейден край отчаяния и начинается трагическое осмысление, возникает ровное и спокойное расположение духа.

Так вот, это же самое явление, но уже требующее специальных понятий — онтологических и гносеологических, — имеет отношение и к актам мышления, которые мы совершаем в бытии. Я говорил вам, что бытие имеет какую-то связь с пониманием и в каком смысле философия вводит постулат тождества бытия и мышления. Прделаем мысленный эксперимент. Одновременно с моим говорением задавайте себе вопрос: так это или не так, можно ли это или нельзя? Скажем, можете ли вы по желанию иметь мысль? Не ту, которая известна, а новую? Можно

ли захотеть сделать открытие — и сделать его? Или: захотеть взволноваться или обрадоваться и испытать это в силу хотения? Я считаю, что нельзя.

— А актеры?

— Но это же искусство! Значит, *что-то* нужно сделать. Необходимо усилие мысли. Просто выбрать мысль нельзя. Наши мысли — во времени. Какая гарантия, что вот я иду, мыслю и следующим шагом встречу ту мысль, к которой шел? Ведь последующий момент времени по своему содержанию не вытекает из предшествующего. В свое время греки предупреждали об этом. То, что я сейчас говорю, есть рассказ о внутреннем смысле философских построений; такого рассказа вы не встретите у греков. Но в их текстах встречается следующее рассуждение; начиная с Сократа, оно периодически повторяется: «Как вообще можно что-нибудь знать?» Ведь чтобы знать что-то или познать, нужно, придя к этому, узнать это в качестве того, что ты искал. А если ты уже знаешь то, что искал, зачем же пускаться в искания? Значит, чтобы познавать, нужно как бы заранее знать то, что ты хочешь или должен познать. Если ты не знаешь этого, то и не узнаешь. Если даже под носом у тебя окажется то, что ты ищешь. А раз узнаешь, значит, знаешь заранее. Тогда как вообще возможно это движение мысли? Откуда оно? Каким образом?

В связи с этим вопросом и появляется понятие «врожденных идей». Или «врожденности знания»: когда мы познаем что-то, мы в действительности познаем не абсолютно новое, а *вспоминаем* то, что знали когда-то, в прошлое рождение, когда наша душа витала где-то в небесных пространствах и беседовала с Богом. Потом она родилась в теле, а рождение в теле — обморок души. И следовательно, познание — лишь воспоминание из глубин обморочной души. Она приходит в себя, и... всплывают знания. Сократ беседует с мальчиком-рабом, необразованным и непросвещенным, и путем диалога показывает, что мальчик знал математическую теорему, не зная об этом. Но действительно ли нашей душе врождены знания? Нет, это философское обсуждение ситуации, в которой мы находимся в нашей попытке понять, что с нами происходит,

когда в голову приходит мысль, что мы что-то узнаем (и можем эту ситуацию обсуждать).

Итак, все это можно выразить метафорой, например, или мифом, сочиненным философом, или параболой, сказкой. Когда мы слушаем философские сказки, то человек ведь не говорит, что нужно разрезать, скажем, живот и посмотреть, что там внутри: глядишь — математическая теорема лежит, врожденная, или понятие числа врожденно, как потом скажет Декарт, понятие пространства и т. д. Нет, это просто способ прояснения некоторой проблемы или парадоксальности человеческого бытия. В данном случае — человеческого бытия в мысли. Как мы вообще что-нибудь знаем? И тем не менее фактом является то, что новые мысли приходят. Да, пока я иду к мысли, я нахожусь во времени, и она по содержанию не вытекает из всего предшествующего. Я не встречу ее так вот, как, выйдя в коридор, встречу там человека. Время несет с собой разрушение, забвение. Это, выражаясь современным языком, энтропия. То есть все, что во времени, стремится к разрушению, распаду, хаосу. Но поскольку все во времени, значит, я завишу от того, буду ли я помнить и сохранятся ли в собранном виде, а не распадутся во времени те осколки бытия, которые я собрал. От чего это зависит? Неужели моя память должна зависеть от физиологии, от моих только биологических способностей впечатления и удержания впечатлений? Вот в этом месте и появляется техника порождения нового. Техника мышления, или техника (близкая вам) искусства. Ведь первичное проявление искусства, среди всего прочего, как раз и является машиной памяти, которая не зависит от случайностей, связанных с физической или биологической организацией человека. Она — хранитель и возбудитель памяти как способности.

Приведу простой пример — он неопровержим. Как известно, одно из первых философских научных открытий было сделано греками на материале музыки. Не в том смысле, как сегодня ученый делает музыку предметом своих исследований, а в том смысле, что для них музыка выступала как некая упорядоченная машина, которая своим действием, своей упорядоченностью способна вызывать в

человеке не разрушающуюся во времени упорядоченность состояний, когда не забудется *что-то* в зависимости от какой-либо случайности. Отсюда у греков и первичный образ науки, связанный с астрономией. Для нас астрономия наука. А для них небо было особым, гармонично устроенным предметом, наблюдая который можно ввести порядок в неупорядоченные и разрушающиеся движения человеческой души. Состояние человеческой души во времени распадается. Однако, как я говорил вам, и рассыпанное на тысячи осколков, оно может быть приведено в порядок связью человека с какой-то гармонией. Не с гармонией, которую он открывает, а с гармонией, которая уже есть наглядно и физически, доступна обозрению. Ибо наблюдая равномерный круговорот светил, я, конечно, могу упорядочить свое распадающееся круговращение души. А круговращение действительно беспорядочно, если это «колесо рождений». В колесе рождений по своим сцеплениям происходит смерть, рождение в другом теле, страдание, вновь незнание смысла, снова кровосмешительство, убийство отца и т. д.

Обратите внимание, что делает Гамлет. Я вновь хочу подтвердить свою мысль о том, что честность есть искусство, добро есть искусство, истина есть искусство. И эмоции, нашедшие выражение, тоже есть искусство. Возражая мне, вы привели пример актера. Ведь мы не случайно говорим об актерах возвышенные слова: мастерство, искусство и т. д. Так вот, что делает Гамлет в известной трагедии? Он якобы колеблется; вместо того чтобы действовать — рассуждает. Бледная нерешительность. Это все психология. Все это бред и никакого отношения к делу не имеет. В действительности это вполне грамотная метафизическая трагедия. Гамлет в психологическом смысле решителен и боевит, гора трупов на сцене в конце пьесы это ясно показывает. Других подтверждений этому искать не надо. Он желает поступить как человек. Он себя *собирает*. Во имя чего? Чтобы преодолеть сцепление причин и следствий. А каково сцепление причин и следствий? У тебя убили отца, убей кого-нибудь из семьи убийцы. Потом будет убивать кто-то из этой семьи и т. д. Вот эта цепь, которая и есть человеческая история, сцепление натураль-

ных вещей. Кровь за кровь — и сцепилось... и пошло, и пошло. Не хочешь так поступать? А Гамлет хочет поступать свободно и если убивать, то по смыслу, чтобы убийство вытекало из собранного Гамлета. Собравшего свое бытие. И он как бы «подвешивает» себя — на чем? Он приостановил натуральную цепь: нет, так не пойдет. Ибо неизвестно, во что это выльется и что породит. И что он делает, чтобы помочь себе собраться? Среди прочего — и я к этому вел — спектакль ставит — внутри спектакля. То есть искусством занимается. Театр для театра. Театр ему нужен, чтобы выявить смысл, который так вот просто, тыкая пальцем, выявить нельзя. Нужно построить машину переживания, и тогда она катарсисно (как разъяснит трагедия) выявит заверченный смысл.

Поэтому и античная трагедия всегда есть способ завершения смыслов, которые эмпирически завершить нельзя. Нельзя все знать, нельзя везде быть. Но эту завершенную (но реально не завершаемую) последовательность натурального хода времени можно дать *символом*. Мифологическим или трагедийным представлением или вообще любым образом (то, что в расхожей терминологии эстетики называют образом), хотя это не образы, конечно, а понимающие существа, благодаря которым мы *что-то* понимаем, чего не могли бы понять, живя эмпирически. Потому что, живя эмпирически, мы конечны: мы не можем пройти в бытии бесконечное число шагов, чтобы все охватить. А через переживание трагедии, которая поставлена и в которой завершены смыслы, но завершены символически, через них можно. Мы можем охватить все, оставаясь конечными.

И философия всегда занималась такой машинерией. Пыталась создать конструкцию, которая сама что-то делает, потому что человек сам не все может. Он, например, забывчив, в силу своей биологии. А трагедия ведь от биологии не зависит. Или ритуальная музыка с танцами, которая была первым образцом выявления гармонии для греков, не как предмета изучения, а как такой предмет, который действует во мне, во мне рождает гармонии. Вы, очевидно, знаете, что первые математические теоремы были сформулированы на основе изучения звучащей струны.

Первые гармонические тела есть тела ритуальных пений и танцев. Как бы совмещенное, синкретическое искусство (я не знаю, как назвать это на современном языке). Это все вещи, упорядочивающие человеческие состояния и смыслы, которые без этих вещей не могут быть упорядочены. И они же — то первое *нечто*, чем занималась философия. Это и есть полнота бытия.

Значит, полнота бытия не может быть достигнута эмпирически. Ведь действительно, физически или эмпирически нельзя собрать все осколки зеркала, в которых мы существуем и отражаемся. Но можно организовать свое бытие определенным образом через предоставляемые нам средства, а такими средствами являются произведения искусства, произведения мысли, культурные произведения. Благодаря им и их символам и через их небуквальный смысл мы можем жить человечески.

И отсюда определение философии как мудрости. Мудрости жизни. Философия вообще не теория (хотя и теория, конечно, — потом мы увидим теоретическую сторону философии) и не наука о каком-то предмете. Это — мудрость жизни. Но для этого необходимо все прояснять, потому что все слова мы понимаем буквально, в обыденном смысле. Ну что такое мудрость? Мудрость — быть умным? Но, как я говорил, ум не есть лишь намерение человека, а есть искусство. Так и мудрость. Мудрость не есть свойство человека в обыденном смысле этого слова. Мудрость есть искусство. А всякое искусство предполагает технику.

Однако для понимания нами мышления нужна более сложная техника, чем для понимания некоторых жизненных обстоятельств, к которым мы, как правило, обращаемся, используя те же произведения искусства, выступающие как органы производства нашей жизни. И кстати, учтите, что искусство ведь только в европейской культуре, во-первых, выделено в особую сферу разделения труда и, во-вторых, в музеи — в определенные рамки. Этого феномена раньше не было (и не случайно). Дело не в том, что искусство как предмет эстетики было синкретичным, а в том, что оно было тем, о чем я только что рассказывал. Только потом взаимоотношения людей с предметами ис-

кусства усложнились и люди превратили их в предметы эстетического наслаждения. Таковыми они в действительности не являются. Современная рациональная эстетика, возникнув в XVIII веке, развивалась отчасти уродливым образом. Но тем не менее суть дела все равно оставалась, и через заблуждения или глупости и непонимание она говорит на своем языке, внося поправки в наши ограниченные способности. Известно, например, что человек может относиться к Богу как к идолу, как к какому-то предмету. И тем самым относиться — неистинно, идолопоклоннически. Но тем не менее, относясь неистинно, *быть* истинно верующим. Он дурак, а вот истина тем не менее живет. Это понятно или непонятно? И вот поэтому, хотя люди не всегда адекватно или правильно судят об искусстве, оно остается тем, что оно есть; даже если человек может относиться к искусству как к предмету эстетического наслаждения, оно тем временем через него живет, и он впервые через него видит вещи в мире. Не только наслаждается — а видит в мире вещи и может удерживать полноту бытия.

А теперь я хотел бы коротко резюмировать все, что я сказал, воспользовавшись хорошо известной вам фразой, но сказанное перед этим позволяет мне пояснить смысл этой фразы, чтобы потом, употребляя ее, вы относились к ней осмысленно.

Обычно говорят, что философия отличается от науки тем, что она занята вечными неразрешимыми проблемами, которые все время повторяются. Что в науке, например, есть прогресс. Ньютон знал больше, чем Галилей, или Галилей знал больше, чем Фалес или Анаксимандр. Что происходит какая-то кумуляция знаний в решении проблем. Решена одна проблема — идут к другой; решена вторая — идут к третьей и ко второй не возвращаются и т. д. В отличие от философии, где, во-первых, нет якобы такой объективной суммы знаний и, во-вторых, известно, что все философские системы одна другой противоречат и во всех системах всегда фигурируют одни и те же вопросы. И отсюда делается вывод, что вообще неясно, что такое философия. Вот здесь я хочу сделать оговорку. Да, философия занимается вечными проблемами, но проблемами не

в смысле этого слова — «проблема». Когда мы говорим «проблема», мы имеем в виду, что она разрешима какими-то конечными средствами, конечным числом шагов. И если сегодня неразрешима, то завтра будет разрешима. Таких проблем в философии нет. Если бы они были, то они были бы решены. В философии говорят о «вечных проблемах» в смысле *деятельности, полноты бытия, созидания*. То есть о жизни через какие-то произведения, о попытке жить *иным* образом. А это ведь не раз навсегда. Это каждый раз нужно делать заново. Так ведь? Вот смысл того, о чем я говорил. Ибо речь идет, повторяю, о бытии. Оно одно, если мы это делаем, и оно другое, если не делаем. В содержании того, что случится после того, как я попытаюсь собрать себя, и что выражало бы меня в целом, светилось бы через него, — нет ничего такого, что можно было бы вывести из какой-нибудь готовой системы правил, сделать каким-нибудь конечным звеном дедукции.

И такая же ситуация существует в нравственности. Нравственность ведь тоже вечная проблема. В каком смысле? Разумеется, не в том, что мы ее не нашли, а в том смысле, что найденное каждый раз оживает, потому что оно конкретно. Разве есть что-нибудь, что нравственно навсегда, в смысле нормы? Только образец жизни умершего человека или героя. Это вечно. Но вечно как бесконечная длительность сознательной жизни вне нас. А вот так, чтобы мы раз навсегда знали, как правильно поступать, чтобы каждый раз наш поступок был выводим из каких-то правил и был, так сказать, конечным звеном дедукции из этих правил, не выйдет. Нет правил на все случаи жизни. Каждый раз мы полагаемся на что? На интуицию. А я скажу — на развитость, на бытие. Если я есть полностью, то пойму, как мне поступить. Почувствую, что правильно, а что неправильно. Что нравственно, а что безнравственно. Это — вечно. В том смысле, что это все время решается и делается заново.

Так и в философии. Только в философии это распространяется, помимо того, что я говорил о мудрости, на все решающие философские понятия, которые приходится обсуждать каждый раз заново. Скажем, существует проблема субъективного и объективного. И по ее поводу есть разные ответы, и все они противоречат друг другу. Это бесплодный

спор, но не в этом дело. Ибо то, что субъективно, или то, что объективно, не дано заранее, раз и навсегда, а нужно устанавливать заново, пользуясь философскими понятиями: что субъективно, а что объективно. Что реально, а что ирреально. Это вечные понятия, но не потому, что мы раз и навсегда можем решить, что объективен внешний мир, физический, и субъективна моя психология. Вовсе нет. А если в объективном мире, вне меня, есть, например, духи? А они же были в мифологиях. Что это? Например, если бы этот магнитофон был наделен собственной волей, разве бы я мог обращаться с ним как с чем-то объективным? Он в моих руках превратился бы в ежа, например.

Следовательно, чтобы высказать объективное суждение о чем-то, нужно ввести какие-то посылки, допущения. В том смысле, что в материи (а это предпосылка) не сидит собственная воля. В мире нет духов. И это установлено путем весьма сложных философских рассуждений и усилий. Скажем, еще в XVIII веке Канту приходилось бороться с гилозоизмом, и он утверждал, что гилозоизм есть смерть всякой философии природы. То есть если в природе есть духи, то мы вообще о природе не можем высказывать объективного суждения. И наоборот, мы можем высказывать объективные суждения только в той мере, в какой в природе не допускается существования своевольных, самовольных существ.

Итак, ирреальное и реальное — ничто не распределено заранее. В том числе даже тогда, когда философы обсуждают проблемы физики. Какой вам привести пример смещения объективного и субъективного? Ну, скажем, для Аристотеля движение тел к естественным местам — тело только насильственно может быть выведено, согласно физике Аристотеля, из состояния покоя, и поэтому оно стремится вернуться в свое естественное место — было объективным описанием. Сводкой объективных показаний. А для последующей физики это стало субъективным. Субъективными стали и ощущения тяжести, а в другой физике они считались объективными и т. д. Я могу привести десятки примеров, и все они будут свидетельствовать о том, что философию в этой связи интересуют такие вещи, которые приходится обсуждать всякий раз в новой ситуации. Поэтому и

кажется, что она занимается обсуждением одного и того же и что ее проблемы неразрешимы. Но это не так. Философия вообще не занимается проблемами. Она занимается обсуждением бытия. А бытие — оно есть или его нет. Оно не является разрешимой проблемой. Ведь мы не обсуждаем, например, и не считаем проблемой — взволноваться нам при виде друга или остаться равнодушным. Это разве проблема? Или это есть, или этого нет. И если мы отличаем равнодушного человека от неравнодушного, то на чем покоится это различие? Мы просто констатируем, что он родился равнодушным, ему это свойственно. Этот равнодушный, а тот неравнодушный. Почему? Это делается бытием: один поработал, другой не поработал. Поэтому при случае один не останется равнодушным, а другой останется. Но это не значит, что бытие — неразрешимая проблема. Неразрешимая проблема в том смысле, что вообще не проблема. Как и жизнь в целом, какие-то ее аспекты — да, но жизнь не может быть проблемой.

Вот в этом смысле философия действительно есть учение, или рассуждение, или дисциплина, содержащая в себе вечные проблемы. Но в строгом смысле слова то, что ее интересует, вообще не проблема. И вот на все это дело в истории философии и стал наращиваться особый язык. Я говорил об этом, обходя этот язык, говорил, чтобы ввести вас в философию. И делал непозволительные вещи для строгого разговора: сравнения, использовал метафоры, обыденные примеры и пр., потому что иначе я бы оказался в замкнутом круге. Мне приходилось бы объяснять какие-то вещи, употребляя уже специальный язык философии, а он сам не объяснен, и поэтому был бы замкнутый логический круг. Необъяснимое я пояснял бы необъяснимым. И ничего бы не получилось. Тогда я от вас просто требовал бы, чтобы вы, как обезьяны или попугаи, повторяли за мной сказанное или заучивали наизусть. Это не годится.

Поэтому я стремился сначала создать фон, показать нерв философии, которая остается философией при любом языке. Но история ее состоит, собственно, в том, чтобы выработывался язык, называемый теоретическим языком. Теоретическим — потому что он позволяет говорить о том, на что иначе приходилось бы указывать пальцем (а указа-

ние пальцем невозможно, потому что все запутано и всего много, пальцев не хватит). То есть я хочу сказать, что теория есть сокращение эмпирического обозрения. Философы выдумывают теоретически что-то, скажем какую-то связь понятий, и потом начинают обсуждать не то, из-за чего придумали эту связь, а саму связь понятий. Она удобней. Только с ее помощью можно что-то выявить, чего в эмпирии не могли бы просто обозреть, не могли бы охватить, и к тому же при этом разные эмпирические факты противоречили бы один другому, переплетались бы, суть дела заменялась бы видимостью и пр. Например, обычная процедура (которая совершается в науке), с которой начинается теория. Допустим, мы захотели исследовать, по каким законам падают тела. Оказывается, чтобы установить это, нужно создать то, чего в действительности нет, что и называется теоретической конструкцией. То есть некое «тело», падающее в вакууме и испытывающее сопротивление. И потом начать изучать средствами математики это нечто несуществующее и получить какие-то выводы, которые затем подтверждаются эмпирически. Как говорят философы, верифицируются опытным наблюдением.

Так вот, и в философии то же самое. Я уже говорил вам, почему есть нечто, а не ничто. Или можно сказать так: почему есть одно и многое? Ну ясно, конечно, если введены понятия — одного, многого и т. д., — то только они и могут обсуждаться. Обсуждается не материал, из-за которого введено понятие, а само понятие, потому что материал и понятие могут содержать логическое противоречие. Например, возникает проблема: делимо ли одно или неделимо? Имеет ли оно границы и если имеет (а граница есть, по определению, нечто примыкающее к другому), то, следовательно, есть и нечто, что граничит с граничным. Иначе слово «граница» не имеет смысла. Значит, если бытие, или одно, имеет границы, значит, оно *не одно*, есть еще *что-то*. И вот в тексте вы можете встретиться с обсуждением этой проблемы. Появляется самостоятельная инерция и логика теоретического языка, посредством которого, исследуя понятия (которые заменили нам материал), мы пытаемся что-то получить, потому что просто, исходя из материала, ничего получить нельзя, это эмпирия.

Но материал имеется в виду, и о нем идет речь, конечно. Читая текст, видеть сквозь него материал — и значит понимать философию. Когда я беру текст Платона или Парменида, где будет абсолютная схоластика, то, уверяю вас, там сам черт ногу сломит; где — одно, где — многое, обсуждаются проблемы границы, делимости и неделимости и т. д. Но если, читая все это, сквозь читаемое ты видишь, о чем написано, то, во-первых, начинаешь действительно понимать и, во-вторых, ты видишь красоту и экономию философского теоретического языка. Но, повторяю, мы могли бы ввести и другие понятия. Об этом же, но немножко другие. Как-то иначе посмотрели бы.

Скажем, в восточной философии были введены другие понятия, связанные с экспериментами над человеческой психикой (слышали, конечно, о йоге), и с этим работали. А греки-досократики (Парменид, Гераклит, милетская школа) создали свой теоретический язык, на котором они рассуждали о бытии. Скажем, Парменид первый сформулировал проблему тождества бытия и мышления, которую можно обсуждать. Но все эти понятия должны быть построены так, чтобы не противоречить следствиям, выводимым из них, чтобы они не противоречили наблюдаемому. Или понятие «одно». В каком смысле «одно»? Так, чтобы я не мог сказать о нем, что у него есть граница. Потому что иметь границу значит (по смыслу языка) примыкать к *чему-то*, и тогда не будет *одно*, а будет *многое*. Но тогда одно должно быть, очевидно, сферой. Это следствие языка, когда вы в тексте увидите — бытие кругло. Вот рисуем окружность. А что такое рисование окружности? Это движение точки. А куда она идет? Никуда, это вечное движение. Значит, я могу это взять как образ бытия, которое неделимо и не имеет границы. Какая граница у движения точки? Круг. А если круг есть движение точки (он след движения точки), то нет границы? Одно! Замкнутое и без границы. Но этот вывод появляется уже в контексте логики рассуждения (или машины рассуждения, или инерции языка). Вот так говорим, так давайте хотя бы говорить грамотно и высказываться на языке, который стоит на ногах.

Или появляется другой образ — сферы, центр которой нигде, а окружность — везде. Опять, раз мы выработали

такой язык и хотим что-то на нем высказать, помнить о том, что акт бытия постоянно воссоздается, что это не проблема, которую можно решить раз и навсегда. Ибо что такое собирание себя в полноте? Собирание себя вокруг какого-то центра, да? Полноты бытия не может быть без центра, по смыслу слова.

Хорошо. А есть где-нибудь какой-то один центр, вокруг которого можно все собрать? Нет. Значит, центр все время смещается. Значит, он нигде, так ведь? А то, что замкнется, следовательно, везде. А центр — нигде.

— Но ведь можно сказать, что и центр везде, если он там, там, там?..

— Ну, можно перевернуть ведь все, что угодно. Но удобнее сказать так, потому что это связано с метафорой. А язык метафоры — это всегда мускулистый язык, на котором хорошо сказано о сути дела. Только для понимающего, конечно (хотя если очень потрудиться, то можно понять). Для этого и существует процедура, например, в психологии, да и в литературе это было известно, кто-то из русских формалистов, по-моему, это сформулировал в виде закона утруднения, чтобы вызвать состояние понимания в человеке. Специальное утруднение.

Значит, есть какое-то утруднение, без которого интенсивность нашего понимания и его устойчивость не была бы возможна. Так вот, повторяю, в тексте вы можете встретить определения: «бытие кругло», или оно «сферично», «центр нигде, окружность везде». Что все это значит? Как понимать? Но ведь мы уже знаем, что бытие это не предмет. Есть бытие предметов, а само бытие не есть вещь. Поэтому, когда говорят, что вещь круглая или предмет кругл, то мы не должны понимать это буквально, как многие понимают. Например, в некоторых учебниках по истории науки, по истории физики, по истории философии можно прочесть: Парменид сказал, что мир — кругл, значит, бытие (которое и есть мир) какой-то круглый предмет. И потом следует опровержение, — наконец узнали! — что бытие вовсе не является шаром. Здравствуйте, пожалуйста. Да не говорил Парменид, что наш мир есть шар в физическом смысле слова. Он говорил — бытие круглое. То есть нужно понимать его замкнутость, завершенность.

Бытие завершено в отличие от существования отдельных предметов. Эдип бытийствует, когда он ослеп (вы знаете, он собрал всю свою жизнь). И ему даже глаза уже не нужны. Все, что нужно было увидеть, увидено. Глаза видят предметы, и поэтому он глазами видел — что? — женщину, с которой спал, путника, которого он убил. А бытию глаза не нужны. Все свершилось. Так что, Эдип круглый, что ли? Глаза круглые? Да нет. Перед нами образчики философского языка, чтобы появился навык чтения. Конечно, он так вот сразу не создается, но вы не огорчайтесь, если, применяя это правило, не каждый раз у вас будет ощущение сладостного избавления от муки попыток понимания, когда человек начинает понимать. Нет, каждый раз надо заново пытаться (мускулы ведь постепенно растут, а у мозгов тоже есть мускулы). Разумеется, я не требую при этом, чтобы вы все физические упражнения заменили бы умственными, нарабатывая эту «мускулатуру». Но и эти мускулы тоже полезны.

Итак, о языке мы как бы договорились. Теперь я хочу пояснить то, о чем я стал говорить, но потом отклонился в сторону, — о начальном, исходном пункте теоретического языка, который в греческой философии случился иначе, чем в восточной философии. Этот исходный пункт начинается с одной странной фразы, которая поможет мне по ходу ее разъяснения объять «пиквикские» стороны философского языка. Сократ сказал: *познай самого себя*. И второе, что он сказал: я знаю, что я ничего не знаю. Я подчеркивал во фразе «я знаю, что я ничего не знаю» слово *знаю*. А знать, что ничего не знаешь, это искусство, которое и появляется в философии и помогает жить в условиях незнания. Только последовательность бытийствования проводит нас, как я сказал, над пропастью незнания. А что такое незнание? Это, во-первых, то, что есть в другом месте, в котором мы сами не находимся (в этом смысле «не знать» означает «не быть везде». Эдип не был везде. Не мог он быть везде, поэтому, в этом смысле, он не знал). Значит, незнание — *не быть везде*. Быть везде, естественно, невозможно. И во-вторых, незнание — это забывание, и в этом смысле в древней философии и до Аристотеля слово «память» было эквивалентно слову «бытие». Или полноте

бытия. Память — это наличие *всего* в одном моменте. И одновременно то, что подвержено разрушению во времени.

Следовательно, когда человек говорит «я знаю, что я ничего не знаю», то он пытается сделать себя — в смысле стать независимым от того, что проявится со временем в качестве ложного. Попробуйте понять это. Ведь все необходимое происходит в последовательности. Вот, скажем, я что-то знаю или я чего-то не знаю. И мне кажется, что если я не знаю, то узнаю во времени, в последовательности. И чаще всего так и бывает. Например, я сегодня знаю, что тела вращаются в зависимости от того-то. А завтра, т.е. в последовательности, я узнаю, что была еще одна зависимость. Скажем, вращение волчка зависит от фактора А. Значит, завтра наши знания могут стать глубже, поскольку узнается что-то другое. Но об этом и идет речь: знание завтрашнего дня должно быть построено так, чтобы оно не разрушалось от того, что выявится или что станет со временем ложным. Ведь нечто, случающееся завтра, бросает свет на сегодня и делает что-то сегодняшнее ложным. Сегодня нужно строить знание так, чтобы это знание не зависело от того, что выявится в качестве ложного со временем. Это немножко другой смысл слов: *пробыть раз и навсегда*, или *целиком сбыться*. То же самое, но... как бы проскочить в дырочку настоящего момента, а там — целый мир.

И теперь я могу вернуться к начальному пункту философского рассуждения, а именно: *познай самого себя*. В каком смысле? В смысле, повторяющем все эти предшествующие смыслы. Например, звезды — это далеко, можно познать, а можно и не знать. Так познай то, что *близко*, — себя. Не в качестве эмпирического существа (я не устаю вам об этом повторять), а вот то, что у тебя под носом. Ведь ты произносишь слова и высказываешь то, что заключено в этих словах, но сам ты этого не знаешь. А что может быть ближе того, что ты говоришь? Ты говоришь, не задумываясь... — *вдумайся*. Кстати, с этого и начинается логика: люди пользуются законом противоречия и выясняют суть того, что сказали сами. Это близко. Мы живем в языке. Что может быть ближе языка? Что ты сказал на самом деле?

Постараться узнать то, что ты сказал, — это и есть познать себя в том смысле, в каком Сократ произносит эту фразу. И этим впервые было введено понятие *логоса* — порядка мира и одновременно *топоса речи*, у которого есть свои законы. Мы говорим по этим законам, но сами не знаем, что говорим. А это можно познавать. И, познавая это, познавать многое.

То есть познавай близкое и через близкое познаешь многое — далекое, к которому можно идти через близкое. Другим путем пошла индийская философия. Что было для нее близким? Для греков близкое — логос, как мы договорились, слова — а мы живем в языке. А для индусов — это психика как некие физические, реальные состояния, испытываемые людьми. И с ними они начали экспериментировать как с самым близким, и через знание психики и контроль над ней они вышли к глубочайшей онтологии, проблемам бытия, к проблемам космоса и пр. Через реализацию того же сократовского лозунга: познай самого себя, познай близлежащее. То, в чем ты есть, и самого себя в этом. Это и есть отправная точка и начало специальной техники философии. У индусов она оказалась связана с психотехникой, а греки пошли больше по словесно-рациональному пути. Поэтому мы и наблюдаем у греков такой взлет в развитии логики и т. д.

ПРОСТРАНСТВО МЫСЛИ И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ

Всегда трудно переключиться с одной темы на другую. Продолжим наше историко-философское введение.

Я пытался частично организовать его вокруг одной метафоры, зазывающей на целостность и полноту человеческого бытия как на некий идеал, выяснением условий осуществления которого и занималась философия спасения. На ее основе, кстати, и выработывались впервые термины теоретической рациональной философии, в рамках которой потом появляется наука. Речь идет о некой внутренней теме философии, которая не всегда находила свое внешнее выражение (и в античности, и в новое время, и сейчас), но тем не менее в некоторых опытах сознания, скажем у романтиков в XIX веке, в XX веке у экзистенциалистов и у философов культуры и особенно у тех, кто стал в XX веке усиленно работать над синтезом Востока и Запада, то есть обращаться к темам и понятиям восточной философии, эта скрытая суть дела как бы снова проглядывает все в той же метафоре. Я пользовался метафорой круга или окружности, бесконечной сферы, центр которой везде, а периферия (окружность) нигде. Я вам объяснял, как центр относится к периферии: центр нигде. А периферия, то есть то, что может быть объединено с центром, охвачено лучами из центра, — она где? И тут мы невольно заколебались в употреблении слов: то ли «нигде», то ли «везде». Следовательно, возможна обратная

метафора (она как раз чаще всего и применялась): полнота бытия есть или бесконечная сфера, центр которой нигде, а периферия — везде, или наоборот... То есть нигде конечным образом нельзя задать периферию этой сферы. Соедините с этой метафорой все, что я говорил о некоторых свойствах сознательной жизни, о том, как она собирается вопреки времени и хаосу, распаду; что человечество изобретало такие предметы или артефакты, на которых можно организовать сознательную жизнь, чтобы она могла воспроизводиться в упорядоченном виде, а не разрушаться с потоком времени. Я приводил вам пример наблюдения небес (не в эмпирическом смысле слова «небо») как идеального предмета, как обители идеальных законов на идеальных предметах, которые движутся гармонически по идеальным окружностям. Такой предмет не имеет значения сам по себе, а есть гармония, которая видна наглядно, потому что небо — совершенный предмет в отличие от земли, где трудно разглядеть совершенство, поскольку оно теряется в эмпирических отклонениях.

Так вот, наблюдение этого идеального предмета вносит, оказывается, порядок в растрепанные или раздерганные состояния нашей души. Именно вокруг этого наблюдения мы можем воспроизводить проявления нашей жизни независимо от потока времени, устремленного к хаосу и распаду. Скажем, наши переживания сами по себе не могут держаться на том уровне интенсивности, на котором они — достойные человеческие переживания. Сами по себе они разрушаются со временем. Мы не можем, желая определенного состояния, иметь его силой желания. Я говорил вам, что нельзя хотеть любить и потому любить. Нельзя хотеть иметь новую мысль и поэтому иметь ее. Во всех случаях речь идет о некоем бытии, которое организуется определенным образом, и тогда... что-то случится. Тогда придет в голову мысль, тогда ощущение или переживание удержится на своем уровне и не уйдет в песок. Тогда случится волнение или экстаз, но опять же не в силу разрешающей способности наших органов чувств и нашей возбудимости, а в силу других оснований. Например, основанием экстаза может стать конструкция трагедии, и тогда она вызовет в нас экстатический катарсис. То

есть это машина удержания: на ней, через катарсис, держатся возможные экстазы, которые иначе организуют наши переживания, порождая определенные события. Так как их нельзя вызвать искусственным усилием воли и желания, они случаются или не случаются. Как же быть с ними? А вот так: именно мы обеспечиваем их возможность и их виртуальность. Чем? Собираем себя вокруг особых изобретений. (Например, трагедия, ритуал когда-то служили таким изобретением, вокруг которого собирался человек.)

Приведу неожиданный пример из совершенно другой области. Люди изобрели колесо. Очень странный, казалось бы, предмет, если задуматься. Чтобы задать законы задуываний, скажу, что колесо содержит в себе горизонт возможностей наших любых способов передвижения. Вспомните, разве было изобретено что-либо радикально новое, что выходило бы за пределы возможностей, которые очерчены колесом? Паровоз — на колесах, машины — на колесах, танки — на колесах. Даже самолет на колесах. А прошло сколько веков? То есть колесо как бы заранее задает наперед возможности всякого механического использования средств передвижения. И радикально ничего нового не появилось. Следовательно, это означает, что колесо как раз и задает, собирает нас в качестве передвигающихся эффективным образом.

Трагедия тоже есть такое «колесо». Обычно такого рода «колеса» обозначены разными емкими словами, или темами — часто архетипическими, — которые проходят через пласты сменяющихся культур и сохраняются. Колесо и одновременно, например, змея, кусающая свой собственный хвост. Что такое змея, кусающая свой хвост? Это символ потока душевной жизни, который замкнут на самого себя. А вы знаете, что все замкнутое на себя не распадается, никуда не движется (движется только внутри самого себя). Странная вещь. Или, скажем, сверхпроводимость. Для современной физики было бы идеальным, конечно, изобретение сверхпроводящих веществ. Но в эмпирии сверхпроводимости всегда есть различие чего-то, что я называю иногда идеальным предметом, гармонией (иногда колесом или трагедией), и все это отличается от

того, что называется эмпирией, временем, хаосом, распадом и пр. Так вот, удержим мысль о том, что эмпирически не выполняется или эмпирически замазано.

Хорошо, изобретены сверхпроводящие вещества. А как сделать конструкцию, которая была бы реально сверхпроводящей и обеспечивала абсолютное сохранение электрической энергии? Без каких-либо потерь. Оказывается, что это можно сделать, только образовав круг из такого вещества, чтобы пустить энергию по кругу. А круг сделать невозможно, потому что концы нужно соединять, их нужно паять. А спаяли, и в точке спая — потеря, теряется сверхпроводимость.

Значит, во-первых, я показываю вам, почему вдруг круг, что это за странный символ, странная фигура, которая через все проходит. А во-вторых, мы снова имеем тут дело с различием между эмпирией (тем, что мы де-факто можем выполнить на реальных телах) и каким-то идеалом полноты, который пребывает над потоком времени (в данном случае над веществом). Опять по кругу. Вот если бы был такой круг, то там выполнялась бы сверхпроводимость. А в случае эмпирии это невозможно. Паять приходится.

Итак, напомнив все это, я выхожу к следующей теме, на основе которой можно уже вводить язык философии. Философия есть язык, с помощью которого мы занимаемся прояснением обстоятельств человеческой жизни как таковой — на пределе. Оставляя тем самым как бы подспудно личностную тему, тему мышления как бытия каждого, собирания каждого в своем бытии, когда каждый в той мере, в какой он действительно выполняет сознательный режим человеческой жизни и сохраняет облик человека, является философом, философствует, знает он об этом или не знает — не важно. А теперь я буду обращаться к языку профессиональной философии. Вернее, я уже начал об этом говорить. Поскольку философия относительно наблюдаемых вещей вводит предельные понятия или доводит наблюдаемое до предела и начинает об этом рассуждать. То есть философия занимается основаниями человеческой жизни в предельной их форме (или предельными основаниями человеческого бытия и мышления). Вот такое определение философии. Мы ведь договорились, что

философия имеет своим предметом философию. Философия есть философия философии. А теперь я то же самое более конкретно выражу так. Или спрошу так: что доводится до предела на философском языке? До предела доводится то, что уже есть. А что есть? Попытка, борясь с потоком времени в нашей жизни, воспроизводить в этом потоке какие-то состояния, человеческие связи. Эта наша работа и является условием того, чтобы нечто было. Если мы не постараемся, то не будет. Именно старание есть усилие собирания. Метафора этого усилия — бесконечная сфера, центр которой нигде, а окружность (периферия) — везде. Или наоборот. Каждый раз у нас нет конечного задания периферии или конечного задания центра. Это то, что перемещается, метафора, доведенная до предела в виде максимальных или предельных предметов.

Гармонии есть везде в разбросанном, осколочном виде. Но как говорить о гармонии? Скажем, я могу придумать идеальный предмет гармонии или предмет гармонии в максимальном виде — небо. Это не буквальное утверждение, хотя понималось оно в свое время так, что якобы в действительности есть предметы, которые движутся по идеальным окружностям; потом оказалось, что они движутся по эллипсам. И это было разрушением определенного склада мышления, а не просто опровержением эмпирического факта. Но это было выводом, а внутренним ходом мысли было следующее: какой предмет в предельной форме может представить то, о чем я хочу рассуждать, относительно любых других предметов (в том числе относительно души)? Максимальный или максимально выполняющий гармонию предмет есть небо, говорили греки. Это и был философский демарш. Интересно, что философия начинает вводить свои предельные основания и рассуждать, создавая предметы, которым в действительности не приписывается буквальное существование, они лишь средства и орудия, чтобы мы могли идти по некоторым основаниям всего нашего бытия. Но эти средства обычно скрыты внутри самого бытия и как бы замазаны.

Так вот, когда философия это делает, то оказывается, что совершается некий акт и в результате открывается пространство, внутри которого как раз и возможно объективное

научное, мышление. Впервые объективное, научное или теоретическое мышление складывается в этом пространстве, открытом философией в ее поиске предельных оснований или максимальных предметов, на материале которых можно обсуждать любые другие предметы. Началось, казалось бы, со спасения, то есть решения личностно-бытийных задач, и поскольку пошло так, одновременно было завоевано пространство и для объективной научной мысли. Все теоретические проблемы философии в ее отношении к науке (философия всегда спаривается с наукой — это такая привилегированная пара) рассматриваются обычно в связи с последовательным развитием культуры. Считается, что сначала была эпоха тотемизма или анимизма, этнических локальных религий, мифологий, а потом возникли философия и наука. Что постепенно люди накапливали опыт, эмпирический, технический (чертили, измеряли поверхности для землемерных задач и пр.), и из этой совокупности эмпирических знаний внутри ремесел, человеческой техники и т. д. выросла наука — в виде некоторого непрерывного движения (в этом смысле, например, геометрия Евклида рассматривается как продукт эволюции египетской практической геометрии). На мой взгляд философа, это глубоко неверное рассуждение. Так в истории не происходило и не могло произойти. Наука не вырастает и не появляется на новом уровне развития техники и человеческого опыта. Здесь есть две вещи, которые важно понять, — почему это было не так.

Когда мы говорим, что нечто может вырасти из эмпирии как продолжение ее на новом уровне, то неизбежно предполагается, что эмпирия представляет собой проблему. Мы имеем какой-то опыт, навык, умеем что-то измерять, и тем не менее внутри опыта содержится какая-то проблема, которую мы хотим разрешить. Эмпирически она неразрешима, и тогда мы изобретаем наконец-то теорию. Сейчас пока непонятно, что я говорю, хотя в словах ничего непонятного нет, но вот смысл непонятен (понятно нам только то, что осмыслено). Это пока не осмыслено. Но сейчас я сразу сделаю шаг, и вы поймете, что я имею в виду, почему употребляю слова «проблема», «непонятность эмпирии». Ведь только непонятность чего-то дает шанс родиться пониманию. Обратите внимание на про-

стой ход. Понимание есть ответ на непонятное, а если нет непонятного, то не может быть или возникнуть и понимание. Следовательно, исходное положение неправильно. Поскольку весь запас опыта и знания, который есть внутри эмпирии, составляет некоторый беспроблемный мир, понятный в терминах магии и мифа. Не случайно в египетской геометрии существовал не просто утилитарный эмпирический кодекс (свод правил без общих формул), а происходило магическое ритуальное освящение этой геометрии. Это не формальная привязка; она означает, что весь опыт, навыки и соответствующая техника уже были осмыслены человеком, понятны ему и никакой дальнейшей проблемы выхода из этого (на уровне понимания и смысла) не требовалось. Это вполне замкнутый в себе мир. Я ведь вам говорил, что мир мифа и ритуала отличается от мира науки, вопреки существующим мнениям, не тем, что там есть неизвестное и непонятное, на которое человек отвечает продуктами своего воображения и фантазии — неорганизованной, буйной и дикой. Наоборот, мир мифа есть мир, в котором нет никаких проблем. Все ясно, понятно и имеет смысл. А вот мир науки есть мир непонятного. Впервые непонятное появляется в мире вместе с наукой. Именно наука делает мир непонятным, и поэтому возникает проблема понимания, которая решается в науке.

Следовательно, проблематизация мира не могла зародиться внутри, вырасти сама по себе из техники и ремесла, потому что они существовали в мире, который как целое был понятен и осмыслен через продукты мифологического воображения, через магические теории. Все стоит на месте, и все понятно. Это замкнутый мир, из которого нет хода в другой. Должно образоваться какое-то самостоятельное пространство для того, чтобы возникли проблемы.

Такое самостоятельное пространство возникло, опосредуясь появлением философии. Это и есть второе условие возникновения науки, действительное условие. Не пройдя через философское пространство или через появление философии, не могла бы возникнуть никакая наука, то есть объективная человеческая мысль, ставящая проблемы,

вырабатывающая точные рациональные методы их решения, контролируемые способы обработки опыта и аргументации. Наука не могла бы возникнуть из простого продолжения накопления знаний, без опосредующего звена — появления философии, которая породила в качестве побочного или параллельного продукта некое пространство теоретического мышления. То есть философия начала изобретать предметы, которые максимально или предельно представляют основания человеческого бытия, и тем самым одновременно сформулировала первые элементы теоретических процедур. Возникает мир теорий, который строится на понимании различия двух вещей: первой — что есть некоторые *идеальные предметы*, и второй — что эмпирия есть нечто такое, в чем никогда это идеальное не выполняется.

И наконец, чтобы судить о том, что есть в мире, в котором не выполняется идеальное так, чтобы иметь какие-то основания для контролируемого движения мысли, имеющего обосновываемый, доказуемый результат, нужно на эмпирический мир смотреть глазами идеальных объектов. И тогда в эмпирическом мире можно устанавливать какие-то зависимости и связи.

Поэтому один из первых элементов эмпирического языка философии есть язык Платона, у которого появляется термин «идея», или «форма». И с одной стороны, начинает развиваться платоновская форма, а с другой — идея эмпирического мира. Идея обычно понимается по правилам эмпирического языка. То есть мы все время как бы бегаем наперегонки со своей собственной тенью и не можем убежать от нее. Можем лишь помнить, что это тень. Что я называю здесь тенью? Вот я сказал, мы должны уйти от эмпирии (в эмпирии что-то не выполняется) и построить идеальные объекты, а потом, глядя глазами идеальных объектов, начнем разбираться в эмпирии. Но вы понимаете, что язык-то наш (и сознание) остается эмпирическим (наглядным, обыденным). Поэтому я и сказал, что в философии есть идеальные объекты, формы, и ввел их как правила и основу глядения на предметы, такого их объяснения, чтобы в эмпирических предметах видеть не только эмпирию, а гармонию. Следовательно, формы или идеальные пред-

меты являются условием того, что я могу увидеть гармонию в эмпирическом хаосе, в переплетении впечатлений и связей. А тень, идущая со мной, говорит мне: «Идеи рождают предметы».

«Реальный, материальный мир есть продукт идей». Что я сказал? Я изложил вам идеалистическую теорию (якобы существовавшую) о том, что есть некоторые идеальные начала, называемые формами, идеями, и они рождают материальный, реальный мир, причем термин «рождение» имеет здесь обыденный, буквальный смысл. Одни считают, что идеальные сущности рождают идеальные вещи. Или материальные вещи являются отблеском, тенью идеальных сущностей, рождаются в виде теней. А другие говорят: нет, этого не может быть, потому что идеальное не может рождать. Но термин «рождение», то есть буквальный термин, употребляют и те и другие. Одни доказывают его, а другие опровергают. Опровергающие называются материалистами.

Все это чушь. Но чушь, возникающая оттого, что мы не можем убежать от своей тени. Можем лишь вспомнить, что это чушь, но язык будет продолжать диктовать нам свои законы. В данном случае естественный, обыденный язык. И снова мы начинаем с того, что говорим (чтобы отделаться от эмпирии в этом смысле слова): для понимания эмпирии должны существовать условия, которые сами не являются эмпирическими. И на этой основе вводим, скажем, вслед за Платоном идею об идеях, которые первичны в этом смысле. Но они первичны в чем? В способе объяснения, а не в предположении, что действительно идея может буквально рождать несовершенные, «грязные», эмпирические предметы. Я этого не утверждал. И Платон этого не утверждал. Но поскольку в языке у нас продолжают оставаться термины (то есть создается ситуация, в которой снова возможен тот же эмпирический язык, от которого я избавился, но уже относящийся к моему сознанию, к ходам рассуждения, к терминам), то возникает новая тень. Возникает тень якобы существовавшей теории о том, что были такие утверждения, что идеи могут рождать вещи. На это можно сказать лишь одно: вещи рождаются вещами и вообще все рождается старым способом. Нет непорочного

зачатия. Если кто-то говорит о непорочном зачатии, значит, он имеет в виду что-то другое. Я поясню вам символ непорочного зачатия. Мне это нужно для того, чтобы вы ухватывали свойства языка философии.

Я рассказывал уже о том нечто, что прорастает в человеке после того, как сделано определенное усилие, совершена определенная работа; я ее называл собиранием. Что я говорил? Я ведь фактически различал два вида рождения. Один раз мы родились от отца и матери, а нам еще нужно родиться во второй раз. Что это за второе рождение? Оно ничем не опосредовано. Оно непорочно. Простой смысл. Нечего здесь дальше гадать. Это просто, когда мы знаем законы языка. В данном случае не обыденного, естественного языка, а законы языка религии или законы языка философии. Но чаще всего об этом говорится в пиквикском — не в плутовски-ироническом, а в глубоко символическом смысле слова. Символические же обозначения вняты не нашему слуху, который воспринимает язык (ухо-то воспринимает звуки слов «непорочное зачатие»), а вняты душам, готовым это услышать. Если душа слышит, о чем идет речь (а философия — слышит, в отличие от религии), тогда душа должна собраться, чтобы услышать язык философии.

Мы сидим сейчас на проблеме идей как первом элементе языка философии. Эта тема фигурирует, например, в виде терминов «сущность», «сущность и явление» и т. д. В общем, все пары философских оппозиций, которые существуют, зарождались здесь. Я имею в виду оппозиции: форма и содержание (оппозиция категориальная, как говорят); сущность и явление; возможность и действительность; случайность и необходимость и т. д. О чем шла и идет речь? Фактически я вам уже сказал, что это такое. Идея — «колесо» всего и вся. Идея есть все то, что для чего-то, и все то, что внутри «колеса».

Итак, я бросил провокационную фразу насчет «колеса». Идея есть «колесо» всего. Теперь вдумайтесь, что такое «колесо» в связи с тем, о чем я говорил. Но прежде очистим почву для понимания идеи. Мне нужно опять избавляться от навыков обыденного, наглядного языка. От той тени, которая нас преследует. И преследование ее на-

столько основательно, что теория идей была понята в следующем смысле. Скажем, есть лошади. Есть понятие, или термин, «лошадь». Что такое термин «лошадь»? Термин «лошадь» (или понятие) — это общее от единичных лошадей. Слово «лошадь» означает единичных лошадей и является, так сказать, обобщением эмпирически наблюдаемых лошадей. Родовое, общее понятие. И затем делается следующий шаг. Полагают, что сначала существует индивидуальный предмет, потом возникают слова и термины, его обозначающие, и тогда якобы возможно философское учение, которое говорит о сущности лошади, имея в виду это общее понятие. Поскольку если существуют сущности, то есть если есть идеи или некий мир идей, то философ предполагает, что существует и некая «лошадность» (дом — «домность»). Это живет как особая реальность по законам нашего языка.

Однако проблема идей не имеет никакого отношения к проблеме единичного и общего. Это совершенно другой срез проблемы. Воспользуемся снова примером «колеса» и подумаем, о чем идет речь в данном случае. Ведь «колесность» существует. (Не в смысле общего понятия колеса.) Потому что когда мы употребляем общее понятие, то как раз «колесности» не видим, не видим здесь проблемы. А вот когда начинаем думать о путях развития техники, о том горизонте, который сконцентрирован в колесе, тогда в отличие от эмпирического колеса оно и есть идея. Или то, что Платон обозначил словом «идея». То есть некий предмет, который выделяется как предельный, на котором мы рассуждаем о возможном горизонте нашего мышления и практики относительно данного предмета. Следовательно, что есть «колесо» в смысле идеи? Весь горизонт наших возможностей передвижения. Мы ничего не можем помыслить «не-колесного» — до сих пор не можем, хотя японцы, например, и пытаются изобрести в последние годы новое средство передвижения на так называемых магнитных подушках. Но это лишь некий технический предмет — особый, конечно, но стоящий в ряду других сходных предметов. Иначе это был бы принципиальный выход за границы данного культурного горизонта, который содержит все наши возможности практического

и мыслительного использования механического перемещения.

Или, например, «домность». Какая? Что такое «домность»? Вот перед нами пять домов. И что? Понятие «дом» — это «домность» этих пяти домов? Поскольку каждый дом единичный, а «дом» — это дом вообще? Идея дома? Нет, очевидно. Если мы понимаем, что такое идея, когда думаем о том, что у каждого из нас должен быть действительно дом. Что жизнь человеческая без дома, то есть без какого-то пространства, вокруг которого могут возводиться круглые стены, квадратные и т. д., практически невысказима. Ведь почему-то должна быть еще и крыша. Это ритм, и одновременно горизонт и режим человеческой жизни, которая производится в таком виде тысячелетия. Мы не представляем себе жизни вне дома. Куда бы мы ни пришли, мы замыкаем пространство вокруг себя, обязательно вспоминаем или думаем о доме. «Дом» есть идея, а мы — внутри идеи. Наше мышление внутри идеи. Жизнь «домности» и есть жизнь идеи. Или постель, кровать (этот пример часто встречается у Аристотеля и Платона). Значит, «кроватьность». Дело в том, что это тоже некая заданная форма. В каком смысле заданная? А в том, что почему-то мы ложимся спать, мы ведь не спим стоя. И по образу и форме человеческой жизни мы почему-то непременно должны занять горизонтальное положение. Причем задан и элемент этого положения: голова немножко выше тела. Это есть форма кровати. Как форма, внутри которой воспроизводятся ритмы и возможна жизнь. Эмпирически кровати каждый раз разные; акты сна тоже эмпирически единичны. Но они все внутри «постели», «кроватьи», в смысле формы. Я повторяю платоновский термин: они все — *внутри формы*. И одновременно на обыденном языке, невольно поясняющем платоновский, говорю: все они внутри формы кровати. Это не случайное слово — форма. Потому что форма и идея совпадают. Внутри формы кровати — различие культур (японцы, спящие на полу, не имеют кровати; но они спят все-таки, у них есть ритуал размещения тела на циновке), — выдвинутое культурное пространство, в котором мы спим, в котором что-то делается. Форма отличается от делаемого, а делаемое есть эмпирия.

Значит, есть различие между интеллигибельностью и знанием. То, что говорится о формах, говорится о некоторых правилах понятности, предшествующих нашей возможности знать — о чем? О том, что под идеей кровати или идеей стола, дома и т. д. понимается некий мир, который допускает существование в нем столов, кроватей, домов. То есть некоторый такой мир — в данном случае мир культуры, мир артефактов (предметов, созданных искусственно человеком), — в котором выполняется какая-то человеческая возможность. В нашем случае — кровати. И тогда если есть такой мир, в котором выполняется это, то кровати нам знакомы. Мы на них можем ложиться. Это освоенные нами единичные предметы, о которых в свою очередь можно высказываться, о них можно судить. Например, красивая кровать или некрасивая. Ах, какая удобная кровать! Это все единичные предметы, эмпирические. А теперь возьмите эту аналогию и распространите ее на более сложный случай. На случай, когда такие высказывания являются научными. Например, геометрическими теориями. Идея числа, или число как идея, или геометрическая форма как идея есть самим миром выполняемое условие, благодаря которому допускается существование высказываний геометрии. Или высказываний арифметики. Тогда арифметика понятный язык и, будучи понятным, позволяет нам что-то знать точно. Потому что в той мере, в какой мы охватили нечто количественными отношениями (а они — язык, понятный нам), мы сделали понятным, то есть возможным в качестве предметов знания, и то, что охвачено этими количественными отношениями. Допустим, колебание струны. О нем можно знать и рассуждать точно, если есть число как идея. Не в том смысле, что число-идея порождает количественные предметы, которые были бы тем самым несовершенной тенью, отражением. Этого никто не говорил. Речь шла об основании, стоя на котором, можно о чем-то рассуждать и что-то утверждать. Введение идеи сущности в философии как некоего правила интеллигибельности указывает лишь на это.

Об отдельных эмпирических предметах, движении тел, движении звезд, событиях можно рассуждать и высказывать что-то, что поддавалось бы контролю и было бы

объективным и точным, только в той мере, в какой мы рассматриваем их в пространстве идей, в пространстве форм. Они как бы дают некий срез этих идей, в результате чего мы можем высказывать о них (как предметах) нечто объективное. В предположении, что какое-то отдельное движение здесь, на месте, выполняет какие-то законы форм, и, рассмотрев это движение в качестве такового, мы можем о нем знать объективно, в универсальной или всеобщей форме, которая неотделима от научного мышления. То есть строить всеобщие, универсальные и необходимые высказывания. Вот так впервые возникает пространство науки как побочный и параллельный или внутренний продукт философии — не из практики или техники, а лишь опрокидываясь, если угодно, в эту практику, технику и т. д.

Это все сложно, потому что нужно всегда держать себя на уровне того напряжения понятий, которые предположены самими понятиями; и эти понятия непонятны, если каждый раз заново не выполнять этого напряжения. Но тем не менее это все можно было бы делать, если бы каждый раз нам не мешал сопровождающий нас теневой наглядный язык. Язык буквального понимания всего, потому что наш язык, по определению, — предметен. Всякое слово имплицитно подразумевает существование его эквивалента; и даже слова, обозначающие душевные явления, имеют инерцию, навевающую нам мысль о том, что чувства существуют так же, как существуют предметы, что мысль существует подобно существованию особых духовных существ и т. д. Кстати, создав такую индуцированную видимость, люди тысячелетиями ломают себе голову — как же вообще понимать? Если вообще правила понимания есть особые гомункулы особых одухотворенных сил, ходячих духов, мыслей, чувств. Мысль отдельная якобы дух. А может быть, проблемы такой нет? Во всяком случае данная проблема навеяна наглядным языком. Такое навевание (идушее из античной же философии) и создало прочную пелену, преграждающую нам путь к действительному пониманию того, о чем говорит философский язык, что он утверждает.

Короче, дальнейшим шагом философского языка как раз и вводится понятие формы, или сущности, или рации-

ональной структуры вещи. Рядом с эмпирическим есть рациональная структура вещи, которая есть правило интеллигибельности и понимания. Допустив эту структуру вещи в ее пространстве, я могу понимать единичные проявления, факты, события. То есть сделать их предметом особого рода высказываний, а именно научных, теоретических. А теоретические высказывания поддаются уже контролю и аргументации. И вот параллельно с формой идет идея неких вещей, которые открыты обсуждению, аргументации. Миф не открыт, мифические существа не открыты и иным способом вносят смысл в мир. А тут вот взяли «кроватьность» и создали предметность, говорение о которой поддается опровержению или доказательству на основе фактов.

Тем самым я ввожу тему, которая является основной для философии и науки, — определенных вещей, о которых можно рассуждать, приводить доводы за и против. Поскольку введены не только доводы логической мысли, а еще и указание на эмпирические факты. Эмпирия, или наблюдения, или опыт, на который они указывают, появляется только тогда, когда появляется теория. Только в свете теории нечто может иметь значение эмпирического факта, наглядной эмпирической основы наших знаний, с которой они обязательно должны соотноситься.

Значит, суждения, факты — особая вещь. Факты тоже появляются только на фоне теоретического рассуждения в качестве элемента науки. В этом смысле они нечто иное, чем просто факты. Просто случившееся, будучи фактом (в обычном смысле слова), появляется бессвязно, разрозненно. При этом можно приводить и соответствующие аргументы, если оставаться на почве обыденного языка, который не организован в свете формы. Однако тот язык, который организован, зависит в конечном счете от луча света, идущего от нас на предметы, и может быть когерентным, подобно лазерному лучу. А может и не стать таковым.

Фактически философия начинается с того, что говорят, хотя не на все можно ссылаться. Допустим, вы говорите: храбр тот, кто радуется победе над врагом или бегству врага. Это факт, так ведь? Но нельзя на это ссылаться,

потому что трус тоже радуется бегству врага. Так как же на этом основать (а я пытаюсь основать) понятие добродетели? Рассуждая о добродетели, я привожу нечто, что называют фактом, — добродетель — и готов ликовать при виде бегущего врага. Это случается. Но факт ли это? Нет, не факт, потому что есть и противоположный факт — трус тоже радуется бегству врага.

В мифе Платона тиран, у которого, естественно, не было друзей — я уже приводил этот пример, — создал вокруг себя пустоту в силу тиранства, тиранской природы и вдруг получил возможность повторить жизнь. И он рассуждает, что вот этого он бы не сделал, этого не послушался, а этому бы поверил. Заново — при той же натуре. Или то же самое мы встречаем в рассуждении историков и людей, которые пытались извлечь опыт из гитлеровской истории. Некоторые из них заявляют, что *если бы* Гитлер послушался генералов, больше доверял им, то, возможно, и не потерпел бы поражения. И ссылаются при этом на факты: не распустил колхозы, неправильно спланировал направление удара и т. п. А это — не факты. Фактами они могут быть, если мы посмотрим на них глазами идей. А идеей, формой в данном случае что является? Тиранство. Ведь что такое тиранство? Как о нем можно рассуждать? Вглядись в собственный нрав и измени себя. Эмпирические обстоятельства здесь ни при чем. Они есть лишь внешняя форма проявления того, что уже решилось, разыгралось в идее. Ну не мог Гитлер слушаться генералов, не мог он отменить колхозы, потому что он не был бы тогда Гитлером. Это тавтология. Что значит «если бы»? Да, в принципе это движение устремленное; совершение глупости вытекает из самой природы национал-социалистической идеи. Но речь идет о разворачивании возможностей, заложенных в форме. А что это значит? Вот я сейчас говорю — выполняю закон понимания. И тогда то, о чем я говорю, есть факты. Конечно, я могу и их приводить. Но они есть не просто обстоятельства, на которые мы можем ссылаться, отказывать: вот это так, а это так. Мало ли как все бывает. Это — не факт.

Повторяю, философия и наука появляются одновременно как тип рассуждения или как возможное отноше-

ние к фактам. Или как возможность превращения вообще чего-то в фактическую основу рассуждения. Здесь и появляется тема одного и многого. Еще одно понятие философии, о котором я частично говорил. Что это значит в данном случае? Многое воспроизведено на основе одного. Множество фактов, воспроизведенных на основе или в пространстве идеи. В пространстве формы, где многое сковано в одно. Вот дилемма античной философии. И одновременно это образ теории, обладающей, как стали выражаться в XX веке, эстетическими качествами. То есть простотой, достоверностью внутреннего объяснения. Какая-то простота формулы или рассуждения, гармоничная связь целого. И это настолько красиво, что не может не быть истинным. В современной физике, по-моему, однажды Вигнер так воскликнул или Гейзенберг. Насколько просто, гармонично и красиво, что это не может не быть истинным. И чаще всего так и бывает.

Греки не так говорили. И отсюда одно и многое; почему есть многое, а не одно? Как многое воспроизводится на основе одного? Потому что, когда многое воспроизведено на основе одного, оно есть *логос*, или порядок. Еще одно решающее понятие философии — логос, или порядок. Но логос не просто как порядок мира и не просто порядок языка, а логос как порядок такого мира, который внутри себя содержит и выполняет человеческие условия того, что он может быть понят.

Мир одного или мир многого, которое сковано одним и воспроизведено на его основе; множество фактов, выхваченное координирующим лучом формы, идеи, и есть логос. Или естественный порядок. То есть такой порядок, который срабатывает независимо от человека и его намерений. Тиран думает, что он мог бы исправить ошибку, а натура — я не случайно взял слово «натура» — природный или естественный закон (отсюда его замещение, но движением через форму) — логос сделает по-своему. Поэтому Гераклит и говорит: слушайте логос, а не меня. То есть в греческой философии возникает идея естественной, или природной, необходимости в широком смысле слова. Нечто, что необходимо срабатывает независимо от человека, от его намерений и блужданий. В этом смысле — естественно, так

как независимо от человека. Натура тирана проявляется естественно, однако это не предмет природы.

И вот дальше философия разыгрывается на двух таких стержнях. С одной стороны, природа как нечто самодостаточное, целое, само себя проявляющее и выступающее перед человеком в виде независимых последствий от его поступков, которые входят в это целое. Это нечто большее человека и самодостаточное, требующее уважения и понимания. Природы придерживаться надо! Не только тиран должен придерживаться природы и при этом нрав свой замечать. А вот нужно заглянуть в форму, и тогда организуется хаос. И можешь жить по природе.

И вторая идея — параллельно с естественной необходимостью в этом смысле слова, как я только что объяснил — душа, сторона естественной необходимости. (О ней много размышляли Гераклит, милетцы, Демокрит, Аристотель, Платон.) Но под душой в действительности имеется в виду эксплицитное выявление условий интеллибельности или понятности, которые предшествуют тому, чтобы мы вообще нечто могли видеть в терминах естественного целого или естественной необходимости.

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Я рассказывал до этого об античной философии, хотя задача моя — дать просто очерк философии. Я делал это, потому что определенный фон и основной фонд понятий и представлений, каких-то постоянных связей философской мысли образовались в античности. Поэтому нам нужно удерживать в голове не только мировоззренческую объективную сторону дела, где философия выступает как аппарат понятий, представлений и действий, но одновременно и способ личностного бытия, эксперимента с собственной жизнью, когда совпадает со способом жизни, который практикуется человеком. Это вытекает из того обстоятельства, что философия как таковая связана в глубинах своих с режимом нашей сознательной жизни в той мере, в какой эта жизнь представляет собой некоторую целостность и реализуется на основаниях, отличающихся от природных оснований. Я говорил вам, что по своей природе мы рассеянны; по своей природе некоторые духовные, культурные и другие человеческие состояния не могли бы удерживаться и рассеивались бы.

Сам мир культуры был изобретен человеком как такой мир, через который человек становится человеком. Я подчеркиваю слова «через который», поскольку человек не есть естественная данность. Вот в этом компоте и образовались первые вишенки философии. Но, созрев, они создали некую лимфу, некую протоплазму для многих других вещей, в том числе и для научного мышления.

Я показывал вам, что научное мышление невозможно — ни как деятельность, ни как проблема — без некоторых предваряющих философских акций, без предварительного образования философского пространства в нашей культуре.

Дата возникновения философии — примерно VI век до н. э. Эта дата одна и та же и в Греции, и в Индии, то есть в разных регионах. Это время появления того, что можно назвать универсальным замыслом культуры. До этого рубежа мы имеем дело с локальными культурами, культурными регионами и с локальными или этническими религиями. А после возникновения философии говорим о мировых религиях, о каком-то новом, особом универсальном измерении культуры, которая строится в качестве человеческой, поверх и помимо локальных различий культур. Тут два феномена — поясню на примере.

Скажем, с одной стороны, мировые религии, а с другой стороны — наука. Обычно в прогрессистской эволюционной концепции последовательность такая: сначала был анимизм, мифология, затем религия (христианство, ислам, буддизм), а затем возникают рациональные виды мировоззрения — такие, как философия и наука. Однако мировые религии возникают после философии. Если бы не возникла философия, они бы тоже не возникли. Даже эмпирически вы, очевидно, знаете, в каком глубоком смысле христианство явилось переработкой аппарата греческой философии.

И то же самое с наукой. Ведь наука — это прежде всего такой вид знания и деятельности, который, по определению, внекультурен, или сверхкультурен, или универсально культурен. Это мысленные кристаллизации, мысленные образования, системы понятий и представлений, имеющие значения помимо и вне той культуры, внутри которой они эмпирически образуются. В этом смысле греческая наука — это нечто не зависящее от греческой культуры. По-видимому, должен был появиться такой тип сознания, такой тип мышления и тип работы, которые вырабатывали представления, не имеющие локального культурного значения, общие для человеческого разума — помимо и поверх культурных различий. Иными словами, наука появляется как универсальное измерение челове-

ства. Поэтому имеет смысл употреблять термин «человеческий разум» как нечто, что свойственно всем и в чем все могут быть как-то объединены или быть одинаковы.

Появление разума — не в смысле психологической способности человека, а в смысле универсального, культурного измерения всех людей — предполагает ссылку на опыт. Что такое опыт? Опыт есть предмет ссылки для разума в той мере, в какой нечто, переживаемое в опыте, нелокализуемо и не может быть приписано только одной культуре. Значение научного аргумента, дискуссии, указания на факты — универсально, в отличие от мысленных образований, присущих той или иной культуре.

Так вот, эта универсальность, всеобщая значимость дискуссии и аргументации — все это предполагает определенный аппарат понятий, в основе которого лежит различие между двумя мирами, введенное внутри философии, — между *миром действительным* и *миром по мнению*. Причем в «мир по мнению» попадают локальные культурные представления. То, что кажется кому-то в Афинах, Китае, Персии и т. д., — это мир, как он представляется. А представляется он всегда в зависимости от обстоятельств и времени.

Но есть и действительный мир — *мир по истине*. Утверждение, что есть «мир по истине», или мир действительный, в устах ученых и философов означает прежде всего, что есть такой мир или такие предметы, о которых возможны универсальные высказывания. Повторяю, что существование действительного мира предполагает наличие предметов, о которых возможны универсальные высказывания, истинность или ложность которых открыта для любого человека и подлежит обсуждению людьми независимо от того, откуда они, в какую систему общественных отношений включены, какие культурные комплексы им привычны и пр. Иными словами, основной заряд идеи о различении мира — что есть предмет не сам по себе, а предмет, как он видится, как представляется, — указывает на мир, о котором можно говорить общезначимо, высказывать суждения, имеющие значения для всех, в любом месте и в любое время.

Другое дело, что к характеристике этого действительно-го, истинного мира добавляются и другие слова, а именно —

идеальный мир. Будучи истинным, это в то же время мир идеальный, или мир идеальных предметов и сущностей. Эти термины тоже предполагают выделение в любых вещах такого, о чем возможны рациональные высказывания (если понимать под «рациональными высказываниями», во-первых, общезначимые, а во-вторых, поддающиеся доказательству, аргументации и опровержению).

Как говорил я в прошлый раз, здесь и завязывается драматическая история взаимоотношений философского языка с языком обыденным. Например, когда Платон выделяет рациональную структуру вещи (то есть ее идею или форму), то это означает, что я могу через это говорить общезначимо и об эмпирических вещах. Должен подходить к ним со стороны идеальных вещей. Или со стороны мира по истине, поскольку у него же нигде не сказано, что идеи существуют, как существуют стулья, кровати, деревья. Термин «существование идей» имеет смысл только в контексте воспроизведенных мною сейчас шагов рассуждения, из которых, я надеюсь, вам ясно — зачем, для чего и о чем это. Это только пример, но он постоянно воспроизводится в истории мысли, в истории драматических взаимоотношений между философским языком и языком обыденным, наглядным. Чтобы понимать язык философии, мы должны отучаться от наглядных привычек понимания, которые несет с собой обыденный язык. В действительности то, что я сейчас сказал, есть первое введение различения (чрезвычайно важного для всей философии) между теорией или теоретической мыслью и эмпирическим описанием. Между теорией и эмпирией, между теорией и опытом.

Философы поняли, что для того, чтобы можно было высказываться об опыте, нужно сначала иметь какие-то другие предметы, на основе которых можно было бы сказать нечто такое, что могло быть контролируемым образом перенесено на говоримое об эмпирических, наблюдаемых предметах. В этом смысле теория изобретается как замена эмпирического описания. Эмпирическое описание бесконечно, рассеянно; оно запутывается в переплетениях тысяч и тысяч противоречивых обстоятельств и связей. Разобрать их и увидеть внутреннюю связь невозможно, если не посмотреть глазами каких-то других предметов, кото-

рые суть теоретические конструкции. Между тем идеи и формы Платона и являются такими первичными конструкциями, которым отнюдь не приписывалось существование материальных предметов, они и есть условие их понятности.

Таким образом, нами введены два принципа научного мышления. Во-первых, так называемый принцип *объективации*. Он состоит в том, что я сознаю, что совершаю какую-то особую операцию, когда некоторым состояниям своего сознания и опыта приписываю свойства быть картиной происходящего в мире вне этих самых состояний. То есть я как бы объективирую определенные состояния сознания, выношу их вовне и отделяю себя, говоря о них: вот объект — я его наблюдаю или о нем знаю. Но вы понимаете, что это не само собой разумеется, потому что влечет за собой и содержит в себе какие-то правила, допущения и условия, без которых такая процедура невозможна. Например, когда я говорю, что в дереве, допустим, сидит какая-то душа, какое-то маленькое невидимое одухотворенное существо и шелест листьев, движение веток есть в действительности выражение души этого существа (оно о чем-то «рассказывает»), — что я в таком случае делаю? Разве я произвожу «объективацию»? Я наблюдаю движение веток, слышу шелест листьев. Это мои «состояния», а не «объективация». В том-то и дело, что нет!

Объективация предполагает вынесение вовне в качестве объекта чего-то такого, о чем возможны контролируемые и на опыте проверяемые суждения. А когда я говорю, что у дерева есть душа, то есть некая самостоятельная инстанция, не зависящая от меня причина наблюдаемых явлений, то самым языком описания, построенным мною, исключаю саму возможность высказывать об этом дереве научное суждение. (Ведь оно сейчас помахало веточками, а через секунду иначе помашет или зашелестит листьями.) Следовательно, то, что называется «объективацией», есть совершенно особая процедура, характеризующая науку, но явно имеющая свои «предпосылки» и «условия». Лишь посмотрев «глазами идей», мы можем увидеть не видимость вещей, но взяв видимость как проявление сущности, когда сущность не есть нечто одушевленное и самопроизвольное.

Короче говоря, научная объективация предполагает изъятие души из предметов внешнего мира. Мы можем объективировать нечто только тогда, когда в этом нечто, что тоже называем предметом или объектом, не предполагается самодеятельная, самопроизвольная душа. На этом принципе и возникают навыки научного мышления; другие же, более конкретные принципы развивают формы эксперимента, наблюдения и т. д.

И второй существенный принцип, который тоже имеет философские корни, — принцип *понятности мира*. Этот принцип — самостоятельный предмет философии. Он предполагает следующее: чтобы мы могли понимать мир, в нем должны выполняться предпосылки самого существования человека, понимающего этот мир. То есть научное высказывание предполагает некоторое исходное, или первичное, сращение человека с миром; что мир сам содержит в себе предпосылки существования такого существа, которое этот мир может познавать и иметь о нем знание. Отсюда в основах философского и научного мышления, в его первичных, архаических образованиях такое большое количество аналогий и уподоблений. Например, сравнение макрокосмоса с микрокосмосом, требование подобия между ними: чтобы микрокосмос был построен так же, как макрокосмос. Почему это делалось?

Это была реализация в первичных формах принципа понятности мира как условия знаний о мире: само подобие макрокосмоса и микрокосмоса есть условие того, что микрокосмическое существо (которое, по определению, не может обнять весь космос) может этот космос тем не менее понимать, потому что они устроены аналогично. Этот «принцип понятности» не всегда может формулироваться эксплицитно. Скажем, существуют теории, которые, имея в своих основах «принцип понятности», сами в составе своих утверждений этот принцип, однако, не развивают. «Принцип понятности» как бы составляет при этом лимфу, протоплазму возможных научных утверждений, которые в научной теории выступают как система знаний.

Или скажем так: «принцип понятности» есть принцип некоторого космологического включения человека. Мы понимаем тот космос, в который мы каким-то подобным ему

образом включены. Но само это космологическое включение может меняться, варьироваться и на разных основаниях каждый раз устанавливаться человеком заново. Например, известно, что в астрономии существует так называемая проблема «космического чуда», то есть таких явлений, которые наблюдаются наглядно — в виде периодического мигания звезды. И мы могли бы предположить, что это мигание есть сознательное сообщение нам каких-то знаний, сведений, то есть проявление некой сознательной жизни. Это и называется «космическим чудом», иллюстрирующим проблему понимания или «принцип понятности» в отличие от «принципа знания». Проблема же состоит в нашей возможности дешифровки кода, которая зависит, естественно, от включения в источник сообщения, что и позволило бы признать его явлением сознательной жизни, а не вещью. Учитывая, что любая последовательность идущих сигналов (подобно звукам голоса) суть лишь последовательное «сотрясение воздуха», которое исследуется в соответствующем разделе физики, а мы воспринимаем это на уровне якобы осмысленной речи. То есть мы читаем смыслы как некое сообщение на уже известном нам языке (при условии, что выполнен принцип понятности наблюдаемых явлений), поскольку считаем, что сами приобщены к источнику этих явлений.

Следовательно, в случае «космического чуда» мы имеем дело с таким примером, где, во-первых, видно различие между *исследованием* и *пониманием* и, во-вторых, видна зависимость того, что мы можем *знать*, от того, что мы можем *понимать*. Мы не можем превратить мигание звезды в источник адресованного нам сообщения и тем самым исследовать вещественные проявления мигания, потому что — непонятно. Оно остается для нас загадкой в том смысле, что мы не являемся частью того мира, о котором предполагаем, что он посылает нам свои сообщения. Вот если бы мы могли каким-то образом оказаться в нем, тогда другое дело. Тогда был бы выполнен, очевидно, и принцип понимания, или соразмерности человека с объектом его исследования. Космическое же «чудо» с нами несоизмерно, так как не установлена мера предшествующего знания. В этом случае нечто не может стать предметом

знания. Поскольку если я предполагаю, что вижу не просто периодические колебания световых лучей, а что-то другое, то еще не могу занять позицию исследователя и понимать звезду уже не как звезду, а как разумное сообщение. Не могу — если я не поставил себя какими-то другими акциями (не являющимися акциями исследования) в соразмерную связь с тем миром, из которого и в котором производятся сообщения. Это, кстати, одновременно и есть та связь, посредством которой наука вписывается в ту или иную культуру, но взятую уже в больших измерениях, — античную, культуру Нового времени или культуру XX века.

Эти ситуации, иллюстрирующие значимость принципа понимания, воспроизводятся и на верхних этажах культуры. Например, есть известная проблема наглядности в современной физике, которая в действительности означает то, что ученым не удается смоделировать предмет, по поводу которого строятся физические уравнения. Скажем, в классической механике скрытым правилом понятности мира самой механики была наглядно доступная модель непрерывного действия. Ведь если есть *причина*, то мы можем наглядно проследивать ее действие. Если на действие природы можно наложить модель непрерывно охватываемой связи причин и следствий, то о действиях природы возможно построение знания. Но знание в свою очередь может ставить нас перед ситуацией разрушенного понимания или разрешенной наглядности. Так, формулы физики в силу того, что они иначе строятся в теории относительности и в квантовой механике, содержат в себе в том числе и символический, непонятный элемент, когда описываемые ими действия природы не могут быть уподоблены никакой наглядной человеческой модели. Поэтому, в частности, Поль Валери в свое время говорил, что современная физика в принципе непонятна. Ее теория есть лишь инструмент, который является не предметом понимания, а способом действия, получения в конечном итоге посредством непонятных манипуляций каких-то практически значимых и практически достоверных результатов.

То есть человек может быть отъединен не только от мира вещей — не иметь с ним соразмерности, но и от мира

знаний. Не только вещи могут быть непонятны, но и знания могут быть непонятны. В этом смысле я и провожу аналогию с «космическим чудом». Это просто метафора, поясняющая ситуацию принципа понятности с разных сторон: в каком-то смысле человек, написавший эйнштейнову формулу или формулу квантовой механики, тоже есть космическое чудо для нас. Он говорит с нами на марсианском языке, внутренних правил интеллигибельности или понятности которого мы не знаем. И тогда, следовательно, это знание такое же, как и вещь. А чем вещь отличается от знания? Знание мы понимаем, а вещи — исследуем.

Есть так называемый бином Ньютона. Бином Ньютона — это знание, а то, «о чем» бином Ньютона, — вещь. Скажем, перед нами математическая структура, обнаруженная и описанная этим биномом. Когда он сформулирован, мы его воспринимаем и понимаем (если, конечно, поработаем), а не исследуем, как исследуют вещь, чтобы получить потом формулу, называемую биномом Ньютона. При этом количество труда, которое мы затрачиваем на оперирование им, разумеется, несопоставимо с количеством труда, которое было потрачено на формулировку этого бинома.

Повторяю, знание мы усваиваем актами понимания, а вещи исследуем. И, исследуя, раскалываем. Но бином Ньютона мы не должны раскалывать. Мы пользуемся им фактически бесплатно, даже если не знаем, что есть такое знание, лишь предполагая о его существовании. Как можем предположить, что мигание тоже есть знание. Иногда приходится. Хотя воспринять не можем, исследовать нужно. А исследовать можем, если есть какая-то уже установленная соразмерность. Вот такой странный как бы замкнутый круг. Как в случае физики, описывающей действия природы, по отношению к которым нет никакой подставимой под это наглядной модели, — и тогда сама формула физики не может быть воспринята и становится вещью. Хотя мы предполагаем, что она знание, а не вещь. А воспринимать ее в качестве знания не можем, потому что в принципе по-разному относимся к вещам и к знанию.

Итак, знание мы воспринимаем, а вещи исследуем. Благодаря знанию мы находимся в континууме общения и сообщения. А с вещами?

Оказывается, что это лишь предельный случай, иллюстрирующий разницу понимания и знания, исследования и восприятия; обычно же эти вещи смазаны. Разницы мы не замечаем. Поскольку принцип понятности, формулируемый в основаниях науки, в самих теориях никогда эксплицитно не формулируется. Но он указывает на важность удержания предпосылки о различии между исследуемыми вещами и понимаемыми или воспринимаемыми знаниями. И эта предпосылка состоит в некоторой предваряющей акты знания соразмерности человеческого существа, занимающего определенное место в мире, частью которого он является.

Поэтому философия все-таки особая вещь, и странностям ее не надо удивляться просто потому, что каждый раз приходится заново проделывать работу, которая направлена на восстановление или прояснение условий понятности. То есть философия не есть сумма знаний, хотя она может пользоваться любым материалом науки, искусства, права и т. д. Ибо ее интерес всегда направлен на внутренние сцепления конкретных — научных, художественных и других — актов понимания, актов знания, связанных с положением человека в мире, от которых зависят возможности понимания. А от понимания зависит знание. Эти внутренние сцепления внешне проявляются в определенных симптомах, к которым философ должен быть чувствительным. И потому работа философии кажется вечной и одинаковой, ибо сами эти условия не даны раз и навсегда.

Скажем, тот же принцип понятности не дан раз и навсегда. Его приходится устанавливать, воспроизводя всякий раз какие-то новые условия человеческого существования, чтобы было возможно восстановление понимания. Если мы перестали, скажем, понимать формулы физики (хотя они есть знание) в том существенном смысле, о котором я говорил, то приходится заново рассматривать старые философские вопросы, а именно: что есть субъект, а что — объект? Что — реально и что — символично? В частности, современная философия снова занимается, казалось

бы, проблемой «субъекта-объекта», а в действительности сместилось само это взаимоотношение — в реальной культуре и науке. В науке XX века, в теории относительности и в квантовой механике приходится заново рассматривать — что? Проблему субъекта и объекта! Казалось бы, старая проблема, о ней давно говорит философия. И что же — это проблема, которую философы не могут решить? «Проблему» решают ученые, а философы никогда не решают своих проблем.

Дело в том, что в философии вообще нет «проблем» как чего-то разрешимого конечным числом шагов исследования. Философия занимается лишь прояснением каждый раз некоторых фундаментальных связей человеческого сознания и познания посредством построенных теоретических конструктов. Каковыми являются конструкты сознания: объект — теоретический конструкт, субъект — теоретический конструкт, мир — теоретический конструкт; категории (причина, следствие, необходимость, случайность, субстанция, акциденция, то есть проявление субстанции). Это все предметы, используя которые философы рассуждают, извлекая последствия для чего-то другого, что мы просто наблюдаем, видим и пр. Например, обсуждая наше отношение к физическим уравнениям, которые кажутся бессмысленными значками, имеющими лишь инструментальное значение, но ведущими нас к каким-то выводам. О чем же эти утверждения, что они описывают?

Чтобы ответить на этот вопрос, я должен снова на философском языке рассуждать, например, о принципе понятности. Этот древний принцип лежит в самом начале возникновения науки. И тем не менее приходится о нем говорить. Или конструкт сознания — о нем тоже приходится говорить на совершенно особом языке, который имеет настолько автономную теоретическую логику, что непосвященному отношению этого языка к проблемам, для которых он разработан, кажется несуществующим, оно не замечается.

Итак, я ввел общее философское различие между теорией и эмпирией, попытался показать некоторые предпосылки, которые лежат в самой основе появления форм теоретического мышления. Наука — это теоретическое

мышление, а философия занимается разъяснением того, что такое теоретическое мышление. Поэтому там есть понятия субъекта, объекта, принципа понятности, объективации. Чтобы пояснить дальше всю эту сложность философии и те разветвления, которые появляются в ней, я буду приводить примеры из философии Нового времени, считая, что античную базу мы как-то завоевали.

Философский язык предполагает введение некоторых гипотетических объектов. В науке это тоже делается, но поскольку в философии эти объекты связаны с нашей сознательной жизнью, то у нас чаще возникает тенденция приписывать им прямой смысл и прямое значение. Никто, видимо, особенно не удивится, если я скажу, что мировая линия частицы есть гипотетический, а не реальный объект. А если я скажу, что и Бог гипотетический объект для философии, то это уже совсем другое дело, это менее понятно. Или даже категорически непонятно, просто потому, что идея Бога сращена с некоторыми основаниями нашей личностной сознательной жизни. Хотя опыт философии как раз и показывает, что сама наша сознательная жизнь личностна в той мере, в какой она грамотно основывается на некоторых символах и гипотетических утверждениях.

Я уже говорил о формах и идеях у Платона. Что именно идеи создают какое-то пространство особых предметов, когда мы можем начать о них контролируемый рациональный разговор, то есть разговор, поддающийся доказательству, опровержению и т. д. Но если я ввел такое пространство, в котором существуют особые предметы (не эмпирические, а которые не разрушаются, они вечны, к ним неприменимы понятия возникновения, уничтожения и т. д.), если я двигаюсь в нем, то неминуемо ведь произвожу допущение. Допущение того, что не только мое человеческое рассуждение, которое совершается во времени, но и философское и любое научное рассуждение, имея в своем содержании установление вневременных логических отношений, тоже совершаются во времени, конечным числом шагов. Что в свою очередь — сама возможность моего рассуждения о вечных предметах, о логических или об идеальных предметах — предполагает допущение помимо че-

ловеческого такого интеллекта, которому приписана способность выполнения тех вещей, которые человек не может выполнить. Человек ведь не может проделать бесконечное число шагов в рассуждении, которое охватило бы весь мир. Реально мы способны лишь в конечное время выполнять конечное число операций, но в их содержании содержится нечто о предметах, которым приписана вечная, идеальная жизнь.

Но предположим, что в принципе все же существует гипотетический интеллект, не затрачивающий время на операции, который способен в одно мгновение охватить весь мир или все пространство идеальных предметов. Что это за интеллект? Назовем его условно «Божественным интеллектом». Таким образом, я ввел слово, то есть эксплицировал предпосылку. Ведь в конечном интеллекте, который рассуждает об идеальных предметах, содержится предположение еще какого-то интеллекта, который и есть эфир существования этих предметов. Я философски осмелился назвать его Божественным. Сказал слово. После чего и начинается логика взаимоотношений, движение теоретического языка, когда я могу выяснять, как человеческий интеллект включается в Божественный, каковы возможности Божественного интеллекта и человеческого, но уже с помощью введенных слов, не говоря о том, как я ввел эти слова и этот предмет. Я могу просто это опустить, потому что грамотный человек это понимает. У Декарта вы найдете следующее рассуждение:

— во-первых, возможно ли доказательство существования Бога?

— во-вторых, что — конечно и что — бесконечно (в смысле какие возможности конечного человеческого интеллекта включаются в бесконечный Божественный интеллект)?

Без такого включения невозможны научные суждения, имеющие универсальность и общезначимость. Но как тогда я должен читать тексты Декарта, зная, что он был верующим человеком, верил в существование Бога? Что он занимался проблемами теологии? Непонятно, почему Декарт все же так обосновывал научное, рациональное отношение к какому-то Богу в мире. Или он обосновывал

это просто потому, что жил в традициях своего времени, не мог еще выйти за рамки католической религии?

Значит, мы ничего не поняли! Если можно говорить о том, в каком отношении находится человеческий интеллект к Божественному, не предполагая при этом, что Божественный интеллект существует. Нет, я просто говорю, как относится одно к другому, но не утверждаю, что существует Бог; и поэтому, если меня будут опровергать (как и Декарта), указывая на то, что нет такого предмета в мире, то это не будет опровержением. Потому что в своем рассуждении я не утверждал, что такой предмет существует в том же смысле, в каком мы вообще употребляем слово «существование».

Сейчас я вас еще больше запутаю. Возьму другое понятие, которое кажется менее священным, но порождает столько же недоразумений, как и понятие Бога. Вы знаете, что философия и наука Нового времени появляются примерно в XVII веке и что в философии первыми провозвестниками этого времени были Бэкон и Декарт. В особенности Декарт, потому что он был одновременно и крупнейшим, гениальным ученым-математиком. Но Декарт же и повинен в создании, как считают многие, субъективного идеализма. Как известно, основной принцип Декартовой философии гласит: «*Cogito ergo sum*» — мыслю, следовательно, существую — фраза, которая была положена им в основание человеческой возможности вообще иметь идеи или понятия о вещах (идею числа, субстанции, материи и т. д.). То есть вся совокупность основных фундаментальных научных идей имела смысл для Декарта лишь в той мере, в какой их можно обосновать, опираясь на истину, не подлежащую сомнению. На достоверность меня мне самому в акте мышления.

Декарт замкнул тем самым как бы человеческий мир, науку и философию на себя. Поэтому и стали считать, что для него несомненен не внешний мир, а несомненно лишь сознание своих актов относительно этого мира, со всеми вытекающими отсюда классификаторскими последствиями: «субъективизм», «идеализм» и т. д. Что мир якобы превращается в результате в привидение. Так как, вместо того чтобы наши субъективные состояния выводить из объек-

тивной основы, Декарт, наоборот, началом всего ставил субъекта. И вот всяческие такие безобразия...

Все это абсолютный бред. А речь идет вот о чем.

Скажем так (одновременно я буду прояснять суть философской работы): есть субъект и есть его сознание. И в этом субъекте и его сознании отражается мир. На каком основании можно что-то говорить о субъекте и его сознании? Конечно, нужно исходить из независимого существования мира, который отражается в сознании человека. Но имею ли я о таком мире твердое суждение? О мире, который якобы не зависит от осознания и тоже явно становится почвой, отталкиваясь от которой я иду к объяснению неких заоблачных воспарений в сознании и мышлении человека? Здесь и возникает вопрос: суждение о чем-то достоверном во внешнем мире ведь тоже суждение? Допустим, я говорю: в мире есть сплетения атомов; их соотношения в разных сочетаниях — действительный процесс, происходящий в мире и порождающий видимые мною явления, которые есть «по истине» лишь сцепления атомов. А вижу я, например, краски или ощущаю запахи.

Вся проблема и состоит в том, что совершенно независимо и до всякого субъективизма или объективизма утверждение об атомах имеет свои основания. Какие? А те, что утверждение об атомах — не утверждение о демонах. Утверждение о демонах — одного типа, а утверждение об атомах — другого типа. Я сказал: «В мире есть атомы, и они порождают ощущения». Но само высказывание о том, что «в мире есть атомы», — на чем оно основано? Почему оно по типу своей достоверности отличается от высказывания «в мире есть демоны». Или: «в мире есть Зевс, а не атмосферное электричество, разрядом которого является молния, и если есть Зевс, то молнии — это перуны, которые он бросает»? Что является основой? А то, что в мире есть атомы и их сцепления, которые в разных сочетаниях производят различные видимые нам вещи: цвета, запахи и пр., о которых, естественно, можно сказать разное.

Поэтому мысль Декарта и состояла в том, что всякое высказывание о внешнем мире в его объективности и универсальности имеет какие-то основания. Мало ли что можно сказать о мире. Нет, мне нужно то, в чем нельзя

сомневаться. А как прийти к тому, в чем нельзя сомневаться? К этому можно прийти, выявив условия самих научных высказываний или универсальных суждений, например «в мире есть атомы». Для того чтобы о мире можно было сказать что-то законоподобное, нужно, чтобы в нем были идеи (в платоновском смысле слова), формы, потому что без них мы не можем ничего рационально сказать ни о мире, ни о сознании.

Или какие-то предпосылки наших актов наблюдения, они должны содержаться в самих основаниях суждений о мире. Или, как я говорил перед этим, допущение об интеллекте, который может обзирать то, что не обозримо человеком в принципе. Ведь математик, скажем, делает то же самое, когда прерывает операцию вычисления и говорит: «В принципе операция бесконечно воспроизводима; предположим ее завершенной!» Это «предположим завершенной» и содержит допущение «интеллекта», который завершил операцию. И если от него зависит математическое доказательство, то я могу его эксплицировать, сказав: значит, у вас есть все же представление о работе сознания. Вы допускаете (гипотетически, но допускаете) существование некоторого сознания, которое может все обзреть и в мгновение совершить некое число шагов, в действительности не совершаемых, поскольку все происходит в конечное заданное время. А у этого «допущенного» интеллекта нет времени, это — Божественный интеллект.

Что же получилось? На основе Божественного интеллекта построено объективное математическое доказательство чего-то совсем другого. Решена какая-то задача или предположены порядок и множество, что не выполняется без допущения некоторого гипотетического интеллекта.

Итак, мы обнаруживаем задачу: прояснить акты сознания, которые имплицированы в основаниях суждений о внешнем мире. То, что я называл идеей, формой, гипотетическим Божественным интеллектом или душой, есть некоторое поле наблюдения, цельность и полнота которого задаются заранее — в ходе выполнения какого-либо частного акта наблюдения. И в зависимости от целого отдельный акт наблюдения может получить универсальное значение. Тогда в нашем языке могут появиться слова: «ато-

мы», «порядок», «множество» (в математике). А на основе «порядка» и «множества» может появиться понятие «числа» и т. д.

Так что же я сказал, произнеся: *cogito ergo sum*? Я сказал, что прояснением сознательных импликаций (импликаций относительно сознания, которые содержатся в утверждениях не о сознании, а о мире) я могу обосновать сами утверждения о мире в философском смысле слова. Заново их пройти с целью обоснования. Какая сознательная операция самая несомненная и достоверная? Сознание самого себя, которое мне дано в акте мышления. Даже если я сомневаюсь в чем-то, достоверность меня — сомневающегося, то есть выполняющего акт мышления, — дана мне. Я существую и в качестве сомневающегося. Это лишь связка сознания, а не эмпирическое сознание, потому что эмпирическое сознание — это сознание о вещах (я сознаю дом, сознаю стол). Здесь же имеется в виду сознание моих актов (не вещей вне меня), посредством которого я конституирую себя в качестве мыслящего: *cogito ergo sum*. Мыслить определенным образом — постоянно ухватывать себя в актах мышления о предметах — и означает организовывать себя в качестве существующего, которое об этих предметах мыслит.

Повторю, постоянно сознать себя в актах мышления о предметах — любых — вне себя; «держать» это сознание, организовывать себя в качестве существующего существа (простите меня за тавтологию), которое является носителем каких-то утверждений о мире, — это и есть то, что в философии после Декарта (хотя саму операцию проделал Декарт) стало называться *трансцендентальным сознанием*. Знаменитое трансцендентальное сознание Канта; потом вы встретите этот термин у Фихте, Гегеля и т. д.

Трансцендентальное сознание у Декарта — «*cogito ergo sum*»; у Канта — «я мыслю», или так называемое «общее сознание». Это и есть способ проследивать то, что в наших утверждениях о мире (и в их основаниях) зависит от нашей деятельности. Посредством представления *cogito sum* или трансцендентального сознания «я мыслю» я могу реконструировать все то, что в моих утверждениях обязательно кристаллизации моей деятельности, но воспроизвожу

я эту деятельность на самосознательных основаниях. Так, например, я спонтанно совершил какие-то акты мысли, в том числе акты исследования предмета (они совершаются эмпирически, стихийно). Но когда я обосновываю это и ввожу первичное представление о «я» или *cogito ergo sum*, то восстанавливаю все на контролируемых, сознательных основаниях. Это и есть трансцендентальная философия, выявляющая все то, что целиком связано с деятельностью человеческого сознания. Именно трансцендентальное пространство является условием или основанием любых конкретных представлений о мире: физических, химических и т. д. Философия через понятие сознания как бы совершает парадоксальную вещь — выявляет горизонт, который делает наше суждение о мире объективным (то есть достигает не субъективизма, а совсем напротив — объективизма, объективности). Повторяю, трансцендентальная философия в том варианте, в каком она выступает у Декарта и Канта, есть способ выявления такого горизонта, внутри которого что-то может быть оценено как объективное высказывание.

Чтобы показать этот парадоксальный пафос философии, в конечном итоге не имеющий никакого отношения к субъективизму, приведу другой пример, который одновременно пояснит вам смысл и науки, и философии. Так, Декарт говорил, что мир, или материя, есть только протяжение. При этом, правда, есть небольшая разница между этими вещами, но она для нас несущественна, — так вот, протяжение и пространство у Декарта суть *врожденные идеи*. Декарт помимо того, что начинал с «*cogito*», еще учил и о «врожденных идеях». Но я остановлюсь пока на идее, что «материя есть только пространство или только протяжение».

В истории философии и вообще в восприятии философии образованной публикой начиная с XVII века материя, «сияющая сексуальными красками» (я уже забыл, как это сказано у Маркса), лишилась чувственного богатства и свелась к геометрическим формам (протяжению), к сухим, без качеств, вещам. Как это понимать? Эта простая, банальная, красивая, быть может, мысль означает, что есть рассуждения сухие, количественные, лишаящие мир красок и суще-

ствуют рассуждения, которые представляют мир так, как он есть, во всем богатстве его красок, цветения и пр. Все это красиво, но никакого отношения к тому, о чем идет речь, не имеет. Понять то, о чем в действительности идет речь, очень сложно, и сама история мысли — пример непонимания этой сложности. Хотя, по определению, история есть то, посредством чего мы понимаем то, что было. В том числе и что было сказано в наши дни. Для этого нужна история. Здесь нет никакого недоразумения — так устроен человек и складывается история. Но даже в просвещенном мнении недоразумения при этом относительно объективности и субъективности существуют. Поэтому я сошлюсь на книгу Шредингера, которая называется «Что такое жизнь». (Кстати, она была написана еще до открытия структуры гена, генетического кода, и многие вещи в ней выглядят как предсказание того, что произошло позднее — в 60-е годы нашего века.) И там прекрасно показано, в чем смысл «механистичности» или пространственности научных утверждений. И кроме того, у него есть еще работа, которая называется «Сознание и материя», где он прямо говорит: в том, что наука утверждает о мире, не содержится никаких цветов, запахов и пр. Вот он-то понимал, конечно, о чем идет речь.

СОЗНАНИЕ-БЫТИЕ

Я все время пытался подчеркнуть, что в конечных выражениях философская мысль употребляет понятия настолько «упакованные», настолько подчиняющиеся логике экономного теоретического разговора, что мы не замечаем внутренней нити этих понятий, связи их с некоторыми жизненными проблемами, и поэтому задача разъяснения философского аппарата состоит в том, чтобы за парадом теоретических понятий, сцеплений внутренней логики самого теоретического языка восстановить жизненные импульсы, восстановить то, о чем говорилось в философии.

В прошлый раз я ввел одно из таких понятий, сугубо теоретическое, но имеющее жизненные истоки, — понятие сознания. Если я говорю «сознание», значит, я говорю «бытие» (второй элемент пары). Обычно понятия, как и люди, ходят почему-то парами, хотя возможны и другие комбинации. В свое время Фурье писал, что возможны сочетания почти что констелляционные, поскольку люди передвигаются и общаются друг с другом подобно пчелам в ульях, в каждом улье по тысяче особей. И такое общение развивает человека, так как чем чаще и интенсивнее он вступает в разные отношения, тем больше развита его так называемая сущность. Но в философии, как и вообще в культуре, мы всегда находим парные сочетания: сознание и бытие, причина и следствие, возможность и случайность, сущность и явление. И, условно

заимствуя из языка философии этот факт парных сопоставлений, пытаемся восстановить смысл, который не зависит, конечно, от этих пар.

Сказав «сознание и бытие», я тем самым уже начал, надеюсь, приостанавливать манеру, в вашем восприятии идущую от традиции, от того, как культура усваивает философию, накладывая на встреченные факты готовые мысленные ходы. Ведь если я сказал «сознание и бытие», значит, возникает проблема первичности бытия или первичности сознания. Кто-то утверждает, что сознание первично, а кто-то — что первично бытие. Такой вот философский «детский сад». Потому что на самом деле такой «проблемы» в философии вообще нет и не существовало. Это понятно (если пытаться понимать). Изобретаемое понятие есть лишь средство движения мысли, а не нечто, поддающееся ответу — «да» или «нет». Если всмотреться в суть дела, то никто в философии не утверждал, что сознание — первично, ради самого этого утверждения. Посредством понятий «сознание» и «бытие» мы пытаемся решить проблемы, называемые философскими, или хотя бы указать на сам факт их существования. А указать нужно грамотно. Ведь когда в обществе мужчина показывает на даму пальцем, мы считаем это невежливым, хотя задача выполнена — показал пальцем (в русском языке, правда, вместо слов «сударыня», «дама» и пр. осталось сейчас только слово «женщина»). Но я специально беру этот знакомый вам бытовой сор, чтобы показать, что в философии (вернее, в том, как наша культура усваивает философию) мы тоже имеем дело с разрушением языка. А если язык разрушен, то мысль невозможна.

Сейчас я поясню, для чего были изобретены слова «сознание» и «бытие». Я говорил вам о врожденных идеях, используя их как пример о необходимости аккуратно и деликатно относиться к философии. Буду использовать этот пример и дальше, чтобы показать, какую языковую роль, роль средства нашего мышления выполняют понятия «сознание» и «бытие». В проблеме врожденных идей у Декарта есть очень странное сцепление, которое должно было вас беспокоить уже самим фактом своего существования и вызвать понимание, что здесь что-то не так с

нашим прямым, «натуралистическим» подходом к философским словам.

Я специально произношу эти нелепые фразы, но они суть единственное, что может привести нас в состояние понимания философии. Человек сказал, что идеи — врожденны. И он же сказал: тот, к которому применима формула «мыслю — следовательно, существую», есть «я», которое, сомневаясь во всем, несомненно само для себя в акте мышления, поскольку сомнение есть один из актов мышления. Значит, это «я», у которого есть врожденные идеи — количества, протяжения и пр. ? Да, но при условии, говорит Декарт (я обрубаю текстовые ходы, выделяя смысл), что это «я» не рождается от родителей. Вот оно-то и есть мое «я».

В связи с этим «я» у Декарта и появляется тезис, внешне похожий на утверждение первичности сознания и вторичности бытия. *Cogito ergo sum* как будто и означает, что несомненно и первично сознание. Странная вещь! Человек утверждает: «идеи врожденны». Очевидно, полагая, что они передаются от поколения к поколению. Но так ли это?

И вот, вчитываясь в Декарта, мы обнаруживаем две вещи. Во-первых, понимание философом того обстоятельства, что есть некоторый субъект нравственных поступков, субъект культуры, который совершает нечто, называемое «нравственным» в том смысле, что это не природная данность — не действие инстинкта, не действие вожделения, — а нечто, что поддается суждению в терминах «нравственно—безнравственно». Тогда как животное такому суждению не поддается. Ведь животные не судят о мире.

Итак, есть «субъект», но это не природное существо. Ибо — что рождается от родителей? «Кусок мяса», возможная материальная форма, заполняемая чем-то. Пока вопрос о том, чем она заполняется, оставим в стороне. Усвоим просто мысль, что родители не рожают то «я», у которого есть врожденные идеи. Таким образом, во-вторых, согласно Декарту, мое «я» — не от родителей.

Язык, в котором существуют термины «я», «*cogito ergo sum*», «врожденные идеи», обладает своими законами. Исходной целью философа является попытка описать нечто,

что называется знаменитым термином «второе рождение», рождением «я» в теле духовного человеческого существа. Поскольку философ понимает, что это «второе рождение» не есть природой производимый факт. Но как описать его? Я только что говорил, что есть нечто, что рождается природой, и нечто, что еще должно родиться. И к тому, что снова рождается, мы применяем слова «нравственность», «культура», «мышление»... Как это описать?

Понятно, какую роль играют здесь акты сознания и чем они, сознания, отличаются от просто природно данной нам психики. Но как увидеть зависимость этого «второго рождения» от деятельности человека, от его «самоконституирования»? Ведь он должен конституироваться каким-то усилием, каким-то «самосозиданием», как выражаются философы. Как описать эту работу? А вот как: изобретая язык. (Разумеется, возможен и другой язык. Мы могли бы, скажем, договориться с самого начала о каких-то других понятиях и описывать эти же проблемы иначе. Но так случилось, что мы внутри европейской культуры, у нас язык, пошедший от греков. Это как бы естественно-исторический договор.) Так что же в этом описании бытие, в отличие от существования природных предметов?

Бытие есть то, что *есть*, если произошло «второе рождение». А оно зависит от самодеятельности, от самосозидания, так ведь? Тогда выходит, что бытие зависит от сознания? Что же получилось? Я говорил: бытие — это то, что определяется «вторым рождением». А «второе рождение» предполагает *cogito ergo sum*, то есть концентрацию сил человеческого существа вокруг какого-то усилия, в данном случае усилия мысли. Тогда в бытии что-то откладывается, вернее, в существовании откладывается нечто такое, что потом будет называться бытием в отличие от бытия предметов. Предметы, чтобы бытийствовать, не рождаются второй раз, вторым «непорочным рождением». По законам пола что-то произошло в первом рождении. А если мы договорились, что необходимо «второе рождение», тогда необходим и другой язык описания того, что разыгрывается в этот момент. Иные термины. Они могут закрепиться в традиции, а могут не закрепиться — могли быть и другие. Скажем, у индусов были другие термины,

они пошли иначе, но к тому же. Все то же самое: «бытие» и «сознание»! Значит, когда говорится о бытии, то в особом смысле говорится и о сознании.

Более того, философ фактически пытается описать при этом некий самодеятельный акт, совершаемый человеком. Акт, не имеющий природных оснований, потому что, повторяю, не от родителей рождаются. Нет природных оснований, здесь и начинается странный язык, конечно менее обязательный, чем язык «бытия» и «сознания», но имеющий свою логику. Введу дополнительное философское понятие. Это тоже будет «парная вещь» — парное понятие: познание (или мысль) и воля. Оно существует в разделении философских дисциплин: есть теория познания, а есть этика. Первая занимается мыслью, то есть это теория мысли, а этика занимается человеческими поступками, содержанием и источником которых является воля, волевые проявления человека. Значит, мы имеем волю и имеем человеческое познание, или мысль. Мысль — одно, а воля — другое. Даже по так называемой таблице высших психических или психологических функций мы знаем, что есть эмоции, есть познание и воля. Вот три кита, на которых якобы все держится.

И вдруг мы читаем у Декарта, что Бог в своих проявлениях не ограничен никакими законами мира; наоборот, законы существуют именно потому и после того, как Он, то есть Бог, сделал что-то. И все это — в контексте теологической дискуссии, которая имеет свою традицию, продолжающуюся и сегодня, когда спрашивают: устанавливает ли Бог сознанием законов какую-то вещь? Совершает ли какой-то поступок? На основании чего? Значит, Бог не безграничен, а ограничен (например, знанием закона) и есть какие-то предшествующие законы? Скажем, какая-то гармония. Что Бог, зная гармонию, устанавливает что-то гармоничное. Но тогда волепроявление Его ограничено законами? И начинается дискуссия. Будут доказывать: «да», «нет», «все-таки безграничность есть, она такая-то и такая-то» и т. д. Все это схоластические проблемы!

В действительности, когда философы это обсуждают, они берут те понятия, которые здесь даны, и используют их в качестве языка для решения философских проблем,

для выявления философских мотивов. Какой здесь основной мотив? Я немножко помогу себе и вам, добавив в это рассуждение одно слово и одну ассоциацию. В контексте того, о чем говорит Декарт, появляется слово «полнота» — полнота бытия или полнота воли, в отличие от мысли. Под мыслью нужно понимать закон или нечто законосообразное. А вот полнота бытия или полнота воли отличается от этого. «Полнота» — это словечко, а ассоциация (возвращаясь к языку) следующая.

Я говорил вам, что Вольтер как-то заметил: добродетели не может быть половина. Она есть, или ее нет. То есть добродетель или присутствует во всей своей полноте, или ее нет вовсе. Она неделима. И Декарт, привлекая слово «полнота», хочет сказать, что воля тоже неделима. Она или есть, или ее нет. Но он говорит не только это; он имеет в виду под волей полноту бытия, актуальное существование чего-то целиком. Именно это в философии и называлось «бытием» или «полнотой бытия», что одно и то же.

Следовательно, что мы получаем? Способ, найденный философом для обсуждения проблемы человеческой *свободы*, вокруг которой можно основать познание: находится ли познание в основе свободы или свобода лежит в основе познания. И что такое вообще «свобода» как человеческий феномен, его содержание? У Декарта свой ответ на этот вопрос; можно его не принимать, а можно принять. Но проблема вместе с ее философским языком остается, получая разные разрешения, выступая в разных комбинациях.

Почему я заговорил о свободе? Казалось бы, непонятно, почему, говоря о свободе, я делаю это в таком контексте, употребляя «божественные» термины (которые в данном случае оказываются самыми короткими, то есть в теоретическом смысле экономными, поддающимися оперированию для тех, кто понимает, о чем идет речь). Когда физик разговаривает языком формул, зная, что перед ним сидят физики, он ведь не объясняет каждый значок заново. Вот что значит, кроме всего прочего, теоретический язык.

Итак, почему о свободе? Я сказал: самопроявление, самодеятельность. Во-первых, человек свободен в одном

простом смысле слова: он не есть элемент какой-нибудь причинной природной цепи, он не производится природой. В этом смысле он «свободен». И во-вторых, то, что в нем специфически человеческого, может быть результатом только его самосозидания посредством каких-то усилий. Ибо что значит «человеческое» в плане той проблемы, которую мы сейчас обсуждаем? Человеческое — это нормы, законы, установления (не только законы логики и мышления, но и нравственные и социальные законы). Декарт сказал так: законы и установления не предшествуют полноте бытия или полноте проявления воли, так как последняя выступает в виде закона не потому, что мы ориентировались на закон, а потому, что так сделали, так проявилась полнота воли — и это стало законом. Следовательно, законы мысли имеют в своей основе другой, более первичный феномен, а именно полноту бытия или полноту воли. Таков ход движения. Такое решение, принадлежащее Декарту, может быть принято или не принято. Законы, о которых говорит Декарт и по которым он строит свое решение (которое можно принимать или не принимать), — это законы философского языка.

В данном случае дискуссия — знает ли Бог законы, или сами законы есть отложения того, как Он поступил, — это как бы сокращенная дискуссия об отношении познания к воле, о том, что мы не можем рассуждать ни о логике, ни о законах, не положив в основу своего рассуждения четкое осознание феномена свободы как основного человеческого феномена.

Но здесь возникнет и другая философская связка — «свобода и необходимость». Еще одна постоянно обсуждаемая «проблема», которая фигурирует в языке философии. Частично, отвечая на вопрос о бытии и сознании, я уже ответил на вопрос об этой категории (свобода и необходимость) и сейчас поясню этот ответ.

Я сказал, что все великие философы делали один математически точный ход в философии, а именно: если они что-нибудь обосновывали, скажем мышление, возможности человека во что-то верить, *быть*, то исходным основанием выступала свобода. В этом пафосе философии, вернее, на уровне пафоса немногих великих философов как

раз и была грамотно введена категория свободы и необходимости. Под свободой обычно эмпирически понимают «свободу выбора». Считается, что мы свободны тогда, когда можем выбирать, и чем больше выбора, тем больше свободы. Если у человека есть свобода выбора, то свободой называется, во-первых, само наличие выбора и, во-вторых, непредсказуемость того, что именно он выберет. Таков эмпирический смысл термина «свобода».

А философ говорит нечто совсем другое — более правильное. Он говорит: проблема выбора никакого отношения к проблеме свободы не имеет. Свобода — это феномен, который имеет место там, где нет никакого выбора. Свободой является нечто, что в себе самом содержит необходимость, — вот как введена категория. Нечто, что является необходимостью самого себя, и есть свобода. Не в выборе здесь дело, не в разбросе предполагаемых возможностей — свободным явлением называется такое явление, необходимость которого и есть оно само. Необходимость! Нечто, что делается с необходимостью внутренней достоверности или просто внутренней необходимости, и есть нечто, делаемое свободно.

Понятие свободы философ вводит на фоне различения внутреннего (еще одна философская категория) и внешнего. Нечто, что имеет свои основания вне себя не свободно, поскольку оно стоит в причинной цепи и, следовательно, имеет причинные обоснования и причину объяснения. А проблема свободы не является этой проблемой. Это проблема не детерминистического мира, о котором рассуждают в терминах классической физики или причинности. Там это безнадежно запутывается, как до сих пор философы путаются, например, когда сопоставляют проблему фатализма с проблемой детерминизма, хотя это совершенно разные вещи. Говорят, что если мир детерминистичен, значит, он имплицитно фаталистичен, что за нас уже все решено, все разыграно и всякое такое. Да нет, это было бы употреблением философских терминов вне их связи, в которой они появились, вне их смысла. Повторяю, свобода есть то, что делается по своей необходимости. Явление, называемое мною свободным, содержит основание самого себя в себе, является причиной самого себя. Или —

самопричинным явлением. Как выражался Кант, есть причинные явления, а есть самопричинные.

За примерами далеко ходить не надо. В качестве примера я уже ссылался на феномен совести. Что такое совесть? От голоса совести уйти нельзя, если он, конечно, есть. А если он есть, он есть целиком. Так ведь? Значит, совесть не делает никакого выбора. Нет выбора! А с другой стороны, совесть есть феномен, который сам в себе содержит свою причину; у нее нет внешней причины. Совесть есть причина самой себя. Поэтому поступок и называется совестливым, а не каким-либо другим. Слово «совесть» в данном случае есть конечная инстанция объяснения. Мы сказали: совесть... и дальше этого не идем. Все ясно, хотя сама совесть не ясна.

Мимоходом должен отметить еще одну странную вещь. Философия полна вещей, которые суть условия ясности всего остального, а сами не ясны и никогда не будут ясны. Это некое *chiaro obscuro* — светло-темное (как говорят живописцы), светотень — термин, введенный итальянцами. Так вот, из такого *chiaro obscuro* и рисуются все философские картины. То, что я сейчас сказал, очень важно, хотя я не знаю, понятно ли это. Но с другой стороны, понятность противоречила бы тому, что я сам только что возвестил в качестве тезиса: философия состоит из вещей, посредством которых мы что-то понимаем, а сами эти вещи непонятны, они служат для понимания других вещей. Это относится и к тому, что я сам говорю.

Значит, я сказал: совесть есть конечное слово, и мы останавливаемся в объяснении. Дальше идти не надо. Хотя что такое совесть — неясно. Нельзя объяснить, что это такое. Но я ведь только что показал, что, понимая это, мы понимаем нравственность. Совесть есть свободное явление в том смысле, что оно не дает нам никакого выбора. Голос совести однозначен, и от него не уйдешь. Она несомненна и в то же время непонятна, так как идет речь о чем-то, что есть нравственность в смысле условия нравственных явлений. Нравственность — это условие нравственных явлений: философы называют такие условия *трансцендентальными*.

В прошлый раз я уже начал говорить о трансцендентальном сознании. Давайте теперь попытаемся углубиться в него на примере совести. Я, может быть, слишком часто оперирую этим примером, но, пользуясь им, как раз и можно говорить о существенных философских проблемах и одновременно давать иллюстрацию, которая на интуитивном уровне доступна каждому из нас, если мы задумаемся о гении нашего языка, который сам говорит: совесть.

Итак, философия состоит из вещей, которые похожи на совесть в том смысле, что они неуклонны, точны и непонятны. Непонятны еще и потому, что, являясь условием понимания всего остального, сами при этом остаются непонятными. Совесть есть особая нравственность, особое нравственное явление, которое выступает условием всей совокупности нравственных явлений, не будучи ни одним из них. Нельзя сказать: «Вот это — совесть!» Каждый раз философ будет говорить (классическая философская фраза, произносимая как на Востоке, так и на Западе) — это не то, не это, не это! Неясно — что?! И одновременно — ясно. Вот это «не это» и имеет отношение к философии. Это и можно назвать трансцендентальным. Условие каких-то предметов в нас, в нашем мышлении, вокруг нас; условие, которое само не есть предмет, вещь. Ведь совесть — не вещь; она условие того, чтобы были совестливые явления. Допустим, некто выполнил условие совести, а сам — не совесть, но в нем выполнено ее условие, поэтому он нравственен. Вот такие вещи и называются трансцендентальными. Философия полна трансценденталий — понятно-непонятных, являющихся несомненным условием понятности чего-то другого, но непонятных так же, как непонятна совесть (будучи понятной, то есть несомненной, неуклонной, не дающей выбора). Это и есть некий детерминизм, который не дает нам выбора, — нечто, что детерминировано полностью, но только — само собой. Поэтому и появилась фраза, которая стала потом воспроизводиться в самых нелепых сочетаниях, а именно: свобода есть познанная необходимость.

Так в чем состоит грамотность философского рассуждения? «Свобода есть познанная необходимость» — что

здесь сказано? Например, я познал, что мир идет к социализму, и я свободно участвую в этом движении. Напоминаю одну из, очевидно, знакомых вам интерпретаций. Что это — заблуждение или глупость какого-то индивида? Нет, подобные интерпретации внушаются нам обыденным языком, языком кристаллизаций культуры в нас, ее «осадков», которые подталкивают к уже готовому или готовому знанию, еще до того как совершился наш индивидуальный акт понимания. Свобода есть познанная необходимость в том смысле, что существуют какие-то законы и свобода якобы состоит в том, чтобы сознательно выбрать подчинение законам. Поэтому, кстати, эта фраза и была осмеяна. Из-за смещения понятий, а оно происходит не только у публики, но нередко и у философов-профессионалов. Повторяю, что человеку очень должно повезти и он должен очень поработать, чтобы думать то, что уже думалось в истории. И моя задача фактически состоит в том, чтобы мне подумать то, что уже думалось, и сделать так, чтобы это подумалось и вами. Ибо свобода как познанная необходимость предполагает сознание необходимости самой себя. Вот что означала в действительности эта фраза. Декарт (я сейчас возвращаюсь к языку, с которого начал) приписал ее Богу. Нет, Бог не ориентируется на уже существующие законы — тогда он был бы не свободен. Какая же это свобода, если закон мира — идти к социализму и я свободен лишь в том смысле, что включаюсь в это движение и действую свободно. Это софистика! Софистика, скрывающая ограничения свободы, потому что здесь идет речь не о свободных явлениях. Я сейчас говорю тем самым об актуальности философского языка. Ведь то же самое, без слов «законы», «социализм» и т. д., говорил и Декарт, когда задавался вопросами: неужели Бог установил законы математики, потому что ориентировался на какие-то математические истины? Нет. Он нечто сделал определенным образом, и это стало истиной.

То есть первичными являются свободные явления, и поэтому философ кладет их в основание своих рассуждений. Явления, которые свою свободу содержат в самих себе, обладают внутренней необходимостью. И есть явления второго ряда, где все выражается в законах уже готового

мира, который предшествует действию, а затем включается в предданные законы (скажем, законы математики). Так истины существуют, законы мысли существуют, законы логики существуют. Но обоснованы они могут быть, только если выявлено их условие, которое само свободно и не содержит в себе внешних законов. Вот как движется рассуждение. Фактически я просто приводил примеры существования в философии некоторых интеллектуальных элементов, выраженных в понятиях, которые обладают свойством ясности-неясности, света-тени. Бросая свет на что-нибудь другое, они сами являются тенью и трудно поддаются пониманию. Такого рода элементы в философии называются формами (у Платона они назывались идеями, у Канта трансцендентальным сознанием или трансцендентальными формами), и эти же свето-теневые образования были названы в свое время еще условием интеллигибельности, или понятности. И поэтому когда мы читаем сегодня, что у Платона «идеи первичны», — хотя сам он этого никогда не говорил, — то, исходя из контекста, «понимаем» обычно так, что он считал их действительно первичными и из них пытался будто бы вывести возникновение всего мира. Или — что Кант считал сознание «я мыслю» первичным и из него пытался все вывести. А Декарт считал *cogito ergo sum* — некую достоверность субъективного сознания — первичной, а потом пытался вывести все остальное.

Однако если мы теперь понимаем существование свето-теневых философских вещей, которые есть правила понятности чего-то другого, то это означает лишь одно — что для философа, начинающего с «идеи», идея не первичный источник происхождения вещей, а условие их понятности. Ибо вещи, как я сказал уже, не рождаются из идей. Рационально понимать вещи, нечто узнать о них мы можем, только построив условия интеллигибельности. Так же как можем разобраться в «явлениях нравственности», если твердо усвоим феномен совести, лежащий в основе нравственности. Поскольку трансцендентальное сознание или сознание «я мыслю» является таким сознанием, которое есть условие того, что в нашем сознании могут быть знания о вещах. А знание — это не просто ощущения, представления или любые произвольные мысли, которые могут

приходить нам в голову. Знания отвечают критерию рациональности знания. Их условием является некое сознание «я мыслю», которое организует саму возможность познания субъекта или носителя определенных мыслей — не всяких, а именно научных мыслей о мире. Ибо кто-то ведь должен их «нести», кто-то должен «думать» эти мысли. Оказывается, думающего нужно организовать, чтобы в его думающей голове вообще были мысли, поддающиеся или отвечающие определенным критериям.

Что это за сознание? Конечно, о нем нельзя говорить в рамках наших привычных ассоциаций, потому что когда идет речь об идеях у Платона, о сознании «я мыслю» у Канта или о *cogito ergo sum* у Декарта, то это отнюдь не «психологически определенное» сознание. Философы специально оговаривали этот вопрос (правда, это так и осталось непонятым). Декарт, например, говорил: «Я имею в виду чистое сознание». Понимаете, что это такое? Платон говорил о «чистой пустой форме», и Кант говорил о «пустых формах». Непонятно.

Под чистым сознанием имеется в виду сознание, не имеющее никакой психологической реальности. Но как его объяснить, возможно ли оно? Обсуждение этой темы занимает целую эпоху, большой период в философии, называемый немецким классическим идеализмом. Это — Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг.

Обычно сознание понимают так: берут Канта — «я мыслю» — и по законам нашего обыденного языка (это буквально, кстати, написано во многих комментариях) полагают, что раз есть субъекты: Иванов, Петров, Сидоров и т. д., значит, все они обладают сознанием. А «сознание вообще» есть общее их сознаний. Так же как иногда говорят: «родовое сознание» или «родовой человек». Вот все мы — отдельные люди, а общее — это наша родовая сущность, которая может быть выражена этим термином. Хотя она сама по себе не существует, «не ходит»; нет «человека вообще» — это лишь термин, обобщающая номиналия.

Так вот, философы не это имели в виду; они имели в виду отношение человека к каким-то особым образованиям, которые и называли трансцендентальными, проявляющимися как бы обратным отложением в нем некую органи-

зацию познавательных сил. И в этом смысле «сознание вообще» есть индивидуальное явление, которое каждый должен проделать сам. Ведь чтобы быть нравственным, нужно соотноситься с «пустой совестью» или с «пустой формой» совести, в которой ничего нет; и обратным следствием этого в том человеке, который соотносится с несуществующим предметом, будет какой-то другой способ жизни, другая организация его мысли. Иными словами, философ всегда имеет дело с вещами, соотношение с которыми влияет на характер бытия, является стержнем, вокруг которого кристаллизуется тот или иной способ бытия. Нравственного бытия или бытия познающего субъекта, потому что бытие познающего субъекта тоже организуется определенным образом. Так что это не общие понятия — «сознание» или «сознание вообще».

«Чистое сознание» — в каком смысле? У него ведь нет предмета. Совесть — что это такое? Это не предмет, но что-то, что отдельно и что называется «совестью», а другое называлось бы как-то иначе.

Например, я говорю: простите, что же будет после этого с моей бессмертной душой? Что я сказал? Во-первых, что есть такой предмет, который называется «душа», и, во-вторых, приписал этому предмету качество, свойство быть бессмертным. Но такого предмета, как душа, нет. Душа относится к трансцендентальным предметам — оставаясь теньевыми, они являются светом чего-то другого. Это условие понимания, условие интеллигибельности или условие бытия. Значит, бытие зависит от души? «Душа первична и рождает бытие»? Нет, я этого не говорил. Я сказал только, что, если я считаю, что у меня есть душа и у меня есть перед ней какая-то ответственность, тогда я живу иначе, поскольку я-то умру, а душа есть. Это, как выразился бы Кант, «постулат моей нравственной жизни». Он недоказуем и непроверяем (поэтому Кант — грамотный философ), и вслед за Кантом я повторяю: что вы мне толкуете о душе в терминах, в каких следует говорить о предметах? Душа ведь не есть предмет. О ней нельзя говорить, «разрушается» она или «не разрушается», аргументировать, что она бессмертна, потому что она проста, а ничто простое не разрушается.

Так аргументировали во времена Канта. И чтобы доказать бессмертие души, использовали аргументы, посредством которых обычно доказывается что-то о физических предметах. А Кант говорит: нет, это безграмотно, это никакого отношения к этому делу не имеет. Не об этом идет речь. Следовательно, когда мы встречаемся с рассуждениями (в контексте философии) о душе, о бессмертии, мы встречаемся с вещами, которые обладают двумя свойствами.

Во-первых, это всегда вещи, рассуждение о которых или соотносимость человека с которыми имеет свои отложения в способе бытия (что наблюдается). Ведь то, что думает человек о душе, мы не наблюдаем, а последствия того, думает ли он об этом и как он думает, наблюдаемы. У нас есть наблюдаемые мерзавцы, наблюдаемые честные люди. Это — наблюдаемые явления. Но условия их — не наблюдаемы. Говорит о них философия. Значит, и я говорю о вещах, от которых зависит способ бытия, тот или иной. Сами эти вещи не существуют, например душа. А что-то ведь с ней происходит. И происходящее имеет следствия, которые потом наблюдаемы на уровне бытия.

И во-вторых, какой бы ни была философия — изощренной теорией познания, ушедшей в спекулятивные вопросы онтологии, эпистемологии и пр., — она всегда остается тем, в качестве чего возникла с самого начала. А именно — мудростью жизни. Мудрость жизни, или философия как орудие личностного спасения, — как бы далеко это ни уходило в своих необходимых теоретических сплетениях понятий. Потому что у теоретического языка есть своя имманентная логика. Но нужно рассуждать — экономно и точно — о вещах, относящихся к бытию, а не просто к познанию безразличного мира, на теоретическом языке. То есть на языке, который имеет свои правила понимания. Нужно иметь соответствующий навык, опыт; и история философии в этом смысле незаменимая школа для такого опыта. Я имею в виду просто чтение историко-философских текстов, то непредвзятое чтение, которое совершается в предположении, что в каждом тексте что-то есть.

Есть! Поскольку не случайно люди сохранили эти тексты. Сито истории работает странным образом (парадокс

человеческого бытия?): в каждый момент господствуют идиоты и мерзавцы, а остаются... Декарт, например, сохранился. Память человеческая и отсев, совершаемый историей, устроены совершенно противоположно тому, как протекает жизнь. В каждый данный момент ум, благородство — бессильны, а в исторической памяти — все наоборот. Значит, все-таки не бессильны, так как есть органы, посредством которых мы можем себя производить. То есть то, что в нашей исторической памяти сохранилось в виде экземпляров жизни и мысли или экземпляров искусства, литературы, — не предмет потребления (как я уже говорил), а органы, посредством которых и через которые только и может воспроизводиться наша жизнь в той мере, в какой она стоит того, чтобы она «жила».

Я уже ввел некоторые сцепления категорий: свобода и необходимость, бытие и сознание... Показал, средствами чего, рассуждениями о чем являются эти понятия. Повторяю, философы никогда не решали детский вопрос о том, что первично — дух или материя. Такого вопроса не было вообще. Естественно, вы понимаете, что аппарат философии богаче, чем то, что он успел воспроизвести, в том числе этими парными сопоставлениями: бытие и сознание, свобода и необходимость, возможность и действительность, необходимость и случайность, субъект и объект. Я говорил, что сознание-бытие можно переиначить в субъект-объект, — это основные философские понятия. Но посредством их всегда решается примерно одна и та же «проблема», которая связана с бытием. И каждый раз — разные философские ответы. Означает ли это, что философия есть разноречивый ход, бесплодный спор относительно каких-то странных вещей? Нет. Почему? Да потому что все, называемое в философии «проблемами», не суть проблемы в точном терминологическом смысле этого слова. Проблемой мы называем и должны называть нечто, что поддается решению конечным числом мысленных шагов. А все, что называется в философии «проблемой», является ею в том смысле слова, что это не есть предмет решения каким-либо обозримым числом шагов, а есть наше возобновляющееся участие в бытии, которое может продумываться только каждый раз заново, и тогда оно будет совершаться.

Нет ничего такого, что можно было бы раз и навсегда принять как правило. И потому философия будет вечно жить и говорить, казалось бы, об одном и том же. Человек находится не в ситуации абсурдного мира (как это экзистенциалисты иногда описывают), а в более ужасной ситуации, из которой вырастают все другие частные ужасы. Я назову этот ужас ситуации ужасом конкретности. Ужас бытия человеческого состоит в том, что ничто существенное не вытекает ни из каких правил, ни из каких законов, оно должно быть конкретно, вот здесь установлено и понято. И это каким-то чудом согласованно понимается людьми. Но и согласование — чудо.

Рассудите сами, ведь вы прекрасно понимаете, насколько хрупко знание того, что это — «хорошо», а это — «плохо». Причем вы каждый раз знаете, что самое существенное в хорошем или плохом не есть случай приложения каких-нибудь общих правил. Каждый раз это нужно устанавливать снова. Жизнь как бы заново возобновляет перед нами все эти проблемы, потому что ничто из ничего не вытекает. Необходимо какое-то усилие, и у этого усилия должен быть аппарат, чтобы заново соотносить себя с символами пустых форм — «свободой», «совестью» — и с прояснением условия понятности вообще. Это мы делаем и в нашем творческом мышлении, будь то мышление научное или артистическое, художественное — любое.

Везде в тех разрывах, внутри которых вспыхивает акт творчества, есть этот «ужас невытекания» ни из чего другого, более высокого или низкого. Ничья жизнь не есть частный случай каких-то правил. И тем не менее каким-то чудом она находится в «связи человечества». Я сказал, что согласованность — чудо. И это возобновление связи человечества, которое само не «закодировано» и не может быть выведено ни из каких правил, — фон и основание того, что все философские или философоподобные акты воспроизводятся примерно с одинаковыми словами и одинаковыми понятиями, но с разными решениями. Но здесь нет «проблемы», а есть то, что некоторые экзистенциалисты грамотно называли «тайной», в отличие от «проблемы» (правда, потом они использовали это в своих драматических целях, которые я не разделяю). Ведь что такое тайна?

Это нечто, что в принципе хотя и может быть понятно, но мы не можем понять; что-то, о чем известно, но мы не можем добраться до того места, откуда известно. В этом смысл тайны. Поэтому философы и говорят, что тайна — не проблема, а возобновляемый акт бытия, который таинственен в том смысле, что я в нем участвую. Так же, когда человек поступает по совести.

Существует масса таких вещей. И в том числе они есть в мышлении (но не на поверхности). Философы могут уйти бесконечно далеко в эзотерическую, часто специфицированную утонченную логику собственных теоретических понятий. Скажем, это видно в хорошо построенной эпистемологии, то есть теории познания. Когда, во-первых, все сделано очень технично и профессионально и, во-вторых, по абстрактности ничем не хуже любой квантовой физики или теории относительности.

НЕИЗБЕЖНОСТЬ МЕТАФИЗИКИ

В прошлый раз я пытался описать аппарат и проблемы философии, опираясь на понятие сознания. При этом понятие сознания для меня не имело самостоятельного значения: просто я хотел воспользоваться им, чтобы показать, из каких проблем и дисциплин состоит философия, какие она имеет внутри себя разветвления и пр.

Продолжим тему сознания, и одновременно я попытаюсь объяснить, что такое онтология и метафизика. Мы остановились на том, что в совокупности наших объективных высказываний о мире, то есть тех высказываний, из которых строится объективная физическая наука, содержатся некоторые философские посылки, допущения; их выявление и есть специальное занятие философии. Это тавтология. Я сказал, что философия занимается философией или предметом философии является философия. Что в числе философских допущений есть некая посылка, относящаяся к сознанию. Скажем, предметом физического, научного утверждения является что-то высказанное о мире. Но условием того, чтобы об этом «что-то» можно было говорить в универсальной и необходимой форме, каковую имеют физические законы, выступает некая посылка относительно других, а именно — сознательных явлений, которые сами предметом физической науки не являются. Ибо предметом физической науки является мир, но при этом каким-то образом обрабатывается сознание. Сейчас я поясню, что имею в виду.

Как известно, наблюдение совершается в человеческих головах, которые сменяются в пространстве и во времени. То есть состояния наблюдения, отношения к миру сменяются не только внутри одной головы, но они еще существуют в пространстве — в различных головах и в смене поколений. И для того чтобы эти головы высказывали о мире что-то объективное, в предприятии, называемом наукой, вводится конструкция непрерывного и однородного опыта. Данная конструкция является просто предпосылкой, из которой тем самым следует, что, хотя реальное наблюдение дискретно (мы ведь не наблюдаем непрерывно), должно быть допущено непрерывно функционирующее сознание, чтобы предмет наблюдался в любой момент времени и в любой точке пространства. Поэтому и говорится, что природа универсальна и однообразна. Без разрывов и темных мест. Например, когда проводится научный эксперимент, то обязательно предполагается, что ставится он в некотором пространстве непрерывного и однородного наблюдения.

Здесь и содержится философская предпосылка (о ней я частично уже говорил) некоего сверхмощного гипотетического интеллекта, который непрерывно наблюдает и, более того, в любом акте наблюдения способен удерживать все точки мира. Человек же этого не может сделать.

Человек не наблюдает непрерывно: во-первых, у него дискретное многообразие сознания и, во-вторых, он не может охватить весь мир, потому что тратит на это время. А время — конечно. За конечное время нельзя охватить бесконечность. Охват же бесконечности гипотетическим интеллектом является условием того, что можно формулировать суждения о мире, о конечных предметах. Например, в математике при рассмотрении некоего множества объектов совершаются определенные операции. Чтобы построить суждение, предполагается, что та или иная операция может быть повторена бесчисленное число раз в том же самом виде, хотя проделать этого не может никто. Но мы предполагаем операцию в завершённом, актуально бесконечном виде и тогда можем формулировать понятие порядка и числа. Мы ведь ничего при этом не говорим в математике о наблюдении, о сознании. Мы говорим о числах.

Но что-то допущено, уже есть какая-то предпосылка, относящаяся не к числу, а к самому способу рассуждения о числах. Предпосылка, позволяющая формулировать какие-то законы (математические в данном случае).

Выявлением таких предпосылок и занимается философия. То есть в нашем примере с математикой философ должен, взяв реально случившийся акт математического рассуждения, выявить, что в нем допущено относительно сознания и мира. Скажем, мир единообразен. Или: в мире есть порядок. Эти допущения предваряют любое рассуждение о конкретном порядке и составляют ту часть философии, которая называется онтологией. Онтологией называется совокупность некоторых общих допущений о характере мира.

Например, после конкретного явления А идет конкретное явление В — это утверждение о физическом характере мира, о том, как происходят физические явления. Вдумайтесь внимательно, это очень простая вещь. Скажем, согласно анализу, в оптике световая волна, луч света распространяется по прямой. Это утверждение о мире, оно не является онтологическим утверждением и, следовательно, не входит в философию. В число онтологических утверждений будет входить некая посылка о характере мира вообще, содержащаяся здесь, а именно: что в мире есть симметрия, что нет причин лучу идти ни вправо, ни влево. Если нельзя указать причину, значит, он идет по прямой. Следовательно, не само утверждение о том, что луч идет по прямой, относится к философии, а другого рода утверждение.

Онтологическим является утверждение о мире, имеющее природу неких общих посылок и допущений, а не о конкретных явлениях. Или, другими словами, утверждение такого рода, когда к заключению о том, что луч идет по прямой, я прихожу не на основе анализа физических явлений, не на основе обобщений и наблюдений, а по ображениям симметрии. И кстати, подобное же утверждение было сделано еще в древности относительно Земли; оно принадлежит античному философу, который сказал: Земля находится в центре. Почему? Потому что ей нет причин двигаться, смещаться ни вправо, ни влево, она за-

нимает центральное место в мироздании и в крайнем случае вертится вокруг самой себя. Оба эти утверждения — о свете и о Земле — о двух совершенно разных предметах, но у них есть некоторое общее допущение о характере мира. Такие допущения и откапываются философией, извлекаются на свет Божий, и о них рассуждают в разделе философии, называемом онтологией.

А онтология в свою очередь является частью другого рассуждения, называемого гносеологическим, или теоретико-познавательным, или эпистемологическим. То есть рассуждением, на котором строится теория познания. Это другой раздел философии, связанный с первым, как это следует из моего рассуждения.

Таким образом, язык, на котором говорят философы, необходимо понимать именно как язык. По тому же фактически правилу, как если бы я сказал сейчас фразу по-грузински, — без перевода вы ее не поймете, потому что не знаете грамматических правил языка, согласно которым какой-то знак или слово является носителем смысла. Чтобы увидеть в физике смысл, нужно знать правило, которое превращает физику в язык, то есть в сообщение.

Так вот, у философии тоже есть правила — это тоже язык. И дальше я покажу его грамматику, развивая то понятие сознания, которое ввел. Допустим, нам говорят: мир состоит из двух субстанций. Есть субстанция мыслящая, и есть субстанция протяженная, или физическая. Или в другой немножко формулировке (первая принадлежит Декарту): природа, или Бог, имеют два модуса, существуют в двух модусах (это уже Спиноза) — в модусе существования (то есть протяжения) и в модусе мышления. И происходящее в одном модусе не зависит от происходящего в другом — между ними нет причинной связи. Другими словами, мышление или вообще сознательные явления, выражаясь на языке XX века, параллельны природным явлениям и не выводимы из последних. Отсюда известная оценка такого рода философии как дуалистической. То есть дуализм основывается на двух не сводимых друг к другу принципах, тогда как монизм все явления объясняет из одного принципа. Значит, есть монистические философии и есть дуалистические. Скажем, если бы Декарт

считал, что существует только один духовный принцип, из которого все вытекает — материя в том числе, — то он был бы монистом-идеалистом. Но он говорит, что материя, или протяжение, и мышление — это две разные субстанции, одна к другой не сводимые. Декарт — дуалист. И Спиноза тоже дуалист, если всерьез принимать его заявление о том, что природа выступает в двух модусах — модусе протяжения и модусе мышления.

Итак, допустим, что есть два модуса, не сводимые друг к другу. Но это лишь слово-значок; сказав «дуализм», мы еще ничего не поняли, а все уже сказано. Я возвращаюсь тем самым снова к проблеме непрерывности и однородности опыта как философскому допущению, которое содержится внутри науки.

Я говорил в самом начале, что, для того чтобы установить причинную связь между явлениями, нам нужно допустить, что их наблюдение совершается непрерывно и однородно. То есть все условия наблюдения в разных местах однородны и само оно непрерывно. Тогда между причиной и следствием не будет зазоров и их можно соединить; такая непрерывность и есть условие понимания, понятности, или интеллигибельности. Например, у меня есть гарантии относительно вот этого куска мела, что он по своей воле, через какую-то дырочку, в которую я непрерывно гляжу, не превратится... в ежа в моих руках. Я полагаюсь при этом на единообразие явлений природы. Это — допущение, являющееся условием во мне понимания и т. д. Повторяю, причинная связь в мире оказывается устанавливаемой, если есть допущение, посылка, содержащая в себе какое-то мое (или ваше) знание о природе сознательного наблюдения, о природе сознания. И во-вторых, она устанавливается только относительно чего-то, что протяженно, — это второе допущение, тоже философское (отсюда в философии понятие пространства; не в физике, а в философии). В чем же состоит это допущение? А вот в том, что я держу в руке мел и знаю, что единообразие в нем проявляется потому, что это только пространственное явление — мел; он полностью выражен в пространстве, артикулирован, весь наизнанку вывернут, ничего внутри его нет. В каком смысле? В том, что ничего нет

такого, что глядело бы на меня из меловой оболочки и по своему желанию или самопроизвольно стало бы ежом.

Значит, условием того, чтобы я что-то знал о меле (в смысле: полагался бы на это как на физическое знание, которое меня не обманет), является то, что я считаю, что у мела нет ничего внутреннего, а есть только внешнее — только пространство. Мел — в модусе протяжения, и потому я могу о нем знать на основе универсального опыта и иметь соответствующее суждение. Повторяю, я могу о нем знать, потому что мел пространственен. Пространство есть условие знания о явлениях мира. Следовательно, когда в философии появляется категория пространства, то она не то пространство, о котором учит геометрия, а философское понятие, философская категория, выражающая условие знания. Именно пространственность предмета является условием построения физического знания о нем. В противном случае о нем нельзя было бы построить знание. Познание, или намерение, или склонность, были бы в нем лишь тенью, сквозь которую мы не могли бы читать предмет как «предмет» научного высказывания. Для этого нужно иметь некую гарантию, каковой и является пространственность в смысле условия понимания, а не в смысле пространство Евклида или не Евклида и пр.

В прошлый раз я вам говорил: утверждать, будто Декарт украл краски у мира, заявив, что мир есть только протяжение, — значит не понимать, о чем идет речь. Ведь речь идет не о том, что есть в мире краски или нет, а о том, что является условием того, чтобы мы вообще могли что-либо знать научно. И этим условием является полная выраженность предмета в пространстве, отсутствие в нем внутреннего. Что же мы получили? Чтобы мир для нас был понятен, мы должны полностью изъять из мира сознание и связанную с ним психологию.

Теперь допустим, что, пользуясь физическими методами, которые имеют эти предпосылки (а именно — непрерывность опыта, пространственность, и только пространственность вещей), мы хотим в рамках нашего рассуждения узнать, какой все же статус занимают акты нашей мысли, переживания и т. д. То есть все сознательные явления. Причем мы знаем, что они связаны с мозгом. Так

ведь? Но что значит анализировать мозг как орган сознания и мысли? Ведь анализировать можно только по определенному методу. Следовательно, мы должны установить какие-то объективные события, наличествующие в мозгу, скажем нейронные причинные связи между материальными структурами мозга. Но если я установил их в качестве причинных и объективных, имея допущение относительно уже существующего сознания, сознательного наблюдения (которое непрерывно), то этим же методом я не могу вывести сознание как порождаемое материальными структурами, просто потому, что для их описания я уже задействовал сознание, уже допустил его и не могу поэтому с невинным видом заново его вывести.

Так как же все это высказать? Да, природа существует в двух модусах, или субстанциях, — мыслящей и протяженной; они не связаны и не сводимы одна к другой. Я могу так сказать. И об этом было уже сказано в истории философии, но только это сказанное еще нужно прочитать. А прочитать можно, зная лишь правила грамматики, о которых не говорится в текстах Декарта или Спинозы. Это есть в моей голове. Поэтому когда я читаю текст Декарта или Спинозы, где сказано, что физическая субстанция есть только протяжение, то знаю, о чем идет речь. Это верх айсберга, а все остальное (то есть язык) скрыто, поскольку теми методами, какими описывается мозг, описать сознание невозможно; оно уже имплицировано и допущено в построении самих физических методов. Значит, нужен какой-то другой метод. Оставим пока в стороне вопрос «какой?», просто я показываю вам существование частей философского айсберга.

И тогда у нас появляется некое общее понятие. Мы уже договорились, что материей является нечто, что не имеет внутреннего и что только пространственно, а сознанием — нечто такое, что есть не наше реальное сознание, а условие физических суждений. Если я начинаю говорить об этом сознании — «непрерывное наблюдение», «сверхмощный интеллект» и пр., то я ведь не описываю сознание в смысле того, что происходит в наших головах, является нашей психологией, нашими состояниями, переживаниями и т. д. Я описываю то, что философы называют «чис-

тым» или «трансцендентальным» сознанием. Поэтому когда в философском тексте вы встретите нечто утверждаемое о сознании, то не должны ожидать, что это — утверждение о вашем сознании как читателя, человека и пр. Вспоминать свой опыт сознания, своих собственных переживаний для понимания философских утверждений бессмысленно, потому что не об этом идет речь.

Ибо речь идет, повторяю, о том сознании, которое имплицитировано в суждениях о причинных связях в мире. Философ говорит о том сознании, которое работает в физическом описании, и то, что он говорит, не имеет психологического значения. Поэтому Декарт и выделил нечто, о чем можно сказать, что там только материя; а когда мы хотим говорить о сознании, то должны забыть о нем как о психологической реальности.

Или, например, вы хотите говорить о душе. Пожалуйста, только ведь это другой модус, выражаясь словами Спинозы. А раз другой модус, то нельзя о душе рассуждать в терминах: простая она или сложная (то есть состоит из чего-то); имеет ли она составные части или не имеет и является единицей. Все эти слова мы говорим об атомовещах, а душа... это другое. Вы хотите доказать, что душа бессмертна, по закону опытного знания, приводя аргументы, но аргументы эти относятся к физическим предметам — только пространственным; поэтому так о душе говорить нельзя. Вы хотите верить в то, что душа бессмертна, — пожалуйста, верьте. Но это недоказуемо и неопровержимо, но может быть постулатом нравственной жизни, скажет Кант. Кое-что меняется в нашей нравственной жизни, если мы считаемся с бессмертием нашей души. Например, мы можем быть наказаны в силу бессмертия; если бы не было бессмертной души, то не было бы наказания. Человек, считающий себя безнаказанным, поступает одним образом, а человек, который считает для себя возможным наказание, будет жить другим образом.

Итак, что такое философский язык (в смысле двух модусов — различных и не сводимых друг к другу)? Это просто грамотность рассуждения, у которого есть законы, — нельзя рассуждать невинно. Если уж мы начали рассуждать, то обязаны выполнять эти законы, знаем мы о них

или не знаем. Если не знаем, они сами себя покажут в рассуждении — наказанием каким-нибудь. Так что лучше знать. О физике или пространственности вещей рассуждения строятся по одним законам, а о душах — по другим.

Например, есть акт, который не является актом опытного исследования, а именно общение людей как духовных субстанций. Что такое акт общения? Я знаю о вас что-то на одних основаниях, а общаюсь с вами на других. Основания знания — одни, а основания общения? Могли ли я знать о вас, употребляя слова «знание», «знать» в строгом смысле? Строгий смысл знаете какой? Знать — это, во-первых, знать на опыте и, во-вторых, формулировать универсальные и необходимые законы, подтверждаемые опытом. Что вы обо мне знаете — на опыте, не вообще из моей биографии, а вот сейчас, в данный момент? Вы видите физическое явление: я развожу руками, что-то говорю. А на каком основании вы слышите то, что я говорю? Разумеется, на других основаниях! Не на основании опытного знания, а общения, у которого другие законы и которое нельзя обосновать научно. Например, вы улыбаетесь, и я делаю предположение — потому-то... То есть от внешне наблюдаемого пространственного явления перехожу к заключению о том, чего не вижу. Такие заключения никак не обоснованы. В этом смысле психология не наука. Основания для заключений здесь совсем другие: опыт общения, интуиция, связанная со знаками, предметами искусства, отработанность ее на общении и на предметах каких-то культур и пр.

Все, что я сейчас говорю, — просто примеры; они суть задача философии как такого занятия, которое является прояснением языка и прояснением ситуаций, в которых мы оказываемся, когда рассуждаем о чем-то. Например, я подумал что-то по поводу вашей улыбки. Это не просто заключение, это ситуация, в которой я оказался и в которой скажутся законы относительно моего права на это заключение; ситуация, которая может стать в философии основой рассуждения. Но тогда философ введет понятие. Скажем, из простой ситуации, в которой я оказался, вступая в общение с аудиторией, — если я ее продумываю, я ввожу понятие пространства, протяжения, понятие сознания. То

есть совершенно, казалось бы, абстрактные и к делу не относящиеся вещи. Но в том-то и дело, что ведь как-то нужно говорить о том, что я проясняю. Вспомните, сколько слов, не относящихся к ситуации, я использовал до этого (все они изобретены в философии). Я сказал: смысл, отличил смысл от физической формы, от физического следа. Оказалось, что одни суждения существуют на одних основаниях (физических), а другие — на других. Чем же я занимался? Тем, что прояснял ситуацию, в которой что-то делал сам: подавал знак или, глядя на вас, пытался расшифровать вашу улыбку.

Резюмируя, скажем так: я различил два рода утверждений. Есть утверждения, которые относятся к науке (в мире произошло то-то, по таким-то законам — луч несется по прямой и пр.). А есть общие утверждения о характере мира, онтологические. О них говорят и их выявляют на языке онтологии. И то, как высказываются (уже в философии) эти утверждения о мире, принимает категориальную форму. Таких категорий много: возможность, действительность, необходимость, случайность, причинность и т. д. Как я говорил, обычно они ходят парами: возможность и действительность, необходимость и случайность — все это категории, которыми не описывается мир, а выявляются и формулируются предпосылки самой возможности нашего рассуждения о мире. Например, категория причинности является предпосылкой возможности установления конкретной причинной связи между двумя (или большим числом) конкретных явлений. Больше ничего!

Кроме того, в философии есть теория познания, или эпистемология. Эпистемологией называют обычно раздел теории познания, который имеет отношение к научному познанию или рассуждению о научности науки. Теория познания может быть не только теорией научного познания, но и вообще теорией всякого познания, в том числе нашего обыденного познания, а также иметь какое-то значение, скажем, для анализа художественных явлений, так называемого художественного мышления и пр.

Значит, в философии есть онтология, есть эпистемология (теория познания) и есть еще метафизика — в старом смысле этого слова. Я предупреждаю о старом смысле по

той причине, что есть и сравнительно ее новый смысл, не связанный со старым или имеющий с ним чисто случайную связь и состоящий в противопоставлении диалектического метода метафизике, метафизическому способу мышления или метафизическому методу. А я имею в виду метафизику в старом смысле, как совокупность утверждений (или теорию), учение обо всем, что носит сверхопытный, сверхфизический характер. Хотя само слово «метафизика» (не смысл его, конечно) вошло в оборот довольно случайно — в связи с классификацией сочинений Аристотеля: сначала издавались его физические сочинения, а затем сочинения философского характера, как следующие «за» ними. Метафизические. И отсюда это слово приобрело содержательный характер и стало относиться ко всем рассуждениям о мире, которые утверждают и описывают в нем нечто, имеющее сверхопытный характер (или нечто, не наблюдаемое в опыте).

Разные философии могут быть в разной степени метафизичными, то есть в разной степени содержать в себе такого рода рассуждения (далее я поясню, в чем они состоят), а могут и вообще не содержать. Существуют философии, которые являются или пытаются быть только теориями познания, но самые интересные, конечно, — и раньше, и теперь — те, в которых содержатся какие-то метафизические утверждения.

Что значит сверхопытные, метафизические утверждения? Почему они вообще существуют в философии? Я назвал их онтологическими. Например, утверждение о том, что проявления процессов природы единообразны во все времена и во всех точках пространства, поскольку оно не получено явно опытным путем как сумма и обобщение наблюдений (вот-де, мы долго-долго наблюдали природу и наконец обобщили все наблюдения). Такое утверждение невыводимо из опыта и является, безусловно, постулатом или условием опыта — в том смысле, что не вытекает из единичных наблюдений. Сформулированное в виде постулата, оно является условием того, что мы вообще можем иметь некий опыт. Оно вводится другим путем. Таким образом, онтологические утверждения о мире суть способы организации и одновременно структура нашего опыта.

А структура опыта не есть его содержание. Когда мы говорим о внеопытности или сверхопытности метафизических утверждений, то там появляется дополнительный смысл, допущение предметов, лежащих вне опыта.

Скажем, одним из классических метафизических утверждений является утверждение о сознании. Это введение предмета, полагаемого в качестве сверхчувственного, недоступного опыту. Оно метафизично. Физика его содержать не может по определению; в физике можно говорить о чем-то только в том случае, если это дано нам на опыте и мы можем наблюдать что-то в пространстве и времени. Человеческое познание — только опытно. Внеопытного *научного* познания не существует.

Тогда что же такое метафизика, если она говорит о таких предметах, которые в принципе недоступны нашей проверке, опытному наблюдению и в этом смысле — сверхопытны? Зачем она? Почему она сохраняется в философии? Потому что метафизические высказывания — это прежде всего высказывания об условиях человеческого бытия — так они возникали. Значит, во-первых, метафизические высказывания суть условие поддержания человеческого бытия как человеческого и, во-вторых, они являются условием того, что человек может вообще что-либо познавать. Скажем, утверждение о бессмертии души явно метафизическое; этот предмет, как я уже говорил, не распадается, не делится на части. Наблюдать бессмертие мы не можем. А все, что мы наблюдаем, конечно и подвержено делению, разложению, возникновению-исчезновению и т. д. Так же как и существование (чуть ниже я скажу, в каком смысле) такого рода предметов есть условие человеческого общения, когда выполняются и выдерживаются нравственные, этические и юридические нормы. То есть, другими словами, когда существуют какие-то способы организации человеческой жизни, имеющие форму утверждений или высказываний о чем-то, чего нет в опыте, о каком-то особом пространстве и времени, в которых предметы живут совершенно иначе; их жизнь в этом пространстве и времени ненаблюдаема, не поддается рассуждению, основанному на опыте.

Все эти вещи, во-первых, называются метафизическими, и, главное, во-вторых, они сохраняются в философии

потому и в той мере, в какой философ понимает и видит в них условие человеческого бытия. Не в смысле реального их существования над опытом и сверх опыта, а в смысле изобретенных в истории человечества способов организации человеком своего человеческого бытия. Подобно кантовскому постулату о бессмертии души как основе нравственной жизни.

В итоге мы имеем две разновидности постулатов. Первая — постулаты опытного познания (единообразие природы, например). И вторая — постулаты общения, социальной и нравственной жизни, благодаря которым последняя выражается в исторических судьбах культур, народов, стран и т. д.

В частности, в нашей стране эти постулаты сегодня фактически разрушены. То есть люди не способны вступать в общение, на основе которого они воспроизводили бы себя в качестве людей. Как когда-то распалась связь общения, которая делала греков греками, и они исчезли, затопленные варварами. Разумеется, это зависело от того, что произошло с их способами организации нравственной и духовной жизни. Что-то там сломалось, разрушилось. Поэтому я и говорю, что историю метафизических явлений мы обнаруживаем или засекаем на судьбах культур и исторических эпох, когда может распасться связь времен. А связь времен — связь метафизическая, та, которую имел в виду Гамлет и которая держит преемственность, традицию и здоровье народа.

Итак, метафизикой в философии называется тот ее раздел, который занимается выявлением условий бытия человека в качестве человека — субъекта истории и судьбы. Вот о чем идет речь. Метафизика — лишь язык, на котором об этом говорится, показывается всем. И упирается это, конечно, в то существенное обстоятельство, о котором я говорил в самом начале. Фундаментальное ядро философии состоит в том, что она намертво связана с самой природой феномена человека, поскольку человек есть искусственное создание истории и культуры, а не природное. Или, другими словами, имеющее внеприродные основания (надприродные, сверхприродные, как угодно их назовите) и тем самым сверхопытные, потому что все, что опытно, природ-

но. Или: все, что природно, опытно. В природе нет гарантий для человеческого общения и человеческого существования. Их основания закладываются иначе. И всегда, как ни странно, о таких основаниях люди рассказывали (и тем самым их сохраняли) с помощью символов. То есть неких мифических существ, тотемов, первичных хранителей памяти. А тотемы — что это такое? Это сверхчувственные предметы. Скажем, если тотемом была птица, то имелась в виду не та, которая летает, а птица — священный предмет, живущий в особом пространстве и времени. Эмпирически она просто птица, а в качестве тотема — символический предмет, несущий в себе код тотема, например код семейных отношений данного племени; она выступает как отношение человека к некоторому сверхъестественному существу. Откуда же появилось такое отношение?

Метафизика появилась потому, что само отношение человека к сверхъестественному есть тигль его формирования в качестве человека; с этого открытия можно датировать появление человечества. Человек создает себя в качестве человека через отношение к чему-то сверхчеловеческому, сверхъестественному и освящаемому (то есть священному), в чем хранится память поколений, — там закодирован весь опыт (указания относительно того, как поступать, кого брать в жены, чтобы избежать кровосмешения, а это очень трудная штука, сложный вопрос — система родственных отношений в первобытных условиях). Следовательно, в каком-то смысле язык сверхъестественных предметов — не язык каких-то якобы существующих конкретно тотемов, а чего-то другого. И он является тиглем человекообразования.

И в философии можно об этом рассуждать, как рассуждаю сейчас я, занимаюсь метафизикой. Когда я говорю о том, что такое на самом деле тотем и пространство его существования, то я рассуждаю в терминах философской метафизики — об отношении определенных вещей к условиям человеческого бытия. Способность видеть эти условия, не лежащие в каком-либо конкретном содержании самого бытия, имеющие сверхопытный характер, и есть метафизическое чувство.

Философская метафизика (причем не обязательно выполняемая в специальных философских понятиях, а ис-

пользуемая нами в повседневной жизни в зависимости от нашей жизнерадостности) имеет вообще прямое отношение к человеческому достоинству и к личности человека. Что я имею в виду? Очень простую вещь. В нашей жизни, поведении, наших мыслях и наших поступках всегда есть какие-то основания. Есть категория оснований, которые можно назвать опытными в широком смысле слова. А именно те, что задаются обществом, в котором мы живем, нацией, к которой принадлежим; то есть определенная система ценностей, которая принята в данной культуре и выражается в соответствующей общественной идеологии.

Но есть и другая категория оснований, которую мы поймем, если зададим себе следующий вопрос: все ли в человеке действительно связано с теми основаниями, которые определяют конкретную его принадлежность к тому или иному времени, к той или иной культуре, к тому или иному месту, к той или иной идеологии? Допустим, я участник какого-то социального массового движения, имеющего свою идеологию. Это социальное движение придает основание и оправдание моим сиюминутным актам и мыслям. У него есть какая-то цель — сделать то-то или построить, скажем, справедливое общество. И эта цель бросает свет нравственного оправдания на мое бытие здесь. Если я частица этого движения, этой цели, то тем самым моя жизнь, мое существование имеют основания, а мои действия — моральное оправдание, если выполняется то, что соответствует поставленной цели. При этом могут быть открыты законы общественного развития, в соответствии с которыми общество идет к коммунизму. И если я делаю что-то, что вписывается в эту идеологическую программу, то якобы имею основание — достойное, нравственное и пр. Ну вы знаете соответствующие формулы, которые связаны с этим делом.

К счастью, возможны и другие основания, которые не суть основания какого-нибудь конкретного места или времени; они вне той или иной культуры, не связаны с ней и формулируются внеопытным образом. Я сказал ведь, что все, что конкретно, опытно, и наоборот (неконкретной опытности не существует). Скажем: нравственно все, что служит делу строительства социализма, — это опытное суждение. Но тогда, следовательно, все, что поверх культуры,

внеопытно. Не в том смысле, что существует еще какой-то другой, внеопытный мир, а по самому характеру обоснований. Что я имею в виду?

Существуют *личностные* основания нравственности и поведения, которые принадлежат другому пространству и времени, нежели пространство и время тех или иных культур или идеологий. И человеческое достоинство зависит от того, есть это личностное основание или его нет. У человека, который целиком вложил свою душу в судьбы социального дела, душа может быть подмята превратностями самого этого дела. Мы же его не контролируем. Если мы все туда вложили, то неизвестно, с чем окажемся. Иначе говоря, нравственность должна иметь де-факто некоторые абсолютные основания, вневременные. В этом — еще один смысл метафизики.

Метафизика толкует об абсолютном, вневременном. Не в том смысле, что существует еще какой-то отдельный, абсолютный, вневременной мир, — о нем мы не можем говорить в терминах существования, ибо, употребляя этот термин, мы говорим всегда о чем-то опытном, — но в другом смысле. А именно — *трансцендирования* или *трансцендентного*. Это и есть основная метафизическая операция в философии. Раньше, в догматической схоластической метафизике, некоторые предметы, которым приписывалось особое существование, назывались трансцендентными предметами; таким предметом был, например, Бог. Но в грамотной критической метафизике, каковой является вся метафизика после Канта, не говорится о трансцендентных предметах (поскольку всякое существование опытно). А говорится о трансцендировании. Так вот, под трансцендированием имеется в виду способность человека трансформироваться, то есть выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия, которые не зависят от того, что случится во времени с обществом, культурой, идеологией или с социальным движением. Это и есть так называемые личностные основания. А если их нет, как это случилось в XX веке? Как вы знаете, одна из драматических историй (в смысле наглядно видимого разрушения нравственности и распада человека, распада человеческой

личности) — это ситуация, когда по одну сторону стола сидит коммунист, а по другую — тот, кто его допрашивает, — тоже коммунист. То есть представители одного и того же дела, одной и той же идеологии, одних и тех же ценностей, одной и той же нравственности. И если у того, кого допрашивают, нет независимой позиции — в смысле невыразимой в терминах конкретной морали, то... положение ужасно. Можно выдержать физические мучения, а вот человеческий распад неминуем, если ты целиком находишься внутри идеологии и ее представляет твой же палач или следователь.

— *Но он может считать, что заблуждается?*

— Ну вот это заблуждение как раз и разрушает личность. Потому что когда ты слышишь свои же собственные слова из других уст, которым не веришь и которые являются причиной совершенно непонятных для тебя фантазмагорических событий, то и стать некуда. Нет точки опоры вне этого. А метафизика предполагает такую точку. И в этом смысле она — залог и условие не-распада личности. Конкретная история лагерей в разных странах показала, какую духовную стойкость проявляли люди, имеющие точку опоры (те, кто были «ходячие метафизики», скажем так). Тем самым я хочу сказать, что метафизика всегда имеет будущее. Она — необходимая часть философии, потому что кроме других оснований морали (которые тоже существенны) есть еще основания, о которых мы не можем говорить в терминах опыта. Но можем говорить в терминах метафизики, сознавая при этом, что говорим нечто метафизическое — не поддающееся опровержению или доказательству.

Скажите мне, личность поддается опровержению или доказательству? То есть нечто, что уходит своими корнями в личностные основания (не в личные или индивидуальные, а в личностные структуры)? Разумеется, нет. Поэтому и существует метафизика. Бессмертие души — это предмет доказательства? Предмет опровержения? Нет! С точки зрения физики (а это единственная точка зрения, которая возможна для рассуждений о мире), во-первых, душа не существует как предмет и, во-вторых, никакого бессмертия нет. И если уж мы рассуждаем о чем-то, что не имеет смыс-

ла в физических терминах, так хотя бы будем мыслить и рассуждать грамотно. О метафизических вещах — этом самом важном срезе или измерении человеческого бытия, поскольку только в нем есть то, что называется личностными структурами. И может быть, они единственные индивиды в области социальной и нравственной духовной жизни. Не мы — индивиды, а личностные структуры — индивиды; мы можем к ним прислоняться, а можем от-слоняться. И если нам очень повезет, то прислонимся к той стороне, через которую просвечивает личностная структура. Ибо она есть нечто, существующее и не сводимое ни к чему другому: индивидуально-личностное существование.

Итак, я попытался, во-первых, пояснить смысл метафизики как таковой и, во-вторых, показать одновременно ее отношение к тому, как мы живем и что мы есть, отношение к чему-то для нас существенному (независимо от того, знаем мы что-либо о метафизике или не знаем). Можно прожить всю жизнь, и неплохо ее прожить, не зная, что занимался метафизикой. В этом смысле философия есть искусство называния того, чем люди занимаются. А люди и не знают, что они занимаются делом, имеющим такое высокое или специальное название.

ПРОБЛЕМА МИРА

Все, что я говорил вам, не просто ход мысли, проделанный каким-то одним, отдельным философом, а ходы мысли, которые легли в основание целых культур и определяли устои человеческого существования на протяжении нескольких столетий. В этом смысле «Этика» Спинозы, например, не просто книга, написанная человеком по имени Спиноза, а выражение глубинных пластов целой культуры, в которой была выполнена некая сумма преданных человеческих требований к миру. Это естественно, поскольку законы мира должны быть таковы, чтобы в нем появилось существо, способное понимать эти законы. Это предданное требование (не эмпирическое), указывающее на различие между эмпирией и онтологией, есть онтологический человек и есть эмпирический человек. Эмпирический человек — случайное конечное существо. Но онтологический взгляд на человека пытается разрешить этот парадокс на основе изобретаемой конструкции, с помощью которой мы мыслим, учитывая человеческое бытие и не будучи связанными его случайностью и конечностью.

Если, говоря о человеческом бытии, мы научимся рассуждать, отвлекаясь от его случайности и конкретности, то лишь тогда сможем как-то обосновать возможность человеческих высказываний о мире. Не любых, конечно, а в которых видны законы мира. И вот связка, лежащая в основании такой возможности, нам как бы говорит, подсказывает, что есть идея вещи. Есть вещь (скажем, падает

тело, движутся молекулы воздуха) — и есть идея или образ этой вещи в нашей голове. То есть понимание мира допустимо и возможно, если имеет место следующее. Что сама эта вещь, вот, скажем, не эта окружность, которую я нарисовал, а идеальная, которая есть выполнение некоторой предельной, полной мысли, имеющей отношение к гипотетическому Божественному интеллекту, — из одного и того же источника.

Вещь, которую я вижу, и то, как я ее вижу, имеют один и тот же источник — не во мне, а в той самой деятельности, которая породила ее. Ведь когда я рисую окружность, то она неминуемо предстает как эмпирическое выполнение понятия окружности, ее идеального образа. Окружность — вне меня, но мое участие в Божественном интеллекте или моя онтологическая укорененность в законах мира связывают при этом вместе образ и вещь и сопутствующую этому онтологию.

Кстати, эти термины (Божественный интеллект и онтология) имеют теологическое происхождение, и из них в XX веке очень трудно выкарабкаться, о чем я скажу ниже, а сейчас лишь помечу, что они носят на себе следы происхождения, скажем так, набожного образа мышления. Ибо что такое онтология? Онтология — это учение об онтосе. А онтос? Это божественная протоплазма, свет, эфир божественной жизни — в отличие от эмпирии. Такие сцепления исторических терминов и сами эти слова и термины не случайны. Они появились в силу человеческой потребности разобраться в нас самих и в наших возможностях. Что мы можем и чего не можем, и на чем основано то, что мы можем. И потому исключено то, чего мы не можем (то есть почему не можем того, что можем). Вот такая связка!

И если вы возьмете «Этику» Спинозы, то столкнетесь там с модусами — в частности, с модусом субстанции (Спиноза не называет ее, кстати, Богом, я сейчас отвлекаюсь от личной его религиозности, это другой вопрос). И у этого модуса два атрибута — вещественный и мыслительный. Связь их гарантирована. Почему? Потому что без гарантированной связи вообще нельзя размышлять, но не потому, что она есть. Спиноза не говорит, что такие события действительно происходят, что Бог рождает вещи и

одновременно еще и наши адекватные идеи об этих вещах. Здесь все тоньше и сложнее.

Следовательно, в рамках того, что я назвал онтологической укорененностью человека, возможно следующее рассуждение. Мы не можем обосновывать понятие причинности, или причинной связи, как закономерное. Эмпирик, последователь Юма, скажет, что никакой причинной связи не существует, а есть лишь наша привычка ассоциировать вещи, случающиеся одна за другой. Но мы не можем знать, что они случились «потому, что...». (Скажем, В появилось потому, что раньше случилось А.) Просто многократно наблюдая такую последовательность, мы ассоциируем ее и называем причинной связью, которую потом переносим в мир. А там нет такой причинной связи! Есть только ассоциативные возможности нашего опыта и нашей психологии. Но если нет причинной связи, тогда возможность нашего суждения о вещах основана, очевидно, через «чистое» сознание? На определенных онтологических основаниях, или на сверхмощном интеллекте. А если так, то это некая все же непрерывно прослеживаемая связь, внутри которой при этом нет «самовольных чертенят». Что тоже предполагает основанное на каких-то посылках утверждение; это утверждение имеет допущение и посылки, которые тоже выявляются философией.

Скажем, гипотеза Декарта об отсутствии злого демона (что нет такого существа, которое нам внушало бы регулярно законоподобные сноведения) — не выдумка разгоряченного воображения, а дохождение до последнего пункта на том пути, на который нас толкает то, как мы построили свою машину мышления. Построили так и... пришли сюда и здесь должны решать эту проблему. Я показывал вам, как мы пытаемся выйти к онтологическим проблемам. Или как Декарт пытался выйти к своей знаменитой идее «злого демона» (его отсутствия). Эйнштейн в XX веке несколько другими словами повторил фактически то же самое. Обычно их переводят так: Бог хитер, но не коварен. Но лучше перевести иначе: Бог многоумен, но не коварен и не играет в кости. Эйнштейн хотел этим сказать, что без допущения в мире гармонии некоторой упорядоченности познание невозможно. Если между А и В отсутствует непрерывность.

А кости... Вы не можете между актом бросания кости и выпавшей ее стороной, например шестеркой, установить непрерывную связь. Хотя этого не должно быть.

Так вот, эта простая фраза (я имею в виду Эйнштейна) порождена структурой мышления, не его лично, а структурой целостного мышления, которое мы называем классическим. На самом деле эволюция философии (появление новых философий, теорий, новых идей, опровержение старых и т. д.) происходит тогда, когда что-то реально нарушается в этом завоеванном блаженстве, в этой онтологической укорененности человека. Об этом свидетельствует, в частности, развитие в XX веке идей физической неопределенности, статистических методов исследования, чудовищное развитие и усиление символической стороны современной физической теории — появление в ней все большего числа понятий, которым нельзя придать наглядного физического значения. Ну, скажем, волна Шредингера не есть волна, а называется волной. Или — нельзя наглядно соединить в один образ (а непрерывность допускает такое соединение) волну и частицу, то есть волновые свойства материи и свойства частицы. И в результате человеку начинает казаться, что он имеет дело с миром, который чуть ли не исключает саму возможность его понимания. И отсюда — на поверхности общественного сознания появляется идея кризиса физики, что физика стала якобы «нечеловеческой». Например, Поль Валери писал об этом. Но все эти идеи лишь внешнее выражение уже совершившегося процесса, поскольку одновременно начинает работать философская машина (и в этой работе принимают участие в том числе и физики, тот же Эйнштейн или Нильс Бор), чтобы как-то решить фактически старую проблему. Приходится заново возвращаться к прежним критериям поиска человеком своего места в мире, к самим основаниям нашей возможности высказываний о нем. Короче, возникает та тройственная структура, или тройственная связь, о которой я вам говорил: некий сверхмощный законополагающий источник познания, вещи, которые мы видим, и идеи, через которые мы их видим. Вот такая структура, если брать классическую философию. Ведь она явно содержала в себе или предполагала некую картину предданного, готового

мира законов и смыслов, в котором мы оказываемся и который постепенно начинаем понимать и познавать.

Так что в современной философии приходится снова обсуждать эту проблему по одной простой причине: чтобы понимать что-то, мы должны иметь место в том мире, который собираемся понимать. Но место это теперь как-то иначе выглядит, и приходится его заново завоевывать хотя бы потому, что появляется неопределенность, о которой я говорил, статистичность формулировок физических законов наряду с символизмом физических уравнений и т. д. И возникает вопрос (во всяком случае в русле этого вопроса идет переосмысление): а существует ли готовый мир законов и преданных сущностей?

Очень многие интеллектуальные опыты в XX веке показали, что эта предпосылка относительно мира должна быть пересмотрена. И началась снова работа. В частности, поэтому, например, в современной культуре интересен психоанализ. Оказывается, нашу психическую сознательную жизнь (обнаружив в ней *бессознательное* как некую структуру) мы тоже не можем исследовать и понять, если предполагаем, что существуют уже готовые смыслы. Напомню в этой связи, что метафора и аналогия в психоанализе, когда анализируются сновидения, трактуются как некая «машина», которая лишь находится в поисках своего смысла, относительно которого человек в мире часто заблуждается. На самом деле любую психическую работу мы можем лучше понять в предположении, что само ее движение во времени и есть устанавливающийся смысл. Я прошу прощения, что все время пытаюсь пояснить вам смысл философии с помощью своего рода наложения одного примера на другой. Но иначе не получается.

Вот и сейчас мне приходит на ум еще одно интересное рассуждение очень крупного физика XX века Джона Уилера, среди учеников которого есть несколько нобелевских лауреатов, хотя сам он это звание не получил. Бывают такие странности. Так вот, он очень хорошо как-то сказал, что самое трудное в современном мышлении — это привыкнуть рассматривать мир не как готовый, преданный для понимания. Современная физика, которая связала формулировки законов с позицией и участием самого наблюда-

теля, преподносит нам, по словам Уилера, именно этот урок. Он предлагал в качестве иллюстрации такой непростой пример.

Представьте себе, что сидящие в комнате люди договариваются о том, что один из присутствующих выходит, а оставшиеся загадывают какое-нибудь слово. Затем ушедший возвращается и должен, задавая наводящие вопросы (есть такая детская игра), выяснить, какое слово было загадано. Ну, скажем, он спрашивает: это растение? А ему отвечают: нет. — Животное? — Да. — и т. д. Но допустим, говорит Уилер, что те, кто остался, вообще не договорились о каком-нибудь конкретном слове, а решили, что в зависимости от вопроса ответ будет строиться так, чтобы определить возможный ответ каждого, кому будет задан следующий вопрос. То есть загаданное слово будет возникать в зависимости от того, какие вопросы будут заданы, и ответ в конечном итоге установится по ходу разговора.

Следовательно, в этом случае те законы, которые мы установили (имеющие какой-то смысл), таковы, что для того, чтобы анализировать мир, нужно одновременно рассматривать становление и того, что говорится о мире, и того, о чем говорят. Я сейчас не предлагаю это вам в качестве готовой формы, а просто хочу показать живую жизнь источника философии. Проблема одна — найти себе место в мире, чтобы этот мир понимать. Скажем, понимать его как мир, который по физическим законам порождает существо, способное его понять. Но нам что-то мешало это делать. Что? Допущение (необязательное), что есть готовый, завершённый мир всех законов и всех смыслов. Идея Бога в теологической связке философии предполагает обычно такую завершённость, когда все как бы решено, пройдено. Но в бесконечности! А человек ведь конечен: он лишь часть целого и должен проходить уже пройденное — тогда есть гарантия правильного пути. Но это предположение оказывается необязательным. Можно и нужно научиться жить в мире не готовых смыслов, а в таком мире, где смыслы становятся по ходу дела. И в истории обнаруживается то же самое. Например, полезно рассматривать историю не как развертывание, вызревание чего-то, что развивается и превращается в зрелое существо. История есть время в

поисках своего смысла. Смысл устанавливается *после* истории, а не развертывается во времени.

Попробуйте приложить это к знакомым вам литературным экспериментам XX века. Фон, почва продуктивная — в философском смысле слова — здесь та же самая. Это то, что я и пытаюсь выявить, — связующие и одновременно невидимые культурные нити внешне разных вещей, подпочвенно связанных. Возьмите, например, известную вам проблему времени в современной литературе, будь то у Фолкнера, у Пруста (или более поздние примеры), вы увидите тут — в косвенном философском смысле — то же самое движение. То есть я хочу сказать, во-первых, что появление новых понятий в философии или новых концепций не является тем, что может быть решено раз и навсегда. Это не связано с решением проблем, поскольку мы имеем тут дело не с проблемами, а с тем, в чем человек *участвует*. Представьте себе метафору Уилера и попытайтесь объяснить ее самой философской работой. Вы поймете, что значит в философии отсутствие проблемы. Это можно выразить так: в философии нет проблем, а есть только тайна. Ведь если я вошел в комнату, где вы договорились не загадывать слово, а чтобы оно определилось в зависимости от игры ответов и вопросов, то вы имеете дело с тем, что я условно как раз и называю тайной. Философия и есть такого рода игра с миром. Поэтому и появляются новые проблемы, а не до или после их «как бы решения». Скажем, существует нерешенная или недоказанная теорема Ферма и кто-то до сих пор мечтает ее доказать. В принципе можно считать, что она разрешима, как я говорил вам, конечным числом шагов. Только никто эти шаги пока не находит. Это — проблема. А философия имеет дело с другими вещами; не случайно в ней все время воспроизводятся и повторяются одни и те же понятия. Это не означает, что заниматься вечными проблемами — пустое занятие. Просто проблем вечных нет. Есть вечные тайны. Тайны, являющиеся нашим человеческим делом, поскольку мы сами участвуем в том, о чем рассуждаем и говорим. И наше участие имеет следствия; мы участвуем, и это снова порождает следствия и т. д., поскольку существует тайна жизни.

И во-вторых, эти новые понятия и концепции появляются не из праздной страсти вообще что-либо сочинять, а из имманентных предданных потребностей человеческого существа, из-за того, что мы оказываемся в ситуациях, которые заново решаем, и снова должны работать, придумывать что-то. Через эти симптомы и разные тело-мыследвижения и пробивает себе дорогу живой нерв современной ситуации.

То, что я говорил вам, есть иллюстрация того (частично, конечно), как в философии применяется термин или понятие «закон». Что значит говорить о законах в философии? Или философски говорить о законах? Это значит говорить о всех тех проблемах, которые связаны с размышлением на тему: какова вообще какая-либо наша возможность? Какие для этого могут быть послышки? Философский разговор о законе не то же самое, что, скажем, формулировка или открытие законов физиком или химиком. Это нечто другое, хотя философы рассуждают, обычно опираясь на примеры из физики, химии, астрономии, механики — откуда угодно. И мы тоже рассуждаем сейчас в этой протоплазме нитей, связей, движения мысли, необходимости. В свое время было необходимо связать мир; его связали на определенных условиях — задали тройственную структуру. А мы должны связать свой мир, потому что он распался. В нем, как я говорил, появилась статистика, наглядность и т. д. Но мы должны связать его, и тогда можно рассуждать.

Например, идея о том, что нельзя мир думать как готовый или как якобы заслуженный нами. Я бы эти слова всегда брал, учитывая метафорический, философский их смысл. Один из физиков, по-моему занимавшийся общей теорией относительности, Сингх, сказал как-то следующее. Я снова обращаюсь к примеру, чтобы выделить случайность индивидуальную, фразеологическую; один человек сказал то-то, другой еще что-то, третий еще что-то и т. д. Казалось бы, бессвязный ход, но держите в голове сказанное выше о неопределенности современного мира. Поскольку, отталкиваясь именно от этой неопределенности, Сингх говорит, что если все это так, тогда Богу необходимо каждое мгновение умирать и рождаться заново. То

есть и в данном случае речь идет об отказе от предпосылки относительно готового, законченного мира законов Евклида, но Сингх говорит об этом, прибегая к древнему образу, в соответствии с которым человеческое сознание открывает и такую возможность взаимоотношения с миром. Потому что, так же как существует миф о Боге, отделенном от мира, создавшем мир и пребывающем постоянно, есть другой древний миф — об умирающем и воскресающем Боге.

Поэтому отнюдь не случайно мы встречаем в современном философском тексте, например у Хайдеггера, рассуждение об *Ungrund* — некоем глубинном основании, из которого выходят сами боги. Как известно, после Ницше в европейской культуре шли споры об Адонисе, и, очевидно, имея в виду эти споры, эту дискуссию, косвенно отвечая на нее, Хайдеггер вспомнил это символическое понятие, о котором писал когда-то Беме. Следовательно, в XX веке вновь появляется этот образ — умирающего и воскресающего Бога (как бы пребывающего в себе), с помощью которого как раз и можно выразить условие того мышления, которое я описывал. Что нет неких заданных законов, а это я сам (как человек, знающий об этом) участвую в законополагающих истинах. Оказывается, не обязательно мир должен быть задан (он и не задан), а законополагающая деятельность в мире есть. Когда все проблемы — скажем, проблема отличия эмпирического человека от онтологического взгляда на него — остаются. Это то, что я вам говорил о связке (законы зависят от существования, а этого не может быть, и тогда существование нужно рассматривать или брать в другом смысле, то есть мы начинаем выявлять его тавтологически), — все это остается. И поэтому снова появляется рекуррентная идея, посредством которой я должен понять мир независимо от меня, от его связи со мной. Потому что когда говорят о Боге в этом контексте, то тоже имеется в виду не независимый мир, поскольку о мире просто говорят «мир». Его не называют Богом. Скажем, у Спинозы Бог — это название природы, но такой природы, которая содержит в себе человека, способного понять это. А какого человека она содержит? Человека, включенного через *чистое сознание*. Потому что человек есть во всем не

через эмпирические органы чувств, хотя они у него есть, а через что-то другое. Так начинается катавасия разбора или анализа того, как человек включен в мир. И философские фразы, особенно тогда, когда они обращены к нашим обычным литературным и метафорическим ассоциациям, сами остаются не более чем метафорами или условными высказываниями. А нас интересуют предпосылки, основания нашего мышления сегодня, а не догматическая или академическая сторона философии. Собственно, поэтому я и не останавливаюсь на том, что говорится в учебниках о категориях — о возможности, необходимости, случайности, вообще о самом понятии законов; я просто пытаюсь показать, на чем возникает в философии сам разговор об этом. Зачем это? О чем? Что это дает?

Ну, допустим, простые вещи. Хотя, наверное, не простые, потому что основная проблема в философии часто состоит в том, чтобы уметь мыслить сложно. Вопреки тому, будто истина проста, в действительности то, на чем держится истина, — сложно. Умение мыслить сложно означает способность человека держать в голове две, как минимум, исключаящие одна другую абстракции. Держать одновременно и условность того, что говоришь, и тот прямой смысл, к которому эта условность в смысле тебя приведет (а смысл приведет). В свое время, кстати, Платон назвал это *диалектикой*. Диалектическими процессами, диалектическими явлениями называются такие явления, которые возникают и существуют, не будучи поставленными в причинную или дедуктивную причинную цепь в качестве их элемента. Диалектика была открыта как своего рода странное — я условно выражусь так — энергетическое явление. В каком смысле слова? В том, что нужно создать какое-то напряжение и потом, не вытекая прямо из него, что-то возникнет само или не возникнет. Сократ же в свою очередь называл это майевтикой — искусством рождения. Имеется в виду, что вот то, что сейчас в вашей голове, не есть конечный элемент моего рассказа. Вот я рассказываю, передаю какие-то знания, но то, как в вашей голове произойдет понимание, не может быть изображено в качестве элемента непрерывной цепи моего сообщения, поскольку оно должно вспыхнуть. Само — ведь понять

можете только вы. Я не могу непрерывным образом, закрыв все зазоры, прийти до вашего понимания. Оно всплывает. Значит, в чем состоит искусство майевтики? Или диалектики как диалогического искусства? Очевидно, в том, чтобы задать или создать такие — сейчас я употребляю новый термин — противоречия, то есть напряжения противоположно направленных сил, чтобы в середине воронки, края которой я никогда не сомкну до конца, возникло явление понимания. Или бытия, существования. Вот это и есть то, что является проблемой диалектики в философии, независимо от любых отклонений, которые существуют. Потому что только отклонением можно назвать те описания, которые даются в наших учебниках (и не только в наших), где диалектика выступает в качестве теории мира, и считается, что мы по сравнению с античностью якобы ушли далеко вперед, так как термин «диалектика» применялся тогда только к искусству диалога. Естественно, к искусству диалога. Почему? Да потому что знание непередаваемо. Чтобы знать, нужно быть! А можно ли быть вместо другого? Нельзя. И значит, передать знание нельзя. Отсюда миф воспоминания или припоминания у того же Сократа-Платона. Этот миф является выражением диалектической проблемы. То есть предполагает присутствие такого сознания, которое доходит до выработки концептуального аппарата, а всякий концептуальный аппарат всегда оперирует предельными предметами. Предметами рассуждения и опыта, доведенными до максимума. При допущении, что должно быть состояние, в котором это можно понимать и видеть. *Быть*, ибо видеть голым усилием мысли нельзя. Голое усилие мысли останется в рамках круга относительности. К характеру мира как такового выйти нельзя — вопрос о нем возникает только при нововведениях, только применительно к проблеме новых форм. Всякое знание, которое не новое, не есть знание, по определению, а есть культура.

Так вот, предельное доведение стороны странной бытийности, которая есть условие понимания, и в содержании понимания описываются каузальные цепи, а само это состояние, в котором понимается, невыводимо. Но может быть индуцировано. Индусы его тоже в свое время научи-

лись индуцировать особыми, невероятно разработанными средствами, они этим тоже занимались. Другой вопрос, почему они не пошли дальше, как греки, и т. д., это уже другой вопрос, не относящийся к делу. Мы философией занимаемся, а не историей науки. Так как же представить себе это? На пределе — назовем это диалектикой. Вот то, что индуцируется диалогом. Силы, которые вызывают нечто, что возникает само и что не выводимо ни из чего. Поэтому, между прочим, термин «скачок» в его грамотном виде и появился. А не в том мистическом смысле, как говорится об этом в учебниках диамата.

Возьмем самый древний диалектический образ, образ гераклитова лука. Мой любимый. Почему стрела летит? Она летит, потому что разно направлены напряжения концов лука. То есть лук для Гераклита был одновременно и символом некой гармонии — сопряжения чего-то в одно, хотя действуют при этом разнонаправленные силы. Но именно их противоречие и является условием чего-то позитивного, какого-то реального события, явления. В данном случае летит стрела. В другом — возникает состояние. В случае диалога возникает состояние понимания. Ведь понять за другого нельзя. Точно так же, как и быть за другого нельзя. А если от бытия, от «быть или не быть» зависит: понимать-непонимать, знать-не знать, построить каузальную цепь мира или не построить? Простым усилием мысли, не двигаясь с места, нельзя проникнуть в мир. Двигаться надо, приводить себя в движение. Лишь тогда возникнет, во-первых, существование и, во-вторых, в этом существовании, из него что-то увидится. Или не увидится. То есть то, что в диалектической машине возникает, может возникать, а может и не возникать.

Или возьмем, например, совесть, о которой я уже говорил, как условие моральных явлений. В качестве условия она не является, конечно, конкретным явлением. Поэтому, чтобы грамотно понимать и мыслить моральные явления, что необходимо держать в голове? Совесть как условие (понимая ее символический характер), прямой характер утверждения и одновременно какое-то другое конкретное утверждение. А держать сложно, поскольку, как я сказал, в этом смысле нет простых вещей. Все простое, отлившееся

в какую-то прекрасную форму, держится на сложности структуры напряжения.

Но я, кажется, отвлекся в сторону из-за слова «простое». Обратимся к более современным вещам — к искусству и психоанализу. Представьте себе, что нам нужно послать марсианам обобщающий образ или «портрет» XX века. Вы знаете, что часто портрет преступника составляется из словесного описания разными свидетелями; существует такая техника сопоставления. Так вот, наш портрет XX века, имеющий отношение к проблеме identity, очевидно, тоже должен включать в себя и элементы преступления — в широком смысле этого слова. Поскольку многое из того, что говорится о психоанализе (а бессознательное — это лишь часть факта identity XX века), просто болтовня, которая захватила и так называемое модернистское искусство. И я хочу сказать о том, как мы к этому относимся. Ведь то, что говорится в нашей стране о новом искусстве или о психоанализе, как правило, чудовищно, потому что неграмотно. Ибо в культуре отсутствует живое дело философии. Попробуйте без философии, то есть не сказав ни слова об онтологии, о сугубо теоретических вещах в контексте анализа того духовного мира, который связан в том числе и с современным искусством, создать портрет XX века. Не получится. Проявится лишь схема преступления.

Повторяю, все, о чем я говорю — в смысле философской машины, — не утверждается буквально. И то же самое в психоанализе. Он не сводит все к желудку или полу. Что есть якобы у человека какой-то «ящик», в котором «лежит» бессознательное. Все это придумали дилетанты. Фрейд об этом не говорил, являясь представителем философской культуры XX века, а его пытаются понять глазами предшествующей натуралистической культуры, позитивистской.

Например, Эдип. Иногда спрашивают: откуда может быть комплекс Эдипа у человека, если он вообще не знал родного отца? Как он может завидовать отцу и хотеть занять его место? То есть приводится такое эмпирическое опровержение. Кстати, попробуйте мысленно применить это опровержение по отношению к тому, что я говорил о философии. Возможно ли это? — Что не соответствует

эмпирическим фактам? Разумеется, невозможно, потому что не об этом идет речь. И Фрейд не ссылался на эмпирические события, которые якобы происходят в этой связи в реальном семейном треугольнике. Что ребенок хочет занять место отца, спать с матерью и т. д. Фрейд предупреждал (как я предупреждаю в отношении философии) относительно эдипова комплекса, что он никогда о нем не говорил, а говорил о метафоре отца. То есть он ввел понятие, посредством которого обозначил психическую работу, проделываемую ребенком, когда тот осваивает факт отличия себя от другого, в смысле пола. Оказывается, факт становится фактом, только пройдя через эту работу. Или после такой работы. А до нее — нет факта. Нет различия полов, пока не установлено, каким способом это установлено. То есть перед нами снова ситуация Уилера — ответ установится по ходу работы. Уилер, конечно же, не думал о Фрейде, когда приводил свой собственный пример. Как и Фрейд наверняка не знал об Уилере, потому что он и жил гораздо раньше, и вообще о физике XX века никакого представления не имел. Он занимался неврологией и знал лишь классическую ньютоновскую физику.

Не знаю, как вы относитесь к этому, но для меня самое увлекательное в наши дни — это, конечно, такого рода вещи. Не знания сами по себе, если в них нет и грана философии, а напряжение понимания. Для философа самое непонятное в России — это акт непонимания. Признаюсь, что одним из моих самых сильных переживаний в свое время было переживание совершенно непонятной, приводящей меня в растерянность слепоты людей перед тем, что есть. Поразительный феномен, когда люди на что-то смотрят и не видят, не извлекают опыт. И это при том, что от этого очень многое зависит; я думаю, образ напряженного лука и является тем образом, что необходим россиянину. Ибо для напряжения понимания нужны инструменты. Ведь лук напрягается не просто руками; это изобретенный инструмент, содержащий в себе целый мир. Так что надо заниматься философией.

Я приводил вам цитату из Уилера о некоем мире, который становится похожим на наше движение в нем. Когда мы вдруг начинаем познавать и то, что мы познаем,

устанавливается по мере нашего познания. Но опять же — познаем в мире, а не в себе. Все это старая история. В свое время Декарт участвовал в образовании онтологической связки укорененности человека в мире в ее классическом варианте, который в наиболее чистом виде представлен Спинозой. Спиноза — ученик Декарта (в смысле интеллектуального ученичества, а не географического); он — один из немногих философов декартовского времени, кто понял Декарта. Декарт же всю жизнь настаивал на том, что не существует предсуществующих истин. Он обсуждал это в странной форме (напоминаю, чтобы замкнуть круг). Он говорил так: разве Бог создает вещи, сообразуясь с законами? Нет, этого не может быть, потому что тогда Бог был бы ограничен в своей мощи. Значит, есть что-то другое, некая полнота, которая не противоречит Богу. Именно полнота проявления воли и есть нечто истинное, потому что так установилось. Истина — *потом*, после того, как что-то предпринято. Это — корень его позиции в мире. Декарт жил в Голландии, в стране якобы относительной религиозной свободы по сравнению с католической Францией. Почему? Потому что он хотел жить там (об этом можно прочесть в его письмах), где человеческое общество было равнозначно для него географическому пейзажу. Когда не нужно понимать язык, поскольку люди вокруг него напоминали ему щебечущих птичек. Он не желал понимать птиц; он хотел, чтобы они оставались для него элементами географического пейзажа, с которыми не вступишь в человеческое, связывающее тебя общение.

Я все это говорю к тому, что нечто — истинно, после того как установилось. И затем стало истиной, которую мы воспринимаем уже как закон. Хотя напрячься можно вокруг любой мысли. И потом — как сложится — будет истина или не будет. Истина не обязательно должна быть хорошей. Она может показаться ужасной, но мы сами так хотели.

ТЕХНИКА ПОНИМАНИЯ

Перед этим я пытался пояснить технический язык философии, проецируя его на известные нам реальные проблемы. Я говорил вам, что самая большая сложность в обращении с философией — трудность узнавания. Вот что-то есть, а мы не знаем — что именно. Просто потому, что не умеем соотнести язык этого «что-то» с тем, что мы знаем независимо от языка.

С одной стороны, философия, казалось бы, простая вещь: она связана со всеми проблемами, которые мы знаем и испытываем независимо от философии. Но с другой стороны, когда мы читаем философский текст, нам часто не хватает узнавания в нем используемого способа говорения о том, о чем мы вообще знаем, поскольку мы люди. И конечно, задача всякого рассказа о философии должна быть поэтому задачей постоянного соотнесения языка философии (и его объяснения по ходу дела) с тем, что мы знаем, когда-то испытывали или пытались понять, не обращаясь к ее языку. Такое узнавание порой может доставлять истинную радость, особенно когда имеешь дело с текстами Канта, Декарта и т. д.

Я пытался проиллюстрировать некоторые темы, связанные с фактом существования у нас сознания. Например, есть сознание мира, здесь возникает проблема философской тайны, которая, как я говорил, не решается раз и навсегда, и наша деятельность мышления повторяется каждый раз заново в его терминах и понятиях. Какой бы

сложной и разветвленной философия ни была, она все равно сохраняет жизненную мудрость. Но мудрым быть очень трудно — не в психологическом смысле слова (философия не занимается психологическими способностями человека), а в том смысле, что мудрость, ум и даже глупость в философии не означают того, что мы обычно понимаем под мудростью, умом и т. д. Хотя философия говорит на том же языке, на котором мы вообще говорим, — язык у нас один, другого нет. Поэтому мы склонны в том числе и мудрость понимать согласно психологическому миру языка (язык есть одновременно мир психологии) и думаем, что это слово означает просто качество, свойственное или несвойственное тому или иному человеку. Однако для философа слова, похожие внешне на обозначение человеческих или психологических качеств, не означают эти качества. Под мудростью в философии имеется в виду некое искусство, необходимое для того, чтобы делались и существовали вполне определенные вещи. Не наличие определенных качеств или свойств, а искусство, имеющее свой аппарат. Не свойство, которое может быть, а может не быть у человека, но его умение. Это хорошо понимали уже греки, и, собственно, с этого они и начали, открыв нечто, что лежит в основе всей философии. А именно, оказывается, человеческих намерений (например, желания добра, хотения быть честным) — недостаточно. Другими словами, эмпирические, обычные состояния человека несамодостаточны.

Между прочим, об этом прекрасно знают настоящие писатели: романы не создаются добрыми намерениями. Что значит написать, скажем, хорошую книгу, которая имела бы нравственный эффект? Оказывается, для этого недостаточно быть нравственным. Я думаю, вы понимаете, что роман, как и произведение, например, живописи, — это конструкция, искусство. И его эффекты будут эффектами хорошо сделанной конструкции, а не намерений автора. Если автор написал плохо, значит, написал безнравственно. То есть произведение живет своей жизнью и, будучи плохой конструкцией, будет порождать безнравственный эффект. Греки, повторяю, прекрасно понимали, что из намерений ничего не строится. А что такое намерения? Это наши ка-

чества, состояния. Можно быть умным по биологическим показателям (быстро соображать, считать и т. д.), но это не ум в философском смысле. Чтобы мыслить точно, должны быть соответствующие «мускулы». Потому что глупость и зло суть не следствия нашей психологии, а следствия того, что мы не мыслим точно. В этом смысле глупость — это то, что думается в нашей голове само по себе, а не нами. Как, например, идеология, носителями которой мы являемся, она живет в нас сама по себе, и в той мере, в какой мы ее выражаем, мы идиоты. Хотя при этом в биологическом смысле, по психологическим критериям можем быть одаренными людьми. В технике религиозного сознания это очень четко выражалось в образе дьявола, который играет нами независимо от наших намерений.

Итак, несамодостаточность человеческих состояний. Необходимость для человека иметь что-то, что может быть самодостаточным. Помните, я говорил о врожденных идеях Декарта, которые невыводимы из эмпирического опыта. Они в нас и в то же время не могут быть привнесены нашей собственной добродетелью. Мы не рождаемся мудрыми. Это нечто большее в нас, чем мы сами. Следовательно, задача философии состоит в том, чтобы максимально высвободить жизнь чего-то большего, чем мы сами. Понимание этого составляет суть, ядро философии. Во-первых, понимание несамодостаточности наших природных способностей, качеств и свойств, или того, чем мы являемся по природе. И во-вторых, понимание, что самое ценное в нас нечто большее, чем мы сами. И нужно искусство, некая техника или «пристройка», работающая на то, чтобы максимально высвободить поле или чистое пространство, в котором это бы проявилось. То есть своего рода негативная, отрицательная техника — не делаю по привычке, а все должен заново делать, и тогда будет, появится что-то. Поэтому не случайно язык философии содержит в себе символы — слова, не имеющие предметного, буквального смысла. Таким символом является, например, душа в той мере, в какой она есть во мне, но от меня не зависит. Как нечто независящее и бессмертное.

Философ не говорит, что есть такой предмет. Он просто вводит символ, предполагая, что если будешь соотноситься

с душой как с символом, то высвободишь пространство для того, чтобы она жила в тебе. Она — в тебе, но не есть твоё внутреннее достоинство. Чтобы она не заросла, скажем, плесенью или еще чем-нибудь (я не знаю, чем души зарастают), нужна какая-то техника. Техника содержит в себе кажущееся утверждение о душе. А в действительности там нет никаких утверждений (не говорится, что есть душа). Буддийская философия, например, считает, что индивидуальной души вообще не существует, она несвойственна человеку: «я» рассматривается в ней как иллюзия, хотя и устойчивая. Наоборот, в ней вводится понятие некоторого одного мира и одной души, проекциями которой и являются иллюзорные или множественные «я». Нет множественного сознания. Как говорили мистики — и я с удовольствием повторяю эту формулу, — сознание представляет собой *singulare tantum*, то есть множественное-единственное. Множественную единичность, скажем так.

Теперь, взяв элемент философского языка, я могу тут же это перевернуть. С одной стороны, я пытался вам показать, что только что сказанное связано с простыми вещами. А с другой стороны, это сразу рождает профессиональные технические вопросы. Поэтому обратимся к истории философии; по-моему, я уже приводил этот пример, он связан с философией Беркли. В смысле — можно ли воспринимать мир так, как он есть, независимо от восприятия? Это пример философской «схоластики», с которой мы встречаемся в тексте, но не знаем, что к ней привело. Поэтому давайте сделаем обратный ход, чтобы прийти к тому, что вызвало этот вопрос. Для этого мы должны вернуться к нашему психологическому языку, поскольку одновременно мы ведь «рождаемся» в том, что больше нас самих. А это явно не природа, а что-то, о чем мы говорим на символическом языке. Хотя рождаясь, мы продолжаем оставаться природными существами (точнее, не перестаем быть ими). Но наше рождение какое-то странное. Живя, мы говорим на языке определенных знаков и звуков, за которым стоит наша материальная, вещественная психология, наши свойства и качества. Жизнь продолжается, а мы находимся как бы в зазоре, в каком-то промежутке между природой и искусственным миром, искусственны-

ми образованиями. И в середине живет нечто большее, чем мы сами, о чем мы должны лишь печься. Но мы, повторяю, остаемся природными существами, что и порождает неизбежно систематические видимости и иллюзии, парадоксы в смысле бессмысленных вопросов, которые как раз и требуют философского прояснения.

Вот я сказал, что сознание — одно, и показал, какие вопросы ведут к философскому идеализму типа Беркли. Оттолкнемся вновь от вопроса: как дается мир нашему восприятию? Когда мы рассуждаем о мире и восприятии, в языке невольно возникает предположение, что мы можем иметь мир независимо от восприятия и сопоставлять его с восприятием. Ведь мы находимся пока внутри натуральной видимости языка. И именно язык содержит в себе утверждение, что если есть нечто — например, дерево, — то оно само по себе и есть «дерево» в моей голове. Но сама возможность того, что я об этом говорю, содержит посылку, что в принципе каким-то образом я могу знать о дереве независимо от моего восприятия и сопоставлять его с этим восприятием. Но если я о дереве вообще знаю только из моего восприятия, то откуда я еще о нем могу знать? Что, путем сопоставления опять дерева с его образом и выводя, например (если я материалист), образ дерева из его воздействия на мое сознание? Но ведь о дереве, воздействующем на мое сознание, я знаю лишь из совокупности восприятий. То есть у меня нет никакой точки, с которой я мог бы посмотреть одним глазом на дерево, вторым глазом на восприятие дерева и третьим глазом еще оценить их соответствие, адекватацию. Есть такой философский термин — «адекватация», адекватность. Например, говорят: идея должна быть адекватна предмету. Для этого нужно предмет схватить отдельно от идеи, чтобы сопоставить его с ней. Декарт называл это ситуацией «третьего глаза» — есть предметы, есть их образы в нас, и есть еще какой-то глаз, который видит предметы и сопоставляет их с образами (хотя этот третий глаз может черпать содержание своего видения лишь из того, что ему сказали образы). И предмет (дерево в нашем случае) никаким иным образом нам никогда не может быть дан. Можно построить такого рода парадоксальное рассуждение,

как построил когда-то Гераклит. Философский язык всегда условен и построен жестко для того, чтобы вдолбить нам в голову хотя бы одну мысль или один оттенок мысли. Но продолжим наши коварные вопросы. В смысле — сколько деревьев? Вот, например, перед нами фонарный столб, — правда, вам он не виден, а я его в окно вижу. Он в моем сознании, в вашем сознании; но каким образом он посылает один образ в мою голову, один образ в вашу, в третью, четвертую и т. д. Что он, размножается? Но тогда это тот же фонарный столб или нет? Значит, существует множественное сознание: каким-то образом фонарный столб умудряется быть в разных местах, сам оставаясь на месте. И к тому же он еще ставит нас перед проблемой: как мне пережить ваш фонарный столб, а вам — мой? Можете ли вы испытать мое сознание? Ведь если фонарных столбов много, то возникает проблема коммуникации, являющаяся в данном случае проблемой проникновения нами в сознание друг друга. Иначе фонарный столб как возможное понятие не существует, потому что, когда мы коммуницируем, мы снова соединяем образы. Они ведь только что получились во множественном числе, а мы должны их как-то соединить, чтобы в нашем языке было одно обозначение, был один и тот же фонарный столб. Но слово — это просто слово, звук. Столб не несет в себе «столбность». И звук «столб» не похож, скажем, на звук «стол». Значит, я не передаю вам столб материальной формой слова, самым говорением: с-т-о-л-б. Иначе это происходит. Передача происходит так, что, когда я говорю «столб», это слово в вашей голове соотносится с образом столба. Однако у вас он один, а у меня — другой. Столб размножился. И что? Чтобы понять это слово, мне нужно влезть в ваше сознание и пережить его как мое сознание? Возможно ли это? Можно ли реально испытать чужое сознание? Немыслимо. Или возможно? Тут и начинаются поиски возможностей — могут ли они существовать?

Фактически я сейчас коротко, буквально за несколько минут, передал вам содержание тысяч философских трактатов. Это и есть знаменитая проблема интерсубъективности, которой занимаются современные феноменологи. Почему нам важно разобраться в этой проблеме и зачем вообще

нужна такая философия? Затем, что, начав говорить или начав двигаться определенным образом, мы вляпались в ситуацию, и процесс ее прояснения просто неминуем. Причем, сказав «столб», люди умудрились придумать такие слова, которые о реальных столбах ничего не говорят. Скажем, в грузинском языке они будут другие, в армянском еще какие-то, непонятные нам, и т. д. С чем же они должны соотноситься? С психологическим составом нашего сознания? Но тогда, чтобы слова имели смысл, должна быть возможность обмениваться не словами, а психологическим содержанием сознания. А можем ли мы этим обменяться?

То, о чем я говорю, — это проблемы, выросшие из обычной ситуации и находящие свою постановку уже на философском языке (хотя я сейчас не использовал философский язык). И в первую очередь, конечно, это проблема так называемой философской интерсубъективности. Проблема возможности проникновения в чужое сознание, которая, разумеется, должна обсуждаться, — ведь должен выработаться какой-то инструментарий, техника, совокупность каких-то понятий, концептуальный аппарат; все это и есть философия. То есть главный смысл такого обсуждения состоит в том, что возможно философское учение, в рамках которого ставятся вопросы (как я только что поставил), вытекающие из ситуации, в которую мы сами себя вляпали. Когда, продолжая быть природными существами, мы говорим внутри натуральной иллюзии языка. А в ней есть «я» ваше, «я» мое, есть вдруг размножившийся и во многих местах присутствующий фонарный столб. Следовательно, то, что я сейчас говорю (не содержание, а то, что я об этом говорю), уже есть философия определенного рода, поскольку начинает решаться задача, как передать нечто другому сознанию. А возможна философия, которая рассуждает (как я рассуждаю об этом), как возникает ситуация необходимости говорения о передаче сознания друг другу, и показывающая, что это — псевдопроблема. Ведь если я могу показать, что это возникает лишь в силу натурализма языка, то я тем самым не только показываю, что это псевдопроблема, но и строю один из вариантов философии, в терминах которой мог бы показать, что такой проблемы нет.

Ибо реальная проблема состоит в том, чтобы множественность приложилась к тому, что едино. Нет многих деревьев. Вот этот стол — один; не он — в нас, когда мы сознаем, видим образ, а мы — там, нет никакой проблемы его размножения. Мир — один (он дается один раз). Но перед языком, на котором мы говорим, стоит задача коммуникации, а не задача анализа, потому что язык внушает нам определенные склонности, содержит в себе определенные натуральные видимости и порождает определенные вопросы, относительно которых философ может показать, что они неминуемы, — раз мы так начали говорить. И конечно, у нас появится проблема, как коммуницировать другое сознание. А оказывается, сознание не надо коммуницировать. Оно одно. И вас нет, и меня нет. Нет множественных «я». Есть *одно*, и есть иллюзия «я», возникающая в силу определенных причин. Сейчас я излагаю (естественно, на своем языке) смесь разных восточных философий, но, думаю, ясно, что заставляет жить все эти слова и откуда и в чем черпают свою жизнь названные проблемы, в том числе проблема возможности проникновения в другое сознание. Поскольку если бы существовали разные сознания, то, может быть, нельзя было бы и помнить. Поэтому и вырабатываются понятия для анализа жизни сознания.

Нащупывая эти точки, нервы, благодаря которым появляются соответствующие понятия, зайдем, однако, немного с другой стороны; я воспользуюсь этим, чтобы ввести другие проблемы. Тоже в теоретическом, если угодно, виде, но мне нужно сначала дойти до них, идя просто от мудрости, скажем так.

Я говорил, что философия, или мудрость, есть размышление о том, чего мы не могли бы достичь сами по себе, для чего нужно искусство. Недостаточно соображать в биологическом смысле слова, нужно еще что-то. Недостаточно хотеть добра: добро — искусство, то есть сложная техника. Недостаточно хотеть истины: истина — техника. Наука и философия потому и существуют, что истина — техника. А она живет своей жизнью, по своим законам. И проблема человечества — это проблема того, что в нас есть или может быть (а может и не быть, если не повезет) нечто большее, чем мы сами. Что вырастает в виде гигиены, правил

умственной жизни, правил культурной жизни. То есть все то, для чего люди изобретали целые институты — право, мораль, философию, искусство и т. д. Что-то, как бы созданное человеком, ибо все это, хотя и было создано, относится к чему-то, что от человека не зависит, что является в человеке большим, чем он сам. Тогда эту проблему можно, видимо, обсуждать так, раз это уже случилось однажды и обсуждалось в античной философии, потом повторялось в философии Нового времени и сегодня повторяется и в философии, и в этнологии, и в других дисциплинах. А именно — можно ввести понятия искусственного и естественного. И обсуждать ее на уровне понятий «природа/культура». В каком взаимоотношении находятся между собой культура и природа? Культурой я буду называть все, что искусственно, что природой не рождается, когда можно обсуждать такой вопрос: все ли искусственно в культуре? Или другими словами: все ли в ней является сознательным изобретением человека, контролируемым, или там есть еще что-то, хотя и не природное, но в то же время полностью не зависящее от человека? Разумеется, я могу утверждать, что в какой-то мере человек есть продукт природы. В каком смысле? Действительно ли он продукт природы? А может быть, он вообще не природен.

Кстати, задавая подобные вопросы, люди потом перестают понимать, что они изобрели тем самым определенную технику, которой нужно владеть, как владеют, скажем, мускулатурой, — технику не описания каких-то содержаний, а размышления о том, что в человеке большее, чем он сам. Так что это за работа — изобретение каких-то искусственных вещей, которые не самоценны и одновременно являются такой техникой?

Например, первичной техникой такого рода явились в свое время мировые религии. Религиозное сознание имеет свою технику; это именно техника — апофатическая, как выразился бы философ, негативная, когда о Боге говорят, что Его нет. То есть то, что я называю так, не существует. И значит, Богу могут быть даны только отрицательные определения. Это очень старая вещь, так называемое апофатическое богословие; потом это стало у философов называться негативной, или отрицательной, метафизикой

(одним из самых ярких ее представителей был Кант). Это техника умелого разрешения проблем, связок и невозможностей, которые возникают в ситуации, когда есть что-то большее во мне, чем я сам, и, следовательно, не мной изобретенное, и в то же время не природой во мне рожденное. Потому что природой во мне рождаются мои способности или неспособности, моя тупость в идеологическом смысле слова или какие-то проблески ума. Это может быть, а может и не быть, но это природно. А то, что сверх природы, — должен ли я это относить к самому себе? Оказывается, полезно считать, что это, например, дар. А я лишь сторож дара — плохой или хороший. Но что это такое?

Вот я сказал: «сторож», «дар»... Разве эти слова что-нибудь описывают, разве у них есть эмпирический научный смысл? Конечно нет. Они служат для того, чтобы я грамотно жил и грамотно думал. Это предупреждение, а не теория мира: ты совершишь большой грех (сказал бы по этому поводу мистик), если в один прекрасный день сочтешь, что то, что ты сделал, ты сделал в силу самодостоинства (я цитирую Симеона).

Это образец теологического высказывания. Но в теологии тоже изобретались вполне серьезные, глубокие символы — например, символ Христа как воплощенного Бога. И вы знаете, что этот символ разрешил фантастические проблемы. Если проблемами называть вот те сцепления, которые возникают в этой каше: *большее, чем ты сам*, но в то же время не природное. Так как же жить с этим? Как с этим быть? Я, кажется, говорил вам о таком изобретении, как колесо. Это настолько удачный способ передвижения, что колесо до сих пор остается пределом наших возможностей в смысле передвижения, дальше которого мы не ушли, хотя открыли атомную энергию. Но ведь фактически такие же изобретения существуют и в области духовной мысли. Я имею в виду в данном случае прежде всего образ Христа. Однако когда я говорю: «нечто большее в нас, чем мы сами» и «это большее более ценно, чем мы сами», то у вас может возникнуть, во-первых, искушение приписать это себе, что это якобы ваше достоинство, отличающее вас от других. И во-вторых, возникает искушение подражания Богу, потому что, если нет природы,

значит, это божественное начало. Так ведь? А оно, в свою очередь, просто иносказание нашего и природного начала. И следовательно... можно подражать Богу. А на самом деле здесь и возникает символ, согласно которому нужно стремиться подражать Христу, а не Богу. То есть введение концепта воплощенного Бога в мировой религии (в буддизме — Будды во множественном числе) и есть элемент решения «машин» умственных сцеплений и техники. Понятно, что я сказал? Поскольку иначе мы впадаем в богохульство; а вот воплощенный Бог, ему еще можно «подражать». Значит, воплощенный Бог служит для этого, а не для того, чтобы рассказывать байку о том, что существует непорочное зачатие, зависящее от случайности. Как говорят французы, не в таких случаях женщины подвергаются опасности.

То, о чем я вам говорю, и есть один из примеров техники жизни, гигиены духовной жизни. Но философия — это не просто гигиена, тем более что строится она путем разработки интеллектуальных конструкций, связь которых с исходной базой не всегда заметна. Подчеркиваю, очень существенное место в жизни культур занимают такие мыслительные духовные конструкции, содержание и задача которых состоит не в том, чтобы описывать, каков мир. Это очень важный пункт. И для грамотного сознания, которому нужно обучать и которое культивируется в рамках определенной традиции, все это обычно бывает ясно. Но иногда традиция прерывается, мы теряем смыслы и перестаем понимать, что это значит. Скажем, в связи с полетами в космос многие из нас думают (в том числе и те, кто летает, и те, кто наблюдает за летающими), что там, находясь в космосе, мы окончательно увидим отсутствие чего-то, а именно — божественного существа.

Такова работа неграмотного сознания, которое не понимает смысла того, что утверждалось традицией; хотя должен заметить — люди, живущие внутри традиции, тоже не всегда отличаются пониманием. Но поскольку в традиции есть система запретов, то, следуя им, мы иногда избегаем возможных последствий нашего непонимания. В силу простого послушания, в силу покорности: не знаешь, не понимаешь — тогда слушайся. Попытайся хотя бы разобраться.

Но перейдем к совершенно, казалось бы, другой вещи. Я говорил, употребляя выражения «большее, чем знание», «не природное, однако и не искусственное» в том смысле, что живет своей жизнью. Помните, в каком-то смысле колесо живет своей жизнью — колесо как идея, как воспроизводящаяся форма, как горизонт наших возможностей. Канон «золотого сечения» живет своей жизнью. Стрельчатый свод — как форма, или артефакт, искусственное изобретение. Правда, мы не можем пронзить толщу мифа — не индивидуального, а коллективного — и назвать даты и имена их изобретателей. Тысячелетняя толща основных человеческих изобретений, таких, как стрельчатый свод, колесо и т. д. — непроницаема. Но мы можем сегодня рассуждать об этом, используя в том числе и эти термины. Я приводил примеры того (выделяя мозаично и произвольно), как работает в философии теория сознания, как возникло понятие чистого сознания.

Все это было выработкой определенного аппарата, для того чтобы уметь рассуждать о проблемах, о которых я вам говорил в другой связи. Проблемы эти: каков мир? что о нем можно утверждать? То есть нам нужно найти такую точку утверждения о мире, которая по своему содержанию не зависела бы от случайности самого утверждения. Потому что мы — конечные существа, а в содержании наших утверждений претендуем на то, чтобы формулировать универсальные суждения о космосе. Но как же существо, наблюдающее космос со случайной точки, может вообще судить о том, как устроен космос? Ведь устройство космоса не обязано считаться с нашими случайностями — случайностями того, что, скажем, разрешающая способность нашего зрения по отношению к световому полю и световому спектру одна, а у других (животных) — другая или разрешающая способность нашего слуха такая-то. Следовательно, мир-то событийствует, и в нем что-то происходит, не считаясь с ограничениями нашей размерности, нашего устройства. И тем не менее в физике мы ведь говорим об этом. В физике мы научились говорить о мире так, чтобы это нечто было не ограничено нашей же собственной ограниченностью.

Значит, в качестве субъекта таких высказываний о мире мы полагаем все же какое-то особое, отнюдь не эмпи-

рическое существо. Например, «чистое я». Откуда берется это дело? Из понятий классической немецкой философии, где «я» выступает как «чистое я»? Но откуда оно? Почему нужно рассуждать о каком-то чистом сознании? Может быть, «чистое сознание», как я говорил вам, — это просто обобщающее слово, так называемый общий термин? Как «дерево», обозначающее множество деревьев, или «стол». Да нет, это не абстракция сознания от множества сознаний, а конечный пункт необходимого пути рассуждения, когда как бы сразу задаются все эти вопросы. Для того чтобы говорить о мире что-то универсальное и необходимое, должно что-то случиться во мне (или в вас). Должен произойти акт понимания. Он может быть, а может и не быть, но из содержаний мира он не вытекает; условием утверждения в мире содержаний является некое «случаение». Когда нечто случается даже независимо от того, поймете вы это или не поймете, я пойму или не пойму. Быть нужно! То есть бытие не зависит от мысли. Ваше бытие — от моей и вашей собственной мысли, или мышления.

Эта тема, о которой в таком виде, в моем изложении, вы едва ли слышали, но вы можете встретиться с ней в профессиональном тексте, где идет речь о том, что есть тождество бытия и мышления. Например, Канту в свое время пришлось доказывать, что бытие не есть предикат, оно не имплицировано так, чтобы его можно было получить логическим путем. Как я только что объяснял, то, что должно *быть*, не может быть выведено, это первородно-оригинальный акт. В нем — все. Если бы я мог передать вам знание и понимание, то тогда знание и понимание были бы только элементом в цепи рассуждения, вывода или причинной связи. Но если я доказываю, что этого не может быть, то тем самым утверждаю, что, с одной стороны, есть мысль и передача знаний, а с другой — есть еще бытие, без которого нет мысли в смысле понимания. Оно должно вспыхнуть — в вашей голове.

Значит, в какой ситуации я оказался? Я оказался в ситуации, которую описывал в прошлый раз, а теперь выражу это несколько иначе: сначала есть результат, мир не зависит от нашего устройства. То, что мы говорим о мире, имеет форму физических законов, утверждаемых мною в

мире. Они не должны зависеть от случайности моего индивидуального устройства. Но тем не менее понимание зависит от бытия хотя бы одного какого-то сознательного существа, потому что бытие сознания и понимания есть именно бытие сознания и понимания, а не просто бытие вещи. Ага, так. Следовательно, я уже имею здесь дело с каким-то странным бытием, как сказал бы Парменид; оно теперь есть то, что узнается *мыслью* в качестве такового. Это первая историческая формулировка знаменитого тождества бытия и мышления в философии.

Но поставим вопрос несколько иначе. Вот мы ввели уже чистое сознание и доказали, что ввели знаменитую фигуру, конструкцию, на которой удобно об этих проблемах рассуждать, — «чистое я», рассматриваемое как неэмпирический субъект. То есть ввели не вас, не меня, не эмпирического носителя каких-то психических или физиологических состояний, а некоторое «я», о котором говорится, как если бы говорилось об обычном я. И отсюда у читателя возникает смущение; читая Канта или Гегеля, он пытается соотнести то, что говорится у них о «я», с «я» в нашем языке. И у него может возникать недоумение: что же тогда это такое? А там говорится о некотором неэмпирическом субъекте. Почему же нужно говорить именно о нем? Да потому, что это неизбежно. Ведь если я говорю о понимании мира и это понимание, формулируемое в универсальных физических законах, которое не может зависеть от случайности и размерности человеческих органов чувств, хотя в то же время какое-то существо должно быть, то я разрешаю проблему все равно введением некоего существа, но не эмпирического, а «чистого я». И в истории философии разыгрывается по этому поводу целый эпизод на основе изобретенных понятий теории сознания, вернее, в понятиях рефлексивной конструкции самосознания, введенной Декартом, Кантом и дальше развитой Фихте, Шеллингом, Гегелем (в общем, до Маркса, включая Гегеля).

Но возможен и еще один шаг, который тоже был продуктивным в истории философии, то есть для развития аппарата философии как таковой. Шаг этот можно совершить, задумавшись над тем, что я говорил о «больше, чем

я сам», во мне же, а не в природе. На языке классической теории сознания об этом можно говорить в таких терминах: «врожденные идеи» (Декарт), «чистое я» (Кант). Но конечным пунктом этой теории было следующее утверждение. Кант, как классический философ классической эпохи, всегда откровенно высказывал то, к чему приводит логика философской машины. Он говорил, что есть явления, некоторые вещи, о которых можно говорить только в терминах сверхъестественного внутреннего воздействия. Обратите внимание на сочетание слов: *сверхъестественное внутреннее воздействие*. Между прочим, это и есть голос категорического императива внутри нас. Помните, два зрелища, вызывающие восторг, — звездное небо над нами и категорический императив в нас? Удивленный восторг — это есть, велико, но в то же время не очень понятно, откуда это чудо. Чудо — но ясное (бывает ясное чудо). Вид звездного неба — ясное чудо гармонии, но до конца не понятное. Потому что непонятно все, что вызывает восторг. Слово «восторг» ведь и означает, что то, что мы воспринимаем и понимаем, видим ясно, но не до конца. Не в том смысле, что там есть какая-то непонятная деталь. Нет. Чудо — вижу ясно, но... как это может быть?!

Так вот, обратите внимание, оказывается, все, о чем я только что сказал, можно сказать и в других терминах. Что такое совесть? Совесть — это то, что внутри нас, большее, чем мы сами, и от нас не зависящее. Когда мы говорим: голос совести, то явно имеем в виду что-то, что от нас не зависит и нами как бы командует. Но это не голос природы. Спасибо, милый Кант хорошо сказал: сверхъестественное внутреннее воздействие. Существует ли сверхъестественное? Для опытного знания, конечно, не существует. Но совесть не есть опытное знание. И поэтому существование ее может рассматриваться как существование сверхъестественного. Так что Кант все-таки грамотно сказал. Хотя обычно мы считаем, что оно вне нас. Например, сверхъестественный мир; мы здесь, а он где-то там. Отнюдь.

Сверхъестественное внутреннее воздействие — не какая-то от нас отделенная внешняя необходимость, на которую можно было бы ориентироваться или которой можно

было бы подчиняться. Кстати, один из русских экзистенциалистов именно так (неправильно) и понял классическую философию. Я имею в виду Льва Шестова, у которого была идея фикс окончательно положить на лопатки Спинозу, сковавшего якобы весь мир цепями необходимости. Спиноза, как известно, говорил, что свободный человек не думает о смерти. А Шестов на это возражал: и что это за свобода, которая ориентируется на законы! Я постоянно напоминаю, что история философии и сама философия богата недоразумениями. Странно, действительно, почему философы плохо понимают друг друга. Я не перестаю удивляться этому (правда, уже не так, как звездному небу). Глухота! Шестов, безусловно, одаренный философ, но он философ моноидеи. Он видел в философии (в том числе и Спинозы) только систему естественных натуральных необходимостей и законов.

А Кант говорит: сверхъестественное не внешний императив, не вне меня сформулированная норма, которой я подчиняюсь как внешней необходимости и закону, а голос внутри меня. И в то же время это не голос моего эмпирического «я», а сверхъестественное внутреннее воздействие. Это сила, которой я подчиняюсь, которая меня ведет, за которой я следую, но она — сверхъестественна. Во-первых, она не какой-нибудь природный закон (природные законы не формулируются в терминах совести). И во-вторых, совесть не есть мое свойство, но она — не природа. Сверхъестественное в этом смысле слова. Или сверхприродное внутреннее воздействие. И так можно сказать.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЗИКА

Введу два понятия, чтобы пояснить некоторые новые явления в философии и элементы аппарата философии. Эти два понятия — общение как сущность человека и понятие социальной и вообще человеческой жизни как «физики» чего-то, что строится на основе совокупности фактических отношений. Я уже, видимо, говорил, а если нет, то скажу сейчас, что новые философские проблемы и элементы в аппарате философии появились (кроме других причин и элементов) после Маркса. Во всяком случае, я считаю, что Марксу пришли в голову две гениальные идеи. Первая — это то, как он отнесся к факту социальности человека, и вторая, что он рассматривал человеческую жизнь как своего рода физику. Что я при этом имею в виду?

Классическая философия в той мере, в какой ей приходилось строить социальные теории, имея дело с определенной социальной историей, склонялась к тому, что общественные связи человека сами по себе уже готовы — до акта общения — и устанавливаются путем контракта, или договора, между людьми. Идея общественного договора, которая была основным понятийным основанием социальной теории, в этом и состояла. Одним из ее авторов, как известно, был Руссо. Он считал, что сформировавшиеся существа, называемые людьми, оказавшись вместе, вступают в договорные социальные отношения для того, чтобы возникла возможность совместной жизни, чтобы в их

жизни реализовался некоторый минимум цивилизации, порядка, минимум справедливости и т. д. То есть социальное состояние (а общение людей — это социальное состояние) реализуется на основе определенного договора. Сам договор — это, конечно, фикция, метафора, поскольку Руссо отнюдь не считал, что в один прекрасный день собрались, скажем, десять или двадцать человек на совещание и договорились, а затем этот акт можно восстановить, найти какие-то его следы и описать, что совершилось такое событие. Разумеется, это фикция, но фикция теоретическая. Она указывает на то, что люди действительно вступают по своей воле в какие-то отношения, которые являются отношениями взаимной выгоды. Потому что, вступая в отношения, каждый от чего-то сознательно отказывается и все соглашаются чего-то не делать, чтобы было что-то другое.

Это социальное состояние, естественно, отличается от природного состояния, так как люди давно поняли, что если человек будет предоставлен самому себе как природному существу, то это разорвет, разрушит, скажем так, нашу «взаимную бухгалтерию». Если каждый человек будет односторонне преследовать свои желания, свои страсти как таковые, исчерпывая их до конца, то это неизбежно повредит другим. Поэтому социальные отношения, во-первых, отношения неприродные, и, во-вторых, они основаны на взаимных интересах и договоренностях людей, которые как бы уже готовы тем самым к таким отношениям. В этом смысле то отношение, в которое они вступают в качестве вполне конкретных лиц, ничего в этих лицах не производит. Оно производит лишь нечто в их совместном состоянии или взаимоотношениях. То есть характеризует само это состояние.

У Маркса же была несколько другая идея. Он решил перевернуть отношение и поставить социальность не после лиц, которые, договариваясь, создавали бы состояние, а до — перед ними. Полагая, что то, как люди общаются, и есть сущность каждого из них в отдельности, совершение независимо от того, о чем они могут договориться. Короче говоря, Маркс стал рассматривать социальные связи как такие, благодаря которым и формируются их члены. По-

вторяю, дело не происходит так, что существуют будто бы уже подготовленные контрагенты, которые затем вступают в отношения, а есть некая единица — она социальна, предшествует лицам, и сами лица формируются внутри этой единицы.

Отсюда Марксова формула, которая фигурирует в его ранних работах: сущность человека *и* есть общение. Или — общение *и* есть сущность. Здесь ударение стоит на «и» — усилительной частице, а не союзе, слове «и» — *и есть сущность*. Потому что просто сказать, что общение есть сущность, значит, сказать, что существо человека или то, что есть в человеке, его сущность, проявляется в общении. Нет, имеется в виду несколько другое, а именно: что человеческий облик в принципе множествен, сообщающаяся множественность. И поэтому сущность человека не есть некий факт, который существовал бы сам по себе, а она есть в той мере, в какой человеческая личность поддерживает, воспроизводит и сохраняет общение. Если же этого постоянного поддержания и воспроизводства общения нет, то нет и человека. Есть просто животное.

Следовательно, если мы додумаем теперь эту мысль до конца (чего не сделал Маркс), то человека можно определить в зависимости от его способности (я употребляю философский термин) *трансцендировать* свое природное, эмпирическое состояние, выходить за него. И только с таким человеком, который трансцендирует, и должен соотноситься мир в его понимании. То есть существование в мире природного, биологического существа, называемого человеком, как я говорил, — случайно. А если мы под человеком понимаем трансцендирование своего натурального положения, то это значит, что мы соотносим законы понимания мира не со случайным фактом, а с таким миром, который образуется в человеке в зависимости от его соотнесенности с самим же этим миром поверх эмпирической, конкретной ситуации. Поскольку неизвестно, почему я здесь, а не в другом месте. Я же родился совершенно случайным образом; это абсолютно бессмысленная по своим эмпирическим измерениям вещь — рождение каждого из нас. Почему именно здесь, почему с этим именем, от этих родителей, почему в это время и т. д. ?

Но когда говорят о человеке как значимом элементе в философском смысле — о том, как построен мир, каковы наши возможности познать его и как эти возможности соотносятся с тем, что называется человеком, тогда положение меняется. Так как человек — это существо, возникающее вторым рождением. И оно уже не случайно: если это происходит, то не случайно, а в той мере, в какой трансцендируются или преодолеваются при этом эмпирические обстоятельства рождения. Случайные эмпирические обстоятельства именно той среды, в которой человек находится, и с которой, кстати, он может устанавливать договорные отношения. Как, к примеру, «договорились» мы, согласившись, что вы будете молчать, а я говорить. Я буду сидеть лицом к вам, а вы спиной друг к другу. Но ведь то, о чем мы молча договорились, в сущность нашу войти не может. А что же тогда войдет в сущность? Очевидно, какая-то совместность нашего отношения к тому, к чему мы трансцендируем свое эмпирическое бытие. Когда я говорю и вы слышите слова «Маркс» (хотя он давно умер и с ним ни о чем уже договориться нельзя), «Платон». Все это измерения нашего эмпирического бытия.

О чем это говорит? О том, что выводить общение из готовых агентов общения бессмысленно. Напротив, нужно, согласно Марксу, иметь сначала общение, то есть социальность. Иначе осознание социальности в том смысле, какой она приобрела в философии, вопреки многим толкованиям, будет означать, что действительно *быть* человеком вне общества нельзя. Я имею в виду конкретное общество, что мы являемся людьми в той мере, в какой якобы максимально приспособлены, интегрированы в него или в культуру, которую застаем. Но мы же договорились, что все это случайно и абсурдно в своей случайности. Понятие социальности в философии имеет, как я сказал, иной смысл и не сводится к тому, что человек должен обязательно приспособливаться.

Я думаю, вы согласитесь, что приспособливаться к обществу — это то же самое, что в очереди вести себя прилично. Ведь молчаливый закон очереди предполагает, что каждый стоящий в ней получает что-то (если это что-то не кончается) только в зависимости от того, что не выде-

ляется. От этой взаимной зависимости и зависит та маленькая порция супа «Армии спасения», которая достанется каждому. Если ты хочешь именно супа и согласен стоять в очереди, то самое главное — не высовываться. Так что, в этом и состоит социальность? Но тогда зачем, во-первых, нужно философствовать и, во-вторых, как вообще могла пригодиться философии (если она есть) такая всеобщая зависимость, нарушение которой ставит в опасность каждого в отдельности? Скажем, я не хочу покупать лотерейный билет... Это я вспомнил сейчас, как один грузин сказал своему напарнику, тоже грузину, когда тот проиграл ему в гостинице «Москва» в бильярд (рассказывают, что это происходило еще в 40-е годы) и, выходя из гостиницы, почесывая голову, решил купить лотерейный билет. И первый грузин сказал: кретин, ты с одним человеком играл и проиграл, а хочешь выиграть, играя с целым государством. Так вот, может быть, есть не только такие соображения, вполне здравые, а еще и принципы. Ведь лотерея свободная игра. Ну не хочу я покупать билеты или подписываться на заем. Но эти мои взаимоотношения с государством — всего лишь фон. Поскольку реально я вступаю в отношения с «продавцом» — таким же, как я, простым и невинным человеком — подобно стоящему в очереди. Это взаимная зависимость.

Приводя эти отрицательные по отношению к социальности примеры, что я одновременно делаю? Я как бы обратным ходом иллюстрирую работу философской машины, которая действительно полагает сущность человека в общении. Только — в каком общении? А вот в том, когда социальная связь опирается на эмпирические качества человека, которые присущи ему помимо общения, — страх, неспособность понять, ограниченность горизонта. То есть на случайные психологические качества. И в результате ты воспроизводишь все то, что от тебя ожидают. Хотя на самом деле речь идет, конечно, о принципах.

И вторая мысль Маркса, о которой я сказал в начале. Она состояла еще и в следующем: необходимо рассматривать жизнь (когда акт социальности должен быть продуман до конца) как порождающую физические, независимые от человека силы; в частном случае они стали

называться производственными отношениями. Эти силы и выражают законы социальной жизни, на которых основаны другие. Приводя примеры для пояснения первой мысли первого шага, я фактически пояснил уже и второй шаг; но это очень трудно понять. Настолько трудно, что и Маркс тоже не очень улавливал свою же собственную мысль, не всегда держал ее. Вот я сказал: покупаю лотерейный билет. Это акт совершаемый (или не совершаемый) по моей воле, сознательно. А между тем актом, который я совершаю, порождается что-то другое, что не зависит от воли и сознания и называется фактическими отношениями, в которые вступают люди. Это и есть реальный процесс их жизни. И можно повернуть: идти от реального процесса жизни к объяснению того, что происходит в головах.

Фактически я пытался перед этим наглядно осуществить так называемое материалистическое понимание истории и общества. Мы делаем то-то, и, когда это делаем, завязываются какие-то отношения. Смысл того, что мы делаем, состоит именно в завязавшихся отношениях, совершенно независимо от того, что мы сами говорили, к чему стремились, какие цели ставили. То есть, выполняя, реализуя свои сознательно формулируемые цели, мы по ходу дела ввязываемся в отношения и они суть истина наших мыслей и целей. И тем не менее истина находится не в наших мыслях и целях, а в том, что там завязалась истина. Хотя я могу сделать и прямо обратное — идти от того, что там завязалось, и посмотреть на свои цели. Но ведь это еще нужно увидеть. Увидеть в несопоставимо более сложных случаях, чем стал заниматься Маркс, который обладал фантастической способностью за фразами, лозунгами, словами видеть, что делается в действительности. Не в смысле просто скрытых корыстных интересов — это уже была последующая вульгаризация Маркса, а в смысле как и что завязывается, складывается.

Часто бывает, особенно во время революции, когда действительный смысл фразы, которая произносится в одном месте, выявляется и устанавливается (либо искажается) за тысячу километров другими людьми. Я не помню точно, но у какого-то советского писателя двадцатых го-

дов есть рассказ о чекисте, честном и бескорыстном, натянутом как струна, который использовал в своей работе людей, не имеющих никакого отношения к его идеалам. В том числе и уголовников. И при этом он рассуждал так, когда ему говорили, ну что ж ты используешь грязные руки во имя революции: мы-де сделаем свое дело и отбросим этих людей. Так вот, дело делается во времени, и если оно делается, то фактический смысл дела устанавливается теми же руками, которые он использовал (там лежала истина его идеалов). И так оно и оказалось в последующем. Это и есть фактические отношения. В данном случае те идеалы, которые чекист формулировал, в которые он истинно верил, являются типичными надстроечными, или идеологическими, отношениями. Разворачивая деятельность, продиктованную этими идеалами, добываясь их, мы вступаем в фактические отношения. Это почти что физическое действие. То есть действуем уже как бы не мы, а действуют сами отношения.

Но тогда философская теория Маркса, очевидно, и сводится к тому, чтобы уметь описывать то, что делается людьми так, как если бы это делалось не ими, а физикой. Хотя ясно, конечно, что все делается людьми, а это просто условность теоретического философского языка; язык ведь не утверждает буквально, что люди, мол, действуют, что-то придумывают, шевелятся, а в действительности это не они. Нет, людьми делается, но — механически. Поэтому и необходима теория, когда говорим о том, что вступаем во взаимоотношения, делаем то-то и то-то и в этом делании что-то завязалось. Вот это и есть естественное, или физическое, действие. Именно в этом смысле общество, социальные связи подобны физике, потому что действие описывается в таком случае уже не в терминах сознания, не в терминах воли и т. д. Наоборот, сначала я говорю: сцепилось, как бы вижу это сцепление, а потом уже на фоне этого начинаю реконструировать мысли, состояния или идеалы, стремления и проч.

Как правило, это остается на уровне индивидуально-го навыка и лабораторной тайны отдельного ученого или мыслителя. Скажем, Маркс в своих исторических работах — «Восемнадцатое брюмера», «Классовая борьба во

Франции», когда ему приходилось ориентироваться в реальных сцеплениях истории, — блестяще показал это, но, повторяю, его мастерство осталось скорее его личной, индивидуальной тайной. Поскольку что касается последователей Маркса, то они под материалистическим пониманием истории поняли сугубо научную, техническую вещь, а именно: общество состоит из классов, и, следовательно, все остальное надо рассматривать как выражение классовых интересов, учитывать их соотносительно с силой классов и приводить последние в движение. Так называемая теория классовой борьбы. Хотя на самом деле сам Маркс под общественной физикой имел в виду культуру, а не просто экономику. То есть не экономические, на весах взвешиваемые соотношения классов, а плоть социальной жизни — культурные возможности.

Позднее, в так называемом «экономизме» (было и такое ответвление в марксизме начала XX века), общество вообще стало изображаться так, будто действительно по улицам ходят реальные абстракции — скажем, капиталисты как класс; как будто есть такое реальное существо — рабочий класс. То есть Марксовы понятия вообще перестали выходить на уровень восстановления фактической телесности или плоти, которую имеет культура. Ибо плоть фактических сцеплений и есть, собственно, культура. Когда я, например, говорил о лотерее, то сцепление, стоящее как бы позади моего общения с тем, кто занимается ее распространением, и есть культура, но не в традиционном смысле слова — производства культурных ценностей (писание книг, симфоний, создание скульптур, философских систем) или разговоров о «культурном человеке» и т. п. Нет, в нашем случае речь не идет о различении материальной и духовной культуры. Речь идет о плоти. Размышления по этому поводу и обогатили философский аппарат, когда Маркс овладел на уровне личного, индивидуального умения этим расшифровывающим видением, где за словами, психологическими сцеплениями можно увидеть проявление того, что я называю физикой или фактическими отношениями и что живет самостоятельной жизнью, явно требуя философского осмысления. В этой именно связи в философском аппарате появилось очень интересное поня-

тие — идеология. Вся наша марксистская философия, как вы знаете, выросла из этого понятия, занимаясь формированием идеологического сознания.

Поэтому вдвойне интересно, я считаю, разобраться в нем, сделав, возможно, более существенный шаг, лежащий в основе всех современных размышлений об идеологии, — о пересмотре теории сознания, которая составляет фундамент философии, о чем я частично говорил. Скажем, психоанализ обнаружил факт рационализации, свидетельствующий о том, что сознательно контролируемые мысленные конструкции в нашей жизни выражают в действительности другое содержание, ускользающее от сознания. То есть, другими словами, если есть факт идеологического сознания (говоря о фактических отношениях как о надстройке, я имел в виду, если помните, идеологическое сознание), то его обнаружение требует явно какого-то обратного хода как раз в том, что я называл онтологией, где иным способом приходится вводить понятие бытия. (Ведь оно тоже ускользает от сознания.) Но как это разъяснить, чтобы было понятно независимо от владения вами аппаратом философии? В таких случаях лучше всего брать конкретные бытовые примеры. Но для этого нужно быть очень умным и наблюдательным, а мне, наверно, не повезло, уже поздно. Для многих философских понятий мне не хватает примеров, которые в принципе существуют. Так что на этот раз давайте попробуем обойтись без примера.

В одном из разделов философии утверждается, что общественное бытие определяет общественное сознание. Я возьму слово «бытие» и просто на уровне слов начну разъяснение самой проблемы. Сказано: общественное бытие определяет общественное сознание. Попробуем заменить слово «бытие» словом «объект». Замена не получается. Так как сразу понятно, что здесь не имеется в виду, будто сознание, или отражение (используем термин, который я, по-моему, еще ни разу не употреблял), зависит от отражаемого. Хотя известно, что научная мысль или истинная формула зависит, конечно, от предмета — должна соответствовать предмету или объекту. В этом ли смысле сказано? Дело в том, что общественное бытие не есть предмет общественного сознания. А ведь сказано: общественное

бытие определяет общественное сознание. Но в случае с этой фразой общественное бытие не есть предмет сознания, его объект, который бы сознание думало; следовательно, бытие определяет сознание не так, как объект или предметы мысли определяют мысль, которая должна от них зависеть своей истинностью, соответствуя предметам или объектам. Так что же тогда имеется в виду? Бытие. Бытием называются те фактические отношения, которые я вам иллюстрировал на бытовых примерах. Они суть бытие в отличие от общественного сознания. Или они суть общественное бытие в отличие от общественного сознания. И дальше я поясню два пункта.

Во-первых, это — бытие, которое есть я сам. Оно ведь не предмет, отдельный от меня. Я — в отношениях. То есть, реализуя свои идеалы вместе с другими, я двинулся, и что-то завязалось в самом движении — бытие. Но где взаимосвязь? Во мне. И оно же от моего сознания отлично. В сознании-то я занят своими психологическими отношениями. Сознание — я стою в очереди и думаю о том, как бы не нарушить общую благость стоящих. А бытие очереди — в другом месте, не в моем сознании. Но это же мое бытие. Следовательно, под бытием, восстанавливая древний античный смысл, в философии начинает пониматься некая жизнь, в которой я сам участвую и которая должна быть или не быть. И бытие ни к чему другому далее не сводимо, его нельзя вызвать к жизни актом рассудочной мысли. Оно есть само по себе. Акт бытия есть акт выполнимости, выполняемый только им самим. То, что я не могу выполнить, и есть бытие. Мыслью нельзя быть вместо бытия. Поэтому мысль называется мыслью, а бытие — бытием.

И второе: в связке между бытием и сознанием или в нашем случае между общественным бытием и общественным сознанием не должно быть никаких психологических терминов. Это я подчеркиваю, потому что если вы задумаетесь над тем, как вы сами говорите, то обнаружите, что говорите, внося психологические термины. Ведь говорят: бытие определяет сознание — в том смысле, что как живем, таково и наше сознание. Это абсолютный бред, не имеющий никакого отношения к философии. Дело не в том, что мое сознание определено якобы моими интереса-

ми, совокупностью практических обстоятельств. Как это ни парадоксально, не определено. Почему? Да потому, что интересы я осознаю (скажем, корыстные интересы класса). Свой аппарат анализа Маркс применял вовсе не к тому, что существуют корыстные интересы, что буржуа заинтересован в прибыли и в этом смысле идеология является прикрытием такого интереса. Что через нее реализуется в разных превращениях, переодеваниях экономический интерес класса буржуазии. А между тем это молчаливая предпосылка — вслушайтесь философским ухом: интерес известен тому, кто является его носителем. Ведь так? Но тогда зачем нужен такой специальный аппарат анализа, когда все это давно известно? Разумеется, люди, заинтересованные в чем-то, часто хитрят и скрывают свои интересы под разными оболочками (особенно в любовных отношениях — вы прекрасно знаете). И что, неужели весь могучий аппарат теории бытия и сознания нужно обрушивать на эту вещь! Да нет, как раз этот аппарат скажет: все, что вы называете экономическим интересом, лежит в области сознания — то, что фактически происходит, когда преследуются осознанные интересы, в том числе и корыстные, то есть бытовые или так называемые бытийные (если под бытием понимать материальное положение). А вот то, что завяжется, — это будет совсем другое, и именно это будет называться бытием. Бытие не есть совокупность корыстных земных интересов. Наоборот, совокупность земных интересов лежит как раз на психологическом уровне в том смысле, что это всегда сознательные интересы, в том числе и корыстные, классовые. Они есть в жизни, в обществе, в истории, но они не требуют теории. Из них никаких философских выводов не следует. Так что мы должны рассуждать совершенно отвлеченно от корыстного, эгоистического интереса человеческой природы, от эгоистического характера класса и т. д. Короче говоря, новый раздел философии (хотя он и самый старейший), называемый теорией бытия и сознания, — это не теория, разоблачающая классы, показывающая корыстную природу природы и пр. Совсем не об этом идет речь. Иначе было бы просто неинтересно и никаких следствий для философии отсюда не вытекало бы. Напомню в этой связи

античный, древний символ — тиран в мифах Платона (я говорил об этом), который хочет заново прожить свою жизнь, не заглядывая в суть дела, в сцепления своей судьбы (а это и есть бытие, или материя, материальные условия жизни, которые получили у Маркса новое название, но оно ничего не изменило). Так вот, тиран не заглядывает в себя, в то бытие, которое действовало на его сознание. Его сознание искало возможности избежать прошлых ошибок, но... природа тиранства осталась. Он хочет прожить свою жизнь иначе, а Платон говорит: не выйдет.

В XX веке стали обсуждать эту же проблему, но уже более, так сказать, основательно. Греческие философы были первичными философами в том смысле, что перед ними не было философии, они впервые философствовали. Им было легче слышать голос бытия. А начиная с XVII века люди привыкли слушать голос автономных индивидов, сознающих свои права и интересы, вступающих в общение, развязывающих совершенно свободную и автономную социальную деятельность и т. д. В этом смысле европейская культура стала носить абсолютно психологический характер, который затемнил бытийные связи. И когда о них снова заговорили, то язык их обнаружения оказался, естественно, не похож на тот, на котором они впервые фигурировали когда-то в античной философии. Но при всей непохожести это тот же язык. То есть я хочу сказать, что мудрость Маркса есть мудрость Платона, и наоборот, тут никакого прогресса не совершилось. Но это не упрек: в нашей жизни, как я уже отмечал, дай нам Бог понимать и думать то, что думали всегда. Посыпьте немножко афористической солью это высказывание, не берите его в буквальном смысле, потому что самое трудное знать, что *действительно* думалось. Ведь *просто* думалось самое разное, в том числе и в тысячах книг, написанных философами, не ко всем из них применим глагол «думать».

Во всяком случае, даже если это непонятно, не страшно; в такого рода вещах непонимание является, очевидно, принципиальным элементом, поскольку сами эти вещи существуют только как некоторая наработанность навыков. Мы знаем, что навык — мы сами; то есть он в той мере навык, в какой мы можем наконец совершить его без

понимания, без рефлексии. Но это трудно. Не случайно я все время повторяю, что философия несообщима передачей энциклопедических знаний, а есть какой-то вывих ума. И если нам удастся вывихнуться, то независимо от того, поняли мы все или не поняли, много узнали или мало, какая-то польза все-таки будет.

Ну ладно, продолжим. Пример о тиране, который я приводил, ясно показывает, что сама эта вещь древняя, хотя практиковать ее в разных культурных контекстах и в разных исторических эпохах, очевидно, труднее, и все же практиковать нужно законно. Это соответствует вообще закону — жизни философии. Я вам пояснял, что философские понятия каждый раз заново проигрываются. В них нет решений. Скажем, существует понятие реальности. Понятие объективного мира, проблема его отношения к сознанию, к мышлению есть классическая философская проблема, являющаяся частью раздела философии, который называется теорией познания. Казалось бы, можно установить в конце концов, что такое «объективное» и как к нему относится сознание. Но странная вещь: у всех философов фигурирует эта проблема, а установление того, что объективно, а что относится к сознанию, каждый раз ситуативно. Нет раз и навсегда заданного чего-то, что всегда объективно, и нет раз и навсегда заданного, что всегда субъективно. И поскольку это приходится устанавливать, то весь философский аппарат обновляется, как бы повторяется заново, и в этом нет ничего удивительного. В этом и состоит природа философского знания: оно вытекает из того, что нет заранее заданного знания и бытия нет. То, что нам кажется бытием, еще нужно уметь установить. Но тогда, может быть, следует заново употреблять понятия «бытие» и «сознание»?

К тем примерам, которые я приводил, философы до Маркса никогда не применили бы деление на бытие и сознание. Такая проблема даже не возникла бы. А она возникла; но слова-то, означающие проблему, старые — «бытие» и «сознание». Однако появилась она уже совершенно ситуативно — в другом различении, когда заново приходится устанавливать, что же есть бытие, а что сознание, что реально, а что ирреально. Оттолкнувшись от последнего

понятия, попытаемся поэтому пойти дальше, чтобы разобраться в особенностях аппарата и языка философии.

Как я уже говорил, философия занимается выяснением определенных предельных оснований всего того, что мы делаем в жизни, в искусстве, в науке, в истории и т. д., на основе и с помощью конструирования определенных понятий, особых предметов, обсуждая и выявляя эти предельные основания. У такого языка, естественно, есть своя грамматика и свои правила. Поэтому если мы говорим о познании, то в философии мы не познаем, а выясняем сами возможности познания. Познает — наука, а философия занимается выяснением возможностей и пределов, или предельных оснований познания. Этим она отличается от науки. Философ может сказать фразу, неприемлемую для ученого (ученый ведь, по определению, человек, который считает, что все, чем он занимается, можно познать). Тогда как фраза «нечто недоступно человеческому познанию» возможна лишь в контексте анализа того, что я назвал предельными основаниями человеческих актов, в данном случае познавательных. Поэтому, кстати, и существует классификация философов (на мой взгляд, абсурдная) на марксистов и агностиков. Поскольку агностики считают, что в мире что-то непознаваемо, до конца недоступно человеческому познанию. А оптимисты, естественно, не могут считать, что человеку вообще может быть что-нибудь недоступно (по законам социальной алхимии). Алхимия действует и в философском сознании; для социального алхимика или алхимического сознания мысль о том, что человек чего-то не может, непереносима.

Я сказал «оптимисты» и вспомнил еще один грузинский анекдот (прошу прощения, я уже устал и хочу несколько отвлечь в том числе и себя). Русский советский поэт беседует с грузином и говорит ему бодрим, хорошо поставленным голосом, что он поэт-оптимист. А тот его спрашивает: «Слушай, дорогой, а вот Пушкин — он был оптимист или пессимист?» — «Пессимист». — «А Лермонтов?» — «Ну конечно, пессимист!» — «А Тютчев?» — «И Тютчев пессимист». — «Слушай, но тогда ты мне объясни, каким образом такие великие поэты были все пессимистами, а такое дерьмо, как ты, — оптимист?»

Я вспомнил, видимо, об этом еще и потому, что даже моего любимого Канта считают агностиком. Что он недостаточно якобы последовательно верил в могущество человеческого разума, скорее считал его немощным. Но пока, независимо от Канта, давайте усвоим простейшую вещь. Действительно, в мире есть вещи непознаваемые (не в кантовском смысле). Скажем, в современной физике, в квантовой механике, твердо установлено, что нельзя одновременно зафиксировать и скорость электрона, и его положение. То есть если вы хотите получить пространственно-временные характеристики электрона, то сможете их получить, но при этом знаете, что получить его динамические характеристики, установить скорость невозможно. В этом случае акты познания должны быть построены так, чтобы они сами могли содержать определенный горизонт — закрывать что-то, что этими же актами познать нельзя. Нужен другой эксперимент, иначе организованные приборы, чтобы зафиксировать скорость электрона. Но тогда с помощью этих приборов будет невозможно фиксировать положение электрона, его пространственно-временную характеристику. И более того, оказывается, мы не можем познавать в принципе те вещи, которые существуют за горизонтом, задаваемым скоростью распространения световых сигналов. Если некоторые движущиеся тела или галактики находятся за горизонтом этой скорости, то этот горизонт и есть в буквальном смысле слова та граница, что поставлена нашим возможностям получить об этих объектах какую-нибудь информацию (я просто произвольно сейчас иллюстрирую философские понятия). Вот контекст, в котором существуют понятия познаваемости и непознаваемости. Когда говорится о непознаваемости, философия вовсе не предполагает, что существует какая-то таинственная мистическая глубина, столь значительная, что по сравнению с ней человеческий разум незначителен и в этом смысле не может ее постичь. Отнюдь. Имеется в виду (это уже признак философии XX века, я опять замыкаю вас на так называемый материализм) следующее: если мы совершили определенные действия, то они создадут ситуацию, не зависящую от наших желаний. Например, у нас желание узнать скорость электрона, но

наши познавательные движения, связанные с экспериментальным устройством, вызовут такую ситуацию, что, даже если у нас есть желание, мы не сможем установить одновременно его скорость и местоположение. Следовательно, мы должны перестроить свою деятельность, разрушить то, что мы делали, пойти назад. Перед этим я разъяснял, что такое фактические отношения, — мы двинулись, и что-то завязалось. Это и будет законом по отношению к тому, что мы хотим и делаем, — ограничение. Значит, мы должны вернуться и снова, иначе пойти, и тогда там завяжется так, что мы увидим, определим положение электрона, но не увидим скорости, его динамической характеристики, не сможем установить импульс, так как и на этот раз окажемся в зависимости от сцепившихся последствий и результатов нашей собственной деятельности. Их сцепление и есть то, что философы называют бытием по отношению к нам. Бытием в смысле того, что определяет наше сознание, наши возможности (в данном случае наши познавательные горизонты). Сознание открывает это бытие либо закрывает горизонт познания. Но где это бытие? Оно там, где мы пошли, — в промежутке двух или нескольких шагов. Его нет заранее в виде какого-то предданного закона, предсуществующего бытия, упорядоченного Богом неизвестным нам образом, которое мы познавали бы (ведь в этом случае познаваемые предметы или сущности сидели бы и ждали нас, пока мы до них доберемся).

Вот этот новый способ рассуждения, то есть сознаваемый или воспринимаемый как новый, — с ним и нужно еще осваиваться в XX веке. Как мы видим, он похож на то, что я пытался показать в совершенно другой области — в области социальной психологии. А сейчас я говорю о физических понятиях познаваемости и непознаваемости и показываю, что познаваемость-непознаваемость в философии XX века рассматривают в терминах человеческой деятельности и фактических отношений, которые завязываются в ней. Я оговорился, что это условно «новый» способ, так как Кант ввел тезис о непознаваемости реальности (или реального), хотя его и упрекают за это. А в действительности у него работало то же, что и у нас. Что познаваемость-непознаваемость устанавливается в зависи-

мости от того, как двинулись и насколько мы осознали, какие связки завязались; они определяют, над чем нужно было подумать тирану. Скажем, грамотные эпистемологи (такие, как Бор, Гейзенберг и другие), в отличие от тирана, заглядывали в эти вещи и выходили оттуда с утверждением: это познать нельзя, а это — возможно. И Кант когда-то тоже заглянул и тоже утверждал, что вот это мы знать не можем, ибо наше понимание этого целиком зависит от того, насколько мы владем терминами «реальность» и «познаваемость».

Кант считал непознаваемыми (не являющимися предметом опытной науки) любые одушевленные или духоподобные существа, которые сидели бы внутри предметов. Именно они, считал Кант, непознаваемы. В каком смысле? В том, что познаваемое — познаваемо лишь на опытных основаниях. То есть мы можем сказать о чем-то, что это познано, если познанное соотносится с тем, что может быть в принципе дано в опыте и опытом разрешено. А проявление одушевленных существ внутри предметов никак в опыте не может быть дано. Я говорил вам, насколько я могу судить о том, что происходит внутри вас. Есть правила языка и грамотного разговора об этом. Неграмотный же разговор начинается обычно с того, что мы судим о человеке по выражению его глаз или движению лицевых мускулов. Все это — физика. Поскольку то, что у вас в душе, никак пространственно не выражено и, значит, для меня непознаваемо. Я просто еще раз напоминаю вам уже много раз сказанные вещи — к пояснению слова «реальность».

Так что же реально? Кант скажет: существа, которые «сидят» внутри предметов и для которых нет опытных критериев, не реальны, не есть реальность. А то, что ирреально, непознаваемо, бессмысленно. Рассудите сами, разве то, что нереально, — познаваемо? Короче говоря, связка в аппарате философии, в данном случае высказанная Кантом, указывает не на непознаваемость реального, а на ирреальность непознаваемого. То, о чем я не могу знать, вообще ирреально по отношению к опытному знанию. То есть относительно ирреального не нужно задаваться познавательными вопросами, если вас это ирреальное интересует. А оно может интересовать — например, Бог. Но относительно

Бога я не могу задаваться познавательными вопросами! Это — грамотный философский аппарат. Итак, есть что-то, о чем вопросами познания надо задаваться, а есть что-то, о чем не имеет смысла (по правилу: ирреальное — непознаваемо или все непознаваемое — ирреально). И если вас интересует ирреальное — а оно допустимо как предмет интереса, — тогда не задавайте познавательных вопросов.

Например, некоторые ирреальности есть существенные условия организации нами способа нравственной жизни и общения. Но ввести ирреальности и тут же о них задаваться вопросами познания — абсурдно, запрещено. Вот что значит агностицизм в данном случае. Конечно, мало ли глупостей сказано на свете; конечно, гностики существуют; но среди философов, которые все время воспроизводятся в истории философии и будут воспроизводиться, я не знаю ни одного агностика. Так что давайте на этом признании попросимся.

Доклады и выступления

КЛАССИЧЕСКИЙ И НЕКЛАССИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Состояние, в котором я нахожусь, как всякий тбилисец, в эти дни из-за события, связанного, как вам, видимо, известно, с попыткой угона молодыми людьми самолета, не может не отразиться на собранности моего изложения. Поэтому заранее прошу прощения...

Принцип и идеал рациональности, ее, так сказать, понятие, связаны с определением сознания, его космологических свойствами, и наоборот — экспликация этого в физике и особенно в некоторых неклассических вариантах ее развития может бросить определенный свет на возможности естественно-исторического описания явлений сознания в обществе, в истории и в человеческой реальности. Иными словами, из того, что я сказал, я думаю, понятно, что моя задача состоит в том, чтобы, исходя из некоторых свойств и понятия рациональности, в науке употребляемого, попытаться очертить способ описания сознательных явлений, который не предполагал бы ссылок на неуловимые инстанции внутреннего наблюдения или на неуловимую человеческую психологию.

Что лежит в основе того, как мы рационально можем определить наши способы описания мира и наши понятия? Первое, что в этой связи, несомненно, бросается в глаза, — это то, что в основе всякой возможности опытного и

Доклад, прочитанный на II Всесоюзной школе по проблеме сознания в ноябре 1983 г. (Тбилиси).

теоретического описания лежит факт, независимо и неизвестно откуда данный, который я назову фактом сообщенности в феномене сознания. То есть те состояния наблюдения, которым мы приписываем какое-либо опытное значение, в тот же момент, в момент приписывания нами им этого значения, даны множественно — в массе пунктов. Они все осознаны и в осознании сообщены одно с другим. Вы знаете, что всякий опыт предполагает сразу же свое воспроизводство в нескольких точках наблюдения. Мы не можем ухватить никакого опыта, который не был бы воспроизведен сразу по многим точкам наблюдения. И между этими точками, или состояниями, наблюдения, или состояниями опытного испытания мира, сознание сообщено — в феномене сознания опытные содержания сообщены. Это всегда второй шаг, который предполагает множественность и повторение. Вне повторения явления в воспроизводстве (а воспроизводство означает сообщенность, как я сказал) нет никакого опыта, и мы ничего не можем говорить о мире. Но если мы можем говорить о нем только при условии воспроизводства состояния опыта и наблюдения, то тем самым ничего не можем сказать о мире на первом его шаге.

То, что я сейчас говорю, очень старая философская истина (правда, довольно эзотерическая и часто ее не замечают) — о ней говорил в свое время Лейбниц. Он говорил, что Бог создал определенный мир не тогда, когда Он создал правую руку, а определил мир тогда, когда после создания правой руки создал левую руку. И тем самым мир определился. Тот мир, в котором есть рука, которой мы приписываем свойство правого или левого. Ну, дальше Лейбниц рассуждал о том, что эти свойства не имеют значения — различие правого и левого, — что пространство однородно и т. д., но это уже другой вопрос, я его сейчас пока касаться не буду.

Тем самым ясно, конечно, что сообщенность является первичным фактом человеческого интеллекта. Что существует некоторое преобразование, связывающее пространственно-временные координаты двух и более систем отсчета, и, таким образом, мы имеем возможность преобразовывать наблюдение в одной точке в наблюдение в другой точке —

воспроизводить их, что то же самое. То есть воспроизводство и сообщенность предполагают некоторое пространство преобразований. И мы можем замещать наблюдения, произведенные одним наблюдателем, наблюдениями, произведенными другим наблюдателем, который, по определению, находится в другой точке.

Более подробно я на этом останавливаться не буду, потому что у меня есть еще другие вещи, которые я должен ввести.

Значит, вторым первичным фактом, который бросается в глаза, является двоичность человеческого интеллекта — любое определение чего-либо как опыта сразу расположено на двух уровнях, оно двойственно. То есть то, что мы говорим о мире, определено, с одной стороны, судьбами говоримого в пространстве преобразований, или в топосе, а с другой стороны, предполагает наличие каких-то физических и далее не разложимых свойств у самих предметов наблюдения. Но то, что определится в содержании наблюдения, не может быть описано как полученное из натурального воздействия предмета на нашу психику и сознание именно в силу двоичности. Потому что мы определяем, глядя из топоса и одновременно глядя из некоторых изначальных первичных различимостей. Попытаюсь пояснить этот последний момент.

Уже давно было установлено, в частности Платон это показывал (и Кант в более ясном виде), что в нашем сознании действуют некоторые первичные чувственные и в то же время идеальные, или интеллектуальные, различимости мира, которые не имеют референтов. То есть вне самих себя не отсылают ни к чему другому. Ими являются первичные пространственно-временные единичности. Кант назвал их идеальными априорными формами пространства и времени, что вводит обычно комментаторов в заблуждение, поскольку они склонны при этом понимать данные термины чисто ментально, а речь шла о другом. Кант имел в виду, что познающее существо есть физическое существо, и, для того чтобы познавать мир, оно должно быть в него физически включено, и, только будучи включенным, обладает такими вот естественными приспособлениями. Приспособлениями, которые, кстати, Декарт раньше

Канта называл естественной геометрией. То есть естественная геометрия есть некоторое предусловие и предпосылка нашего познания; под геометрией здесь имеется в виду не геометрическое понятие пространства, а само пространство. Особый род его — условно скажем, некоторые пространственно-временные существа, которые испытывают что-то и одновременно свидетельствуют о понимании испытываемого. И это понимание далее не разложимо. Оно само о себе говорит. Его не нужно объяснять ничем другим. Скажем, элементарная Евклидова ориентация или так называемое Евклидово твердое тело для Канта было непосредственным знанием о мире и одновременно физическим явлением.

Так вот, человеческий интеллект расположен сразу в утверждении чего-то о мире двойственно. В том, что я назвал топосом, или пространством преобразований, и в этих физических различимостях. И тогда происходит различение информации. Или извлечение опыта. Мы же от этого факта отгорожены нашей предметной картиной мира, и если не произведем феноменологическую редукцию или феноменологическую абстракцию, то не увидим, что опыт и извлечение опыта — две совершенно разные вещи. Это хорошо видно, между прочим, не только в физике, но и в самой человеческой реальности. Скажем, из-за того что мы не производим феноменологическую абстракцию, мы не понимаем некоторых обстоятельств русской истории. Например, на уровне языка нам дано описание того, что в России всегда имела место оппозиция существующему режиму. Я имею в виду оппозиционные чувства, они эмпирически наблюдаются, и поэтому мы можем констатировать путем исследования и сравнения, что это явление действительно случалось в русской истории; то есть, зная, что такое оппозиция, наблюдая и сопоставляя это явление с состоянием людей определенного времени, мы думаем, что так и происходило. Но дело в том, что на самом деле такого опыта в России не было. Ибо опыт оппозиции никогда по-настоящему не был извлечен, ведь он может быть извлечен только в структуре, иначе кисельные состояния оппозиционных настроений, будучи неструктурированными, обречены повторяться с дурной бесконечностью, уходить

в бесконечность. Так как же мы можем это понять, если уже так поняли?

Очень просто, отличив предметный язык, в котором есть определенные термины, от него же самого, проделав феноменологическую редукцию в разрезе — извлечен этот опыт или нет. То есть содержание опыта, повторяю, и факт извлеченности содержания опыта — разные вещи. И с точки зрения введенного постулата двоичности человеческого интеллекта (как первичного факта) это мне кажется очень важным обстоятельством. Почему важным? Потому что из факта двоичности совершенно явно вытекает принцип, который я назову принципом неопределенности мира. Я его попытаюсь сейчас разъяснить вместе с понятием феномена, или феноменальности.

Возьмем, к примеру, фонему — явление человеческого языка — и попытаемся вывести ее из звука. Оказывается, во всяком случае об этом свидетельствует опыт лингвистических исследований, что по отношению к фонеме физические качества звуков не определены. Имея фонему, мы не можем получить ее в языке из действия на наше сознание, слуховое восприятие — звука. Факт существования фонемы — это классический пример двоичности, поскольку то, что стало фонемой, есть результат доопределения звука. Я сейчас уже другой термин употребляю. Доопределилось и в пространстве преобразований, т. е. со стороны топоса, и со стороны первичных физических различимостей. Точно так же как и в случае, например, оптических объектов. Любое физиологическое исследование вам покажет, что при изучении человеческого зрения мы доходим до пункта, когда не можем приписать (вывести) определенность того, что видится именно этот, а не другой предмет, из того, что мы в предметной картине мира знаем его таковым и можем, следовательно, проследить его действие на человеческий глаз. Где-то нам приходится останавливаться и вводить доопределенность со ссылкой на что? — на процессы, происходящие в уме, которые мы тоже не знаем, как выявить. Причем то, что я сейчас перечисляю, — это ведь не знания, которые есть где-то в психологии или в философии. Это проблема. Но пока я просто говорю о фактах, которые несомненно свидетельствуют об этих проблемах.

Говоря о двоичности человеческого интеллекта, я тем самым говорю о том, что существуют какие-то акты, которые доопределяют мир, и лишь после этого полагаю, что в мире есть объекты, отражением которых являются звуки или фонемы, или видение предметов в моей голове. Следовательно, если мы ввели два принципа, два первичных факта (сообщенность в феномене сознания, мгновенную сообщенность по полю содержания опыта и двоичность), то теперь явно наталкиваемся на факт некоторой динамики или движения, до которого не имеем определенности мира.

То есть до того, как возник феномен, в случае, например, фонемы, в пространстве двоичности человеческого интеллекта на уровне элемента языка (в предположении какого-то движения испытующих существ, сознательных и чувствующих в мире), мы не можем говорить о мире в терминах порождения им каких-либо состояний сознания и психики. Ведь ясно, что феномен звука не есть ощущение звука. Или скажем так: феномен звука есть материя языка, но это не ощущение звука. Я уже пытался показать, что по отношению к фонеме натуральные качества звука не определены так, чтобы мы могли получить из них фонему. Оказывается, работа в языке является лишь предпосылкой того, чтобы могло так определиться и потом мы могли в физических звуках слышать фонемы. Мы их слышим, но не потому, что они определены натуральными качествами звука.

Так вот, чтобы случился этот акт (а он случается только в уже определившемся мире), должны быть выполнены те вещи, о которых я говорил. Но беда в том, что если это все случается, то есть, если есть сообщенность, если есть двоичность и движение, при которых доопределяется мир, то такого рода доопределения минимальны. Ниже мы не можем опуститься. Повторяю, сказать: мы в мире -- означает, что ниже этого опуститься невозможно, т. е. посмотреть на него со стороны мы не можем.

И это же означает тогда, что если в мире совершаются какие-то акты, события, состояния, которые мы можем описать, то они совершаются в таком мире (раз мы сказали, что нечто самим миром допущено, чтобы оно могло произойти

в нем), где существует некое предпонимание, или первопонимание, и оно же является существенным элементом самих физических событий, которые мы можем описать. Подчеркиваю, которые мы можем описать. Вот, скажем, несомненно, что в области психологии и социологии явление, которое мы описываем термином «честь», явно предполагает именно такую предупорядоченность или предпонимание мира, иначе происходящее вообще не может быть описано и понято в терминах чести. Хотя психологически в нашем предметном языке мы привыкли рассуждать о том, что человек честен или нечестен. Однако если мы остаемся в рамках предметного языка, то ничего не сможем понять. То есть существуют некие подготавливающие, если угодно, акты мира. Если они есть, тогда осмысленно его описание в тех или иных терминах, чтобы быть понятым. Учитывая, что понятность всегда предполагает некоторую грубость и откровенность.

И точно так же могут быть, например, доправовые состояния, которые бессмысленно описывать в терминах права, поскольку сами акты не являются наглядным предметным элементом права, а относятся к разряду явлений, названных мной предупорядоченным миром, или первопониманием.

Следовательно, если мы все это допустили, то уже не можем описывать мир так, что мы его делим на мир и сознание, отражающее мир. Поскольку мы можем описывать только явления человеческой реальности или явления, включающие в себя элемент сознания, неотъемлемый от них (скажем, всякие социальные действия неотъемлемы от сознания), с учетом континуума нераздельных характеристик бытия и сознания, где совмещены и всегда нераздельны и совместно употребляются различения бытия-сознания. То есть тем самым я постулирую некоторую неразделимость этих характеристик. Она, кстати, неразрывно связана с постулатом минимальности, который я ввел, что ниже чего-то опуститься нельзя. Меньше быть не может, в том числе и меньше предупорядоченности мира, его доопределения. Скажем, ниже доопределения звука так, чтобы могла быть слышна фонема, опуститься в объяснительной процедуре того, как возникают наши языковые реакции, языковое понимание, мы не можем. Это постулат, в силу

которого определяется выбор материала, как нам объяснять так называемое языковое отражение в сопоставлении с действительностью. Если мы не ввели континуум «бытие-сознание», то не можем сопоставлять, а если сопоставляем, никогда не поймем. Повторяю, физические качества звука недостаточно определены, чтобы их действием на нас мы могли действительно что-нибудь понимать в языковых явлениях. Как и то, что мы видим глазом, недостаточно определено (если определение вводится со стороны предметной картины мира), чтобы мы могли вообще понимать то, как мы видим, и анализировать психологию зрения и сознательные зрительные образы.

Говоря об этом, я снова возвращаю вас к утверждению, что включенность сознания в описуемые физические последовательности явлений элементарно, т. е. далее неразложимо. Возьмем не прямо связанное с этим рассуждение — просто в качестве иллюстрации, которая, может быть, позволит нам как-то нагляднее это понять.

Ну, скажем, я могу спросить себя, задать себе следующий вопрос: зачем я? То есть поставить перед нашими актами жизни и сознания вопрос об их экономической целесообразности в составе мироздания. Зачем они в космосе? Вот, например, я вижу вас. Зачем этот акт в мире? В котором, даже если я вас не буду видеть, закрою глаза, уйду, все остается на месте, ничего не изменится. Зачем же это так совершается? Кому это нужно? Обычно говорят, что это так называемые эпифеноменальные акты и т. д. Есть масса такого рода ответов на этот вопрос. Но ответы эти возможны только потому, что сам вопрос не задан в действительности. А когда он задан, то ответ на него не так прост. И более того, продумывание возможного ответа как раз и приводит нас к тому, что мы должны ввести определенные свойства сознания, о которых я скажу дальше, — ввести как некоторый космологический принцип. И вот сейчас я простой проблемой попытаюсь проткнуть видимость отсутствия здесь вопроса. Особенно в нашем, так сказать, материалистическом мировоззрении, когда мы знаем, что материя не зависит от сознания и вы, например, не зависите от того, что я на вас смотрю. Я же сказал, что акт моего смотрения — лишний в мире,

и утверждаю, что ни на каком уровне анализа его нельзя обратно ввести в мир, впихнуть его — мир упорно выпихивает такого рода акты. Они лишние в экономике мироздания, и никакой силой обратно в мир поместить их мы не можем. Но тем не менее проблема существует, и сейчас вы увидите, каким образом.

Выше я говорил о пространстве преобразований. Напомню, что пространство преобразований — это разбросанность, множественность или множественная данность содержаний опыта в различных точках, которые связаны между собой преобразованиями. Так вот, в это пространство можно ввести классическую абстракцию, согласно которой связуемость преобразований задается в предположении, что изменение постоянно. То есть наше изменение обладает таким постоянством, что хотя и не можем со всех точек наблюдения мгновенно получить информацию, но тем не менее она дойдет до нас, полученная в разных точках и в разное время. Обычно в картине познания это выступает таким образом: я сегодня познаю что-то, завтра познает еще кто-то, и эти знания соединяются. В том числе и в этой нашей идиотской, на мой взгляд, картине асимптотического приближения относительных истин к абсолютной. Как если бы, имея единицу, мы ее так поделили, что получили нуль в каждой точке, где я сейчас познаю, и познаю так, что мое познание имеет смысл только при условии сложения. Вот здесь и возникает вопрос: хорошо, если это так, то что же я сейчас понял? (Это действительно трудно ухватить, но не потому, что я сомневаюсь в ваших способностях.) Короче, если познание суммируется таким вот образом по точкам во времени бесконечного приближения к некоторому уже существующему в себе состоянию мира, чтобы дать его картину (а мы присутствуем в каждый данный момент), то как оценить, что же мы поняли? Если только завтра дойдет смысл того, что я понял сейчас. Тогда что это было? Что это за акт и в каком смысле о нем можно говорить, что он случился? Ни на одном языке физического описания нельзя сказать о том, что он случился. Здесь наши так называемые ощущения, состояния опыта и т. д. и ставят перед нами очень сложную проблему, особенно если посмотреть на

нее глазами физики или глазами некоторого понятия рациональности. То есть я опять возвращаю вас к вопросу «зачем я?». Это была просто иллюстрация к моему риторическому вопросу.

А теперь пойдем немножко дальше, чтобы выяснить наши возможности описания сознательных явлений, если посмотреть на них с точки зрения требований и критериев рационального понимания. Когда я говорил о двоичности интеллекта и о том, что существует пространство преобразований, то уже сказал, что по отношению к нему возможна классическая абстракция постоянства изменений опыта или того, что я узнаю со временем, что знания можно складывать, суммировать и т. д. Сам факт, что наш интеллект существует одновременно в некотором топосе, а не только в натуральном содержании событий, свидетельствует о том, что в качестве предметов наших рациональных высказываний мы допускаем только такие события, которые закончены и завершены и о которых можно с определенностью сказать, что опыт относительно них случился. Имел место. Например, известно, что одной из самых больших сложностей в квантовой физике Бор считал тот факт, что на уровне макроскопического языка, в котором мы описываем инструменты или приборы опыта, мы должны брать явления как законченные и завершенные. И Бор в этом видел трудность относительно наших суждений об объектах теории — не о событиях в приборах, а об объектах теории. Но сейчас я пока от этой сложности отвлекаюсь, а просто указываю на сам этот факт, на осознание физиком того, что мы высказываемся о чем-то только при условии, что то, о чем мы высказываемся, завершилось. Случилось. И тем самым система отсчета, которая строится в пространстве преобразований, предполагается выключенной из взаимодействия с миром. Она не зависит от мира.

Очевидно, вы помните, что Кант уже проделал подобную работу применительно к ньютоновской физике, когда показывал, что построение объективного опыта предполагает (или содержит в себе) одно допущение, а именно: что все взаимодействия в мире в этот момент продействовали, сработали и прошлое дано в точке в завершенном виде.

Таким образом, эта точка, условно говоря, «инерциальна», потому что я ведь не о физике говорю непосредственно, а о каких-то других вещах, но пользуюсь в данном случае аналогией. То есть она выключена из взаимодействий. Повторяю, если мы в самом фундаменте нашего опыта имеем включенность сознания (и притом элементарную), то на уровне нашего теоретического знания о мире имеем дело с выключенным сознанием, или таким топосом, который отключен от взаимодействия с миром. Те тела, которые вошли в систему отсчета, дальше с миром не взаимодействуют. Но тут интересно — я опять пойду путем сопоставления, — что проблема взаимодействия все равно возникает. Она возникает несколькими путями, и я о них хочу как раз сказать и на этом завершить. Но этим я не хочу сказать, что это будет последняя фраза, — завершать тоже можно долго.

Начну прежде всего с указания на один простой факт. Когда мы в сообщенности содержания опыта в феномене сознания преобразуем или связываем преобразования точек разных наблюдателей, то в классической физике предполагаем некое совершенство таких преобразований, что сами они не требуют времени, и мы можем предположить их выполненными. Кстати, на предположение о выполненности физики натолкнулись, когда оказалось, что понятие одновременности нельзя просто допускать или вводить постулатом, а его нужно ввести так, что сначала необходимо подумать о том, как реально оно может быть выполнено (реально или мысленно, но выполнено).

Значит, пока меня интересует только один факт, что сами преобразования, которые хотя и предполагаются осуществившимися, в действительности не мгновенны. То есть они сами в свою очередь не только не мгновенны, но еще есть и некий акт — эмпирическое событие. Они должны иметь место, случиться. Реально. Между прочим, операционализм в философии и физике именно поэтому имел такой значительный успех, что он фактически указал на этот вопрос, который мы должны постоянно задавать: как можно это сделать? И за этим, конечно, таилось глубокое сознание некоторого ограничения, налагаемого на нас конечностью человеческого существа и всех операций, которые

оно может выполнить. Следовательно, когда пытаются определить одновременность в физике, важно не только то, что нужно дать ответ на этот вопрос (оказывается, в ряде ситуаций мы вообще не можем этого сделать, хотя сам этот факт тоже является эмпирическим), но и не забывать, что названные преобразования являются эмпирическим событием, эмпирическим актом, который входит в состав того самого мира, который мы пытаемся описать. Он тоже является событием мира и, будучи таковым, должен допускаться его законами. И вот здесь я упомянул слово «конечность» и хотел бы обратить внимание на следующее обстоятельство.

Мы говорили, что в классической картине мира, в классической рациональности исходят из того, что преобразования, или связь по взаимным преобразованиям различных точек наблюдения, предполагают суммацию знаний и некоторое движение по этому суммированию. И при этом вводится еще абстракция некоторого сверхмощного гипотетического Божественного интеллекта, которому причастен человек, получающий тем самым право на некий предельный переход, на допустимость охвата такого количества точек наблюдения, которое на самом деле невозможно, но на пределе эта операция допустима. Она допустима в том числе и потому, что мы не обращаем внимания на эмпирическую сторону самого акта преобразования, что это действие не мгновенное, и главное — не обращаем внимания на конечность. То есть когда мы так суммируем наблюдения, то кажется, в общем, что люди, как бы взаимодополняясь, ориентируются в пределе на Бога, потому что Бог и есть предельное понятие человеческого взаимодополнения. Так вот, взаимодополняясь, люди якобы могут все это охватить. Не сейчас, так завтра, не завтра, так послезавтра. И все, что в этом пространстве охвата, будто бы осмыслено как раз по законам и логике такого движения. А конечность означает очень простую вещь, что всегда в каждый данный момент, или для каждого данного момента (или состояния опыта), есть другая точка, к которой никогда нельзя прийти продолжением этого опыта. Такого рода ситуации мы тысячекратно (осознавая это или не осознавая) испытываем в своей жизни. Мы наблюдаем это и в лите-

ратуре, и в обществе — где угодно. Вот то, что я выразил таким идиотским образом, что для каждого взятого в данный момент состояния, опыта, наблюдения и т. д. есть всегда другая точка, к которой нельзя прийти и подключить нечто путем простого продолжения. Не случайно, скажем, в медитативной литературе и в философской традиции (к сожалению, это воспринимается часто как экзотика, не имеющая отношения к нашим будничным состояниям и делам, к повседневности и потому мешающая видеть суть дела) вводился такой термин, который называется «преобразованием себя», или вторым рождением, перевоссозданием. То есть имелось в виду, что существует какой-то дополнительный акт, состоящий в полном изменении, в случае моего примера — личности, и являющийся условием того, что можно продвинуться дальше. Или, скажем, вы знаете, что часто ваше знание об одной и той же вещи, которую знаю я, нельзя соединить с моим знанием. И наоборот, мое знание нельзя соединить с вашим. Следовательно, есть какие-то ограничения. Ограничения, конечно, связанные или вытекающие из нашей человеческой конечности.

Итак, когда мы говорим об этом ограничении, об этом запрете, который я попытался ввести, то всегда есть что-то, к чему нельзя прийти простым суммированием и продолжением нашего опыта. И здесь есть еще одно очень важное обстоятельство. Я возвращаюсь к теме взаимодействия. В отличие от классической картины, где явления предполагаются законченными и завершенными и поэтому сами акты и пространство построения картины о них как бы вынуты из взаимодействий, — все это в сопоставлении с опытом гуманитарных и психологических наук выявляет следующую вещь, которая обратной реакцией обнаруживается тогда и в физике. А именно, что во взаимодействиях предметы меняются непрерывно таким образом, что мы вообще не можем получить аналитическую картину этих предметов. Если помните, Пуанкаре в свое время показывал это на знаменитой проблеме трех тел. Я же, отвлекаясь от нее, хочу лишь подчеркнуть, во-первых, что аналитическая картина оказывается при этом чудовищно трудной или невозможной, как, например, в случае аналитической

задачи в небесной механике по проблеме трех тел (я сейчас отвлекаюсь от нелинейных форм решения этой задачи и т. д.), и, во-вторых, там, где мы имеем дело с аналитически невозможными решениями, как раз потому что предмет непрерывно меняется, мы не можем проводить операцию отождествления и говорить, что он «тот же самый» (как иногда не можем сказать теперь и об электроне, что он тот же самый в другом месте пространства). Итак, обращаю ваше внимание на такую вещь. На интересное обстоятельство, которое выступает из сопоставления со всем этим, на то, что мы называем живыми формами. Дело в том, что то, что не решимо аналитически, решается прекрасно самим фактом существования в космосе живых форм. Напомню одно афористическое высказывание Поля Валери. Он говорил, что есть наука простых явлений и есть искусство сложных явлений. Давайте повернем это и поставим слово «искусство» на место невозможной науки, но с оговоркой, что искусство здесь не просто прищепка какая-то к мечтательным состояниям нашего ума и чувства, не игрушка для развлечения. Нет, я имею в виду в данном случае некую разрешающую форму, делающую то, чего не может сделать никакое аналитическое построение.

Так вот, не вторгается ли факт существования живых форм и их возможности в мире именно в эту точку, где обнаруживаются такие свойства энергетических и физических взаимодействий в мире? Не в этой ли точке мы должны вообще искать включение и жизни, и сознания в физическую картину мира? То есть такую картину, которая прекратила бы скандал допущения двух разнородных вещей, совершенно не гомогенных, а именно — существование физики, с одной стороны, а с другой — жизни и сознания, которые мы никак не можем соединить в одном исследовании. Тем самым, сказав о разрешающей силе жизненных форм, я возвращаюсь ко второй стороне двоичности.

Я уже говорил, что вторая сторона двоичности интеллекта — это некоторые первичные и независимые физические различимости, которые есть различие предмета и в то же время понимание этого различения. Его не нужно дальше в свою очередь объяснять. Греки называли это, кстати, интеллигибельной материей. Эта таинственная те-

ма, правда, она там и повисла, не получив подобающей разработки, но она существует. И я могу воспользоваться этим термином (греки были вообще мастера на выдумывание пластичных и точных, емких терминов). Значит, интеллигибельная материя. Нечто материальное и в то же время понятательное, не нужно еще понимать. В частности, так говорил Платон о пространстве, и именно эта скрытая в толщах историко-философской традиции тема потом была подхвачена Кантом и развита в его эстетике. То, что я называю второй стороной двоичности, у Канта развивается в виде теории эстетизиса. То есть он считал, что мы понимаем только такой мир, в котором можем физически совершить акт, называемый эстетизисом; мы эстетизисно включены в этот мир и тогда то, что мы теоретически о нем выдумываем, можем понимать и разрешать на этих включениях. На эстетизисе. Повторяю, физическая сторона двоичности есть то, на чем разрешаются наши утверждения, получая статус опытных утверждений о мире. Именно в этом смысле я говорю о разрешающей силе жизненных форм, в том числе об искусстве как жизненной форме. Ведь она не есть просто физический факт. Живая форма не является физическим фактом и поэтому обладает разрешающей силой. То есть на ней получают опытный смысл и опытную значимость картина мира или теоретические утверждения о мире. Уже у Канта то, что он называл пространством и временем (или единичностями), — это были фактически своего рода некоторые, так сказать, живые существа. Если под существом не понимать нечто, что мы отождествляем с дискретно выделенной наглядной единицей человеческого тела.

Дело в том, что опыт физической рациональности, продуманный вот таким образом, как я сейчас пытался показать, ставит вообще под вопрос законность такого различения. На каком основании мы привязываем единицу сознательной жизни (если вообще таковая существует) к ее носителю, то есть к наблюдаемому нами, дискретно выделенному физическому телу, совпадающему с моим и с вашим? Мы ведь автоматически считаем, что раз выделено тело, то оно имеет единицу, ну, скажем, пользуясь старым термином, — души. А так ли это? Платон, например, так

не считал. И в том, почему он так не считал, я сейчас совершенно отвлекаюсь от теории метемпсихоза и т. д. Не потому, что это плохая теория, а потому, что это просто метафора некоторых свойств сознательной жизни. Вы знаете, что метафора — это не буквальное утверждение. Ведь сторонники метемпсихоза не утверждали, что душа переселяется в другое место пространства и времени и в другое тело. Отнюдь. Это был способ символического описания того, что действительно свойственно нашей сознательной жизни. Так вот, Платон, беря аналогию социальную (хотя присутствующие биологи, я думаю, тоже согласятся с Платоном и со мной как цитирующим его), приводил следующий пример: подобно тому, как в полисе должно быть заданное и ограниченное число очагов (т. е. некоторое постоянное и небольшое число, чтобы полис не распался; насколько я знаю, в живых системах тоже наблюдается некий период, когда переход порога сложности приводит к разрушению системы, подобная аналогия уместна, но не важно, вернемся к метафизике), существует и заданное и конечное число душ, потому что если бы это было не так и каждый раз рождалась новая душа, то был бы хаос и распад. Вот над этим, что «был бы хаос и распад», я считаю, и стоит подумать, именно там причина появления метафоры. Во всяком случае, когда Платон говорил об «ограниченном числе душ», то он не имел в виду «душу» в смысле присутствия ее в каждом человеческом теле.

То есть из того, что было сказано о взаимодействиях, вытекают две вещи. Первое, что явно — я лишь одну оговорку сделаю: вот то пространство преобразования, о котором я говорил, когда описывал его в терминах классики, хотя оно, конечно, не только классике присуще, то есть классической физике, или классической рациональности, — там предполагается, что оно, связывая разные точки, осуществляется по цепи прямого каузального, макроскопического опыта, на основе сознанием и волей контролируемых знаково-логических определений. То есть знание в этом случае выступает как форма общения или сообщенности (при этом я прошу из слова «общение» устранить оттенки социальности, хотя в глубине человеческого устройства то,

о чем я говорю, разумеется, связано и будет потом выступать в виде и социального общения, поскольку метафизика лежит в основе всех человеческих явлений).

Значит, первое — в названном пространстве передача знания совершается путем наглядных, знаково-предметных сообщений. Здесь в каждой точке передаваемая информация воссоздается средствами знаково-предметных, или логических, определений. А когда идет речь о том, что я назвал взаимодействием, то предполагается другой способ общения. Что знание и состояние сознания передаются в данном случае какими-то другими путями, ибо они в более фундаментальном смысле множественно расположены, и, следовательно, есть определенный континуум понимания, о котором можно судить, в частности, и по эффектам нашей сознательной жизни. Несомненно, например, что если я понял, то потому, что уже понимал. То есть когда знание приходит ко мне и я должен его воссоздать, то с точки зрения термина понимания выявляется один парадокс, что я пойму его, если уже понимал. Скажем, сейчас историки физики находят все больше фактов, иллюстрирующих и раскрывающих как раз этот парадокс на примере явления атомного распада. Кажется, в прошлом году был коллоквиум физиков в Париже, где обсуждалась эта тема, и там приводились факты по поводу атомного распада, которые наблюдались, начиная с Ферми, во многих экспериментах. Так вот интересно, что у этих историков звучит одна нота, которую я перевел бы так (это уже в моем изложении). Представьте, что перед нами экран, на котором проецируется физический эксперимент, картина атомного распада, когда у нас нет причин подумать, что это именно атомный распад. А если есть причина, добавлю я, то уже подумано. Попробуем понять это. Повторяю, мы не видим, что это атомный распад, нет причины. А если есть причина, то уже подумано. Понимаете, подуманное рождает причину того, чтобы подумать это. Это ведь несомненно. Так же как до Гамлета нет мира, в котором Гамлет. То есть нет того мира, интеллигибельностью которого является фигура или образ Гамлета. Если бы я знал этот мир — это еще Бергсон говорил, — то я бы написал «Гамлета». Так я задаю вопрос: как же описать

существование таких состояний понимания? Как они передаются, каким образом, будучи вот здесь, у меня, они оказываются в другой точке? Ведь там не происходило контролируемой волей и сознанием их передачи путем знаково-логических определений и предметных конструкций в другую точку. Какие же могут быть единицы у такого рода форм или видов существования сознания? Вспомните снова Платона и его рассуждение о душе. И я добавлю к нему еще блестящее рассуждение Фурье, которое я часто привожу, потому что оно, так сказать, красиво и неожиданно своей парадоксальностью. Фурье названную дилемму излагал примерно так: это предрассудок, когда одаривают единицу человеческого тела единицей души. В действительности, чтобы получить единицу души, нужно иметь 1420 индивидов. На эту его цифровую причуду, на нее можно не обращать внимания, может быть и меньше, и потом вообще стоит ли убиваться из-за цифр, почему именно 1420? Ведь обычно люди любят ровные цифры, а здесь вот так. (Причем это у него варьировалось, бывало и 1640, по-моему, в его выкладках.) Но дело в том, что он раскладывал пространство общения по аттракциям желаний и не случайно выводил такого рода цифры. Однако, повторяю, конкретная цифра не имеет значения, так же как, я уверен, и в случае скорости света, что она именно 300 тыс. км в секунду, а имеет значение, что она есть и является предельной.

И вот в связи с этими вещами и нам приходится ставить вопросы, углубляющие само понятие рациональности. Значит, я говорил о взаимодействиях и поверну сейчас это немножко с другой стороны, и на этом, по-моему, должен кончить, да?..

— *Сколько хотите.*

— Да нет, это невозможно, как сказал мой приятель однажды, Саша Пятигорский, наблюдая сборище умных людей-семиотиков; все мы были тогда прибалтннные, резвились весело в шестидесятые годы, семиотики собирались в Тарту на летнюю школу и, не помню, кажется, делали совместный доклад, читал его Сегал, но это был общий доклад — Сегала и Сенокосова — о ритуале. И вот час прошел, полтора часа, два часа, уже никто ничего не понимал,

как это возможно, и следующим вышел Саша, — а это очень большого роста мужчина, на голову выше меня, экзотический такой, восточного вида еврей, то есть не европейского типа, с большими глазами, причем косыми, один глаз смотрит в Париж, а другой — в Ереван или в Тибет, — и громко (у него хорошо поставленный голос) сказал: «Я буду говорить пять минут, потому что нельзя ведь говорить бесконечно...»

Так вот, последний пассаж о взаимодействиях и о проблеме непрерывности. Дело в том, что если мы думаем о таких вещах (в плане того, что некоторые вещи, которые мы предполагали идеально осуществленными, в действительности должны быть сами фактом мира, в смысле их извлеченности), — это бросает очень странный свет (в связи с непрерывным изменением предметов при взаимодействии) на нашу способность вообще мыслить непрерывность. Оказывается, и это самое трудное, что там, где нашему мышлению удастся ухватить непрерывность, оно примитивно континуально по сравнению с тем, каким должно было бы быть. И кстати, это очень хорошо чувствовал Толстой, — по-моему, весь нерв его философских рассуждений в «Войне и мире» как раз и свидетельствует о том, что мы не можем ухватить непрерывность. Не можем ее мыслить. Тогда как по сравнению с нашей неспособностью мыслить непрерывно сама история или сам ее процесс непрерывен. В каком смысле? В том, что мы — существа во времени — должны делать сейчас то, что может прийти только со временем. И пока это придет, скажем, нужное *B*, мы теряем нужное *A*. Это и есть круг взаимодействий — роковой круг, мы его даже наблюдать не можем, в том смысле, в каком нельзя воспринимать время. В связи с нашей конечностью, о которой я говорил. Ведь здесь непрерывностью оказывается то, к чему ничего нельзя добавить, она в каждый данный момент больше всего, то есть в этом определении бесконечно (если под бесконечностью не понимать нечто, что все время где-то добавляется).

Итак, к этому ничего нельзя добавить или что-то из этого вынуть. И мы в этой ситуации, в этом круговороте вращаемся, в том числе и в знании. «Синтаксис молнии», как выражался французский поэт Сен-Жон Перс. Разумеется, это

немножко абсурдно — к молнии применять термин «синтаксис». И тем не менее у нее есть-таки синтаксис в том смысле, что мы оказываемся в знаке под молнией, который нельзя превратить в долгое и ровное солнце по всему кругу взаимодействий, и должны извлечь информацию. Только мы, никто нам в этом не поможет. В этот момент мы не можем позаимствовать опыт из другого пространства и времени. Именно эти конечные ограничения лежат в фундаменте нашей сознательной жизни и на поверхности наших психологических возможностей. Возможностей нашего социального действия, наших возможностей построения теорий, в том числе в физике, в биологии и т. д.

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

Вопрос о кантовском понимании сознания...

— Ну, я попытаюсь ответить на вопрос в той мере, в какой я его понял. То, о чем я говорил, действительно исключает применение термина «формирование», потому что если это концепция кантовская, значит, я согласен с Кантом. Но вы не думайте, что это очень страшное нечто. Короче, когда я говорил о «космологическом принципе», там выступает для меня такая картина. Что все упаковано, а то, что мы воспринимаем как историю, есть распаковка этого упакованного, и поэтому о формировании сознания я не могу говорить. Так же как физик не мог бы говорить о формировании Вселенной, если бы придерживался теории первичного взрыва. То есть, чтобы взорваться, там должна быть большая плотность. Причем такая, что доказать это было бы равнозначно тому, чтобы построить теорию. Я же этого сделать не могу. Так что ваш вопрос мне кажется осмысленным, но именно потому, что сказанное мной действительно исключает возможность термина «формирование сознания».

— *Вы так легко и свободно ввели два термина — «простое» и «сложное». Сказали, что решения бывают очень сложные, бывают простые, искусство сложных и т. д. А как философски вы могли бы пояснить, что такое вообще сложность и простота?*

— Понимаете, Марк, — простите, что я вас так называю, я привык употреблять имя без отчества по грузинской привычке, — поскольку я говорил об этом, сейчас у меня просто нет сил ответить на ваш вопрос. Я поясню только. Говоря об аналитических решениях, я имею в виду невозможность аналитического решения проблемы, ибо она бесконечно сложная по тем уравнениям, которые приходится решать. По элементам уравнений, их бесконечное число, поэтому аналитически она неразрешима, вот что я имел в виду.

— *То есть не в силу технических трудностей, а в силу того, что решение сложнее, чем сам мир.*

— Да, может быть. И потом я ограничился указанием на тот факт, что вообще-то неизвестно, что такое жизненная форма. Ведь мы не можем в свою очередь объяснить жизненную форму. Мы можем указать лишь, что она решает фактом своего существования и действия то, что своим умом мы не можем придумать и развернуть ни в какое решение. Пожалуйста, попробуйте заменить своим умом даже простейший жизненный акт — вот что я имел в виду. Не получится. Значит, встать на место того, что совершится жизнью, умом своим мы не можем. Правда, в XX веке, особенно в России, пытаются это делать с печальными для всех последствиями.

Чья-то чуть слышная реплика: А как же насчет Евангелия тогда?

— *Мераб Константинович, у меня такой вопрос: о пределах познаваемости мира. Вы приводили пример с тремя телами и говорили о невозможности аналитического решения этой задачи. Но по-моему, разные вещи — невозможность аналитического решения и принципиальная невозможность решения задачи как таковой. Дело в том, что с такой же проблемой мы столкнулись при моделировании нейронных структур. Мы тоже взяли сложную систему, описали ее сложными уравнениями — я сам математик, — мы моделировали поведение 256 нейронов, и каждый нейрон описывался 5 нелинейными уравнениями, и задача оказалась крайне сложной. Аналитически она принципиально*

не решается. Но мы ее, немножко напрягшись, решили на ЭВМ. Поэтому, хотя она аналитически нерешима, мы знаем ее решение. Я могу показать это вещественно. В пределах точности ЭВМ. Если ЭВМ будут с другой степенью точности, мы повысим точность. Принципиально можем повысить точность...

— Понятно. Я ведь тоже говорил о том, что решение может быть, но само оно непонятно. Короче, я выражу свою мысль так. Решение — это нечто, что тоже есть. Есть жизненная форма, которая решает. А вот объяснить саму жизненную форму мы не можем. Именно это я имел в виду.

Реплика: *Ну ради этого мы и собрались, между прочим...*

— Да, правильно, в том числе и для этого, чтобы кто-то сказал, что вот этого сделать нельзя. Я утверждаю снова, что актом ума нельзя стать на место жизненного акта. Никто меня не убедит и через сто лет, если я буду жив, конечно, что это возможно. Слава Богу, мир так устроен. И кстати говоря, я вообще бы не хотел жить в мире, в котором можно было бы акты ума... нет, нет, я другое хочу сказать, потому что то, о чем я говорю, тоже своего рода понимание, но понимание того, что не надо понимать, не нужно понимать вместо былинки, это Кант еще знал, что сделать то, что делает былинка, вместо нее, это... Так вот, я не хотел бы жить в мире, где люди решили, что это можно сделать. Тем более что во многом уже на такой мир похож тот, в котором я живу, а я не хочу в нем жить.

— *Вы говорили о способах понимания определенной ситуации, где такие вещи выступают как ценности, связанные, скажем, с проведением физических экспериментов. Мы ведь физические эксперименты проводим, руководствуясь определенными ценностями, что-то ищем. А не просто. Значит, здесь немедленно возникает проблема ценностей. Поскольку если они у нас уже есть, то выходит, что ценность неприменима. Можно ли говорить об их неприменимости? И другой вопрос, связанный с эволюцией сознания. Если нам все ценности даны сразу, изначально, то, значит, никаких новых ценностей образоваться не может. Но то-*

гда сознание не эволюционирует. Но вроде бы, вообще-то, новые ценности образуются и какая-то эволюция имеет место. Правильно ли я понял, что вы считаете, что это не так?

— Да, правильно поняли. Я считаю, что это не так. Эволюция в данном случае мне представляется просто видимым нами эффектом какого-то, ну, глобального пространства пространств, где что-то происходит. И этот глобальный эффект и расценивается нами как эволюция. А если призадуматься, то неужели вы сможете доказать, что, скажем, честь, совесть и другие ценности не соприсродны феномену человека? А если они соприсродны, то можно ли говорить об их эволюции? Вы можете говорить об эволюции людей...

— *А почему они соприсродны — вот что непонятно.*

— Я сказал, что соприсродны, а раз так, и сам этот факт интересен и из него вытекает много последствий, то, конечно, я должен согласиться, что ценности эволюционируют в том смысле слова, что люди приобщаются к ним и тем самым развиваются. Но я не могу сказать об эволюции самих ценностей.

— *Но ведь в разных культурах ценности разные.*

— Разумеется, но если совершился какой-то акт, в том числе акт познания, и, допустим, он совершился две тысячи или пять тысяч лет тому назад, то в нем есть все, что вообще может быть в связи с этим актом. И ничего здесь не сделаешь. Например, ты думаешь что-то, а потом упираешься в «железную задницу» Аристотеля, и оказывается, что он уже это знал. Простите меня за выражение.

— *То есть, если я правильно вас понял, соприсродно понятие чести, но содержание может быть...*

— Нет, соприсродно феномену человека. Вот если мы можем констатировать: человек есть лицо, вычерченное в космосе, то ведь интуитивно мы не ошибаемся — это человек, говорим, а это не человек, а это вот стол и т. д.

— *И содержание может быть разным.*

— Я не знаю, что в данном случае есть содержание.

— Все упорядочено — это что, в том смысле, что каждое образование тем не менее становится непонятным, если заранее все упорядочено, а как же новое?

— Простите, Ирина, а я не говорил, что «все заранее», наоборот, я сказал, что акты упорядочивания сами есть части упорядочения мира, и поэтому невозможен предданный порядок. Просто я это специально не оттенял, потому что мне казалось, что у меня другие задачи. Значит, во-первых, я считаю, что акты упорядочивания являются событиями в самом упорядоченном мире, и поэтому я не мог разделять упорядоченность мира и акты упорядочивания. И во-вторых, говорил не о том, что есть предупорядоченность в том смысле, что все в порядке. Нет, есть нечто именно потому, что нет порядка вне упорядочивания, и потому возникают ситуации, в которых этих актов не было, и тогда мы не можем описывать их в терминах порядка. В том числе в терминах законов.

— А вот то, что образуется в виде нового, это обязательно зависит от порядка?

— Ну, это неожиданно для меня. Странно. Может быть, так, не знаю. Не знаю.

Председатель: Борис Митрофанович, вы хотели высказаться или спросить?

— Может быть, это возражение — по поводу фонем. Мераб Константинович, вы говорили, что это автономная область, некое натуральное образование, описываемое в терминах акустических характеристик, что фонемы мы можем понять лишь в ткани языка. Но вообще-то можно сказать, как именно можно синтезировать разные фонемы, отличить Б от П или любую другую фонему в существующих языках. Например, известно, что младенец уже в явно довербальный период, в первую неделю жизни, воспринимает фонему категориально и границы фонемной категории находятся именно там, что и у взрослого. Это первое. Второе. Вы говорили, что есть некая принципиальная дискретность в области нашего осознания событий, что не позволяет ухватить их непрерывность. Но, насколько я могу судить, скажем, по поводу фантомности, вариативности психологического времени существуют и другие точки зрения. На-

пример, Джеймс доказывал непрерывность психологического макровремени, так сказать временную организацию сознания, и я мог бы, правда, на это потребовалось бы время, рассказать об экспериментах, которые доказывают, что был прав скорее Джеймс, а не Бергсон. То есть нет никакой дискретной фантомной организации макровремени субъективно, а есть какие-то перцептивности каких-то других психологических моментов.

— Понятно. Я, с вашего разрешения, отвечу только на второй вопрос, потому что ответ на первый вопрос содержался у вас самих; просто сейчас нет времени подумать. В силу спешки на семинаре — вопрос, ответ и т. д. А если призадуматься, то я ведь о таких вещах и говорил. Вы употребляли термины «категория», «вариация» и т. д. Это именно то, о чем я пытался сказать. Более того, я могу добавить, что когда случается вот то, что я назвал «доопределенностью», то потом любой вопрос является эмпирическим. То есть я имею в виду простую вещь. Есть такие события, после которых нечто становится эмпирией, и поэтому возможно эмпирическое исследование, чтобы показать на опыте. Кстати, это похоже, например, на то, что совершенно неправильно называют конвенциональностью у Пуанкаре. В действительности он занимался как раз актами такого выбора мира, о котором я пытался рассказать, и когда это сделал, то вопрос об этом мире стал эмпирическим; его можно аргументировать так же, как фонемы потом подтверждать с помощью эмпирических исследований. При решении формообразования, воспитания, обучения языку и т. д. Это все эмпирические вопросы. Просто по ходу изложения я не сказал об этом. Но я собирался, кажется, отвечать на второй вопрос, а ответил на первый.

Так вот, что касается непрерывности и дискретности, понимаете, я, наверное, плохо выразился. Ведь я отнюдь не имел в виду, что наше сознание дискретно, или поток сознания дискретен, а мир непрерывен. Я имел в виду простую вещь, что мыслить непрерывность очень трудно. Не непрерывно мыслить; я не задавался вопросом: как мы в действительности мыслим — непрерывно или дискретно — это другой вопрос. И сейчас я не хочу его вводить. Я просто говорил, что непрерывность ставит перед нами трудную

задачу, и под задачей имел в данном случае ситуацию, в которой мы как люди, как исследователи оказываемся. В смысле ее трудности. Мыслить в терминах метафизики и морали — это человеческий удел. Он — конечен, а задача его бесконечна. Скажем, из общей формы закона никогда не выводимо его конкретное применение. Оно должно воссоздаваться постоянно. Нельзя получить конкретный вид знания на основе применения общего закона, содержащего это знание. В этом зазоре и состоит человеческий удел, что мы раскорячены в такого рода невозможности. Если бы, например, мы знали, исходя из понимания совести, что такое совестливый поступок, то все было бы прекрасно. Но на самом деле мы этого не знаем. Повторяю, из понятия «совесть» не выводимы никакие совестливые поступки, хотя, когда они совершились, они понятию соответствуют. Я понятно выразился? Когда они совершились, они соответствуют понятию, но совершиться путем приложения закона они не могут.

Председатель: Мераб, можно вас попросить повторить рассуждение о передаче понимания? Потому что мне что-то почудилось, и я боюсь и возразить, и согласиться, хотелось бы понять...

— Конечно, можно и много говорить, то есть можно вдохновиться и много говорить об этом, эта тема, чарующая своей одновременно таинственностью и в то же время простотой абсолютной. На это у меня просто нет сил. Поэтому я кратко напомню, повторю смысл того, что сказал.

Я хотел сказать, что для наших состояний понимания существует континуум, они даны континуально. И допущение самого этого факта объясняет что-то, а недопущение делает другие вещи совершенно непонятными. Во всяком случае все процессы передачи знания, обучения, постижения истины абсолютно непонятны без допущения этого факта, хотя сам он парадоксален. И я думаю, каждый человек если призадумается, то вспомнит, что после объяснения с кем-то то, что называется пониманием, если оно у него было, то потому, что уже было, а если не было, то сколько ни объясняй, никогда не будет. Это мы знаем из опыта наших ссор и конфликтов, не говоря уже о вой-

нах между нациями, что если есть понимание — нет проблемы, а если есть проблема, то никогда не будет понимания. Это факт. Он как бы закодирован в нас, и, когда мы констатируем его, он ясен, но неизъясним своей ясностью. Ну вот ясно, по-моему, а почему это так — непонятно, не знаю. Я не знаю.

— У вас в конце доклада прозвучала мысль о сверхзнании, которое есть, которое разворачивается. В каком смысле это легче, чем та позиция, которую вы критикуете? Ведь для того, чтобы что-то развернуть, все равно нужны термины, понятия.

— Да, понимаю, я ведь сказал, что история — а это самое сложное, что может быть, — и есть эта развертка.

— В каком смысле это проще? Почему не наоборот — разворачивание терминов...

— Ну, в том смысле, что так понятно хоть кое-что в истории. Например, понятен идеологический феномен, понятны человеческие страсти, вот с этим допущением. Понятно, почему некоторые страсти неразрешимы. А с другой точки зрения, скажем так, двухмерной, рационалистической — непонятно. То есть это проще, на мой взгляд, в том смысле, что бросает какой-то свет на вещи, иначе непонятные и ведущие к очередным недоразумениям. Когда нельзя сказать ни «да», ни «нет». Язык не тот.

ФИЛОСОФИЯ И СВОБОДА

Поговорим о природе человека, или природе нравственного феномена, о природе сознания, что, в общем, одно и то же. И тем самым у нас неминуемо появится тема свободы.

Я буду говорить обо всем этом, естественно, со своей колокольни. То есть исходя из того, почему, собственно говоря, человек вообще обращается к философии? Почему он совершает такой акт, который называется этим ученым словом — философия?

Задумаемся: вот мы можем иногда делать то, что нам не хочется, или не делать этого. Но можно ли хотеть, что хочешь? Очевидно, нет. Повторяю, можно заставить человека что-то делать, но его нельзя заставить хотеть делать. Как и вообще заставить хотеть.

Следовательно, есть в человеке что-то, что или есть, или нет. И что действует самим фактом, что это есть. Независимо от своего содержания. Ибо в содержании всегда присутствует нечто разложимое на свои элементы и на какие-то связи, которые устанавливаются между элементами. Однако на эти элементы неразложимо то, что е с т ь. Можно ли, например, хотеть любить и поэтому любить? Ведь если любишь, то уже любишь. Или увидеть что-то новое — вот захотеть и увидеть! Невозможно. И тем не менее — когда-

Лекция прочитана в июне 1987 г. в Доме творчества кинематографистов в Болшеве.

то же мы видим. И это видение — явно какая-то длительность, хотя и особого рода. Скажем, я нахожусь в состоянии желания, или моей воли, и должен длиться, потому что то, что не длится, не является волей. Как бы по определению, это тавтология. Иметь волю — значит держаться в чем-то, что поэтому и называется волей. И если мы держимся, то есть обладаем такой способностью, то что-то происходит. Есть какие-то следствия.

И то же самое относится к мысли. Она может с нами только случиться. Когда мысль есть, она имеет последствия. Имитировать же ее невозможно. Другому человеку можно внушить, как это ни странно, все, кроме мысли, которую он думает сам. Это невнушаемо. Можно внушить видимость согласия, понимания, но сама мысль, как и воля, желание, невнушаема. Вот такого рода явления и называются свободой. То есть свобода в нас есть такая внутренняя, неумолимая необходимость, к которой нельзя прийти в силу другой необходимости. Вне самой себя, вне акта своего существования свобода не имеет никакой другой причины. И, будучи таковой, она неразложима, непродлеваема, ничем не заместима, поскольку сама является длительностью. То, что само является временем, не имеет времени.

Или обратимся, например, к феномену нравственной нормы. Это очень странный феномен. Странное определение, с помощью которого, казалось бы, можно получить ответ на вопрос, что такое добро или зло. То есть как если бы у нас было понятие добра и мы на основе этого понятия могли бы определить частные, или эмпирические, случаи происхождения добра. Ведь именно так мы используем понятия. Скажем, у нас есть понятие птицы и мы какое-то существо, сидящее на ветке, сопоставляя с этим понятием, называем птицей.

Но дело в том, что в области нравственных явлений этого сделать нельзя. Никакое конкретное, частное определение морального поступка из общей формулы (или понятия) добра получить невозможно. Такой формулы просто не существует. Хотя каждый раз, когда мы уже определили, какими путями — не зная, что это нравственный поступок, — наше определение совпадает с тем, что можно, казалось бы, вывести и из формулы.

Короче говоря, я бы сказал так, очевидно, есть в этом случае какой-то зияющий зазор или просвет между тем, что определилось по своей форме, по понятию добра, и тем, что является добром в следующий момент времени. Или можно выразить это иначе. Обычно когда мы смотрим на мир, то предполагаем, что в мире существуют предметы, у которых есть определенные свойства, и предметы как бы сами собой делятся в этих свойствах. Ну, скажем, есть стол, он красный, красный — это атрибут стола, и в следующий момент, когда я вижу стол, я вижу — что? — вижу, что предмет длится в своем атрибуте. Продолжает быть красным.

Так вот, сказать то же самое, повторяю, о поступке, что он добрый, оказывается, мы не можем. Как говорили древние (например, суфийские мистики), у атрибута субстанции нет второго момента. И всякому действительно просветленному человеку предлагалось верить при этом в некое непрерывное творение. То есть имелась в виду следующая вещь в фундаментальном устройстве мира, как он предстает в нашем сознании. В этом мире нет самодлительности вещей в своих атрибутах. Чтобы было добро, оно всякий раз должно рождаться заново. Добро — это некое состояние.

Итак, философ говорит: у атрибута нет второго момента. Если я добрый сегодня, то не потому, что был добрый вчера или — поэтому же — смогу стать добрым завтра или в следующий момент времени. Если мы внимательно всмотримся в наш нравственный сознательный опыт, то увидим, что это именно так. Что, совершив что-то доброе вчера, мы не можем встать на это, как на ступеньку, ведущую в сторону добра. Поскольку, как я уже сказал, существует определенный зазор «второго рождения», или творения, в акте добра. Это как бы огонь бытия, который мерно (задавая меру) должен вспыхивать каждый раз заново. И длительность человеческих качеств или свойств и есть длительность поддержания и передачи этого огня. То есть наличие в человеке какого-то высшего честолюбия, состоящего в том, чтобы существовать. В свое время Мандельштам как-то заметил, что высшее честолюбие художника — это существование, не совпадающее с его собствен-

ной персоной — индивидуальной, психической, физической и т. д. На первый взгляд весьма странная фраза. Однако если мы вспомним, что говорилось о мысли, которая не поддается имитации, то поймем, конечно, и эту фразу.

Тем самым мы подошли к тому, с чего, собственно говоря, и начинается философия. Значит, мы назвали одну и ту же вещь желанием, или волей, назвали ее свободой, а теперь — существованием. Или бытием. То, что в философии называется бытием, и есть как раз то, что я пытаюсь сейчас описать. Это не просто существование вещи, а то, что существует в зазоре между задаваемой формой (или понятием) творения и его потенциальной формой или новым творением. Язык философии парадоксален, он имеет отношение к тому, чего нельзя знать в принципе. А раз нельзя, следовательно, это язык не знания, а мудрости. То есть какого-то состояния, которое есть и действует, потому что оно есть. И его нельзя разложить на элементы.

Повторяю, в философии мы имеем дело с тем, что может лишь быть и что мы не можем предположить заранее. Вообразить себе, пока это не случилось само. Поэтому, например, о сознании философ скажет: сознание есть то, чего нельзя предположить. Имея в виду, что нельзя вообразить или предположить то, что должно быть само. Потом оно может концептироваться, стать знанием, получить индивидуальную форму — события, существования и т. д. Но прежде — сознание, как и бытие, свобода, нравственное состояние, должно иметь место.

И еще один момент, на который я также хотел бы обратить внимание. Оказывается, то, чего нельзя знать и что мы назвали свободой, является основной целью человеческих стремлений. В человеке как бы заложено движение к тому, чего нельзя знать в принципе. Не в смысле непознаваемости, а в том смысле, о котором я говорил. Что то, что я могу увидеть, можно увидеть, только придя в определенного рода движение. И это движение нельзя остановить. Оно, и я подчеркиваю это, находится вообще вне различения добра и зла. Или, как сказал бы Ницше, «по ту сторону добра и зла».

И вот это движение в сторону того, что можно узнать, лишь проделав какой-то путь и оказавшись в такой-то точке,

можно назвать, если угодно, свободой творчества. Или вообще творчеством. Свободой мысли, внутренней свободой и т. д., потому что, начав столь невинное движение, мы, естественно, еще ничего не знаем. Знание появится потом, как бы обратным ретроактивным ходом. То есть человек в этом смысле — единственное свободное существо, способное к такому движению, называемому в философии трансцендентным. Способное трансцендировать окружающую его ситуацию и себя самого.

Значит, трансцендировать — выйти за пределы. Но к чему? Ведь, казалось бы, если есть трансцендирование, то должен существовать определенный трансцендентный предмет, к которому трансцендируют. А философия (или мудрость) останавливает этот опредмечивающий шаг человеческого сознания и говорит: нет, такого предмета не существует, поскольку есть нечто, о чем мы не можем знать в принципе. И что может лишь ретроактивно в виде кристалла выпасть в нашей жизни в зависимости от акта движения. Поэтому в философии употребляют термин не «трансцендентное», а трансцендентальное, имея в виду именно такого рода кристаллизацию внутри человеческого мира. И поэтому же философы говорят о трансцендентальном сознании в отличие от эмпирического сознания. То есть о сознании как бы в чистом виде, в про свете и горизонте которого мы впервые видим мир как таковой. Сам по себе. Бытие само по себе. Добро само по себе. Не отдельно существующие предметы, а сам феномен или акт бытия. В данном случае — бытия мира и бытия сознания.

Следовательно, мы можем сказать, что человек — вот в том, что я назвал творчеством, свободной мыслью, внутренней свободой, — находится в состоянии особого рода длительности, ни на что не разложимой, о которой я говорил в самом начале.

Обычно в нашей жизни, в нашем реальном психологическом и культурном опыте пребывание в такого рода состоянии начинается с яркого впечатления, которое таинственным или колдовским образом действует на нас, при-

ковывает к себе наше внимание, и в результате возникающего внутреннего беспокойства у нас появляется желание как-то понять, расшифровать это впечатление. Такого рода впечатления привилегированны в том смысле, что мы стремимся ответить на вопрос: что это такое? Что это за «сообщение»? Откуда оно? Это примерно то же самое состояние, как у героев Достоевского, которые пытаются мысль разрешить. Не проверить какую-то теорию. Нет. А разрешить какое-то умственное беспокойство, возникающее в пространстве луча впечатления. Вот какое-то пространство вырвано лучом впечатления, и мы, как бабочки на огонь, летим и летим на это освещенное пятно. И это становится для нас в буквальном смысле слова вопросом жизни и смерти.

Сошлюсь на пример из литературы XX века. Если вы помните, в романах Фолкнера все складывается именно из такого рода впечатлений, или восприятий, его героев, содержание которых связано обычно с авторской биографией и прохождением персонажами тех или иных жизненных путей. Персонажи как бы сцепляют различные стороны авторского впечатления, наполняя его содержанием, так что можно наконец, когда звучит последняя нота, разгадать, что было на самом деле. Потому что до этого явно было что-то не то, поскольку все исчерпывалось эмпирическим содержанием впечатлений. Или то же самое у Пруста, на которого я часто ссылаюсь, приводя пример с околдовывающим запахом сырости, преследующим героя его романа «В поисках утраченного времени». Оказывается, в этом запахе было скрыто от героя символическое указание на архетип возможной для него формы любви, связанной с психосексуальной организацией, судьбоносной для него, так как она предполагала только такую любовь, которая сохранила любящего как бы внутри материнского лона. Он был как бы все время в коконе, как и его мысль. То есть в данном случае мысль самого автора, писавшего роман на «костылях» свободы, на костылях прохождения пути к тому, о чем нельзя знать. Ибо можно знать о сырости как об ощущении, а о том, что она говорит (указывая на события, а не на факты), можно узнать, лишь пройдя определенный путь и придя на этом пути в определенную точку, где можно

переродиться. Стать другим. Только так наш герой, т. е. сам Пруст, построив текст, узнает вдруг о себе, что он любил Альбертину, потому что она заменяла ему мать. И, поняв это, стал свободным.

Следовательно, всегда есть точки, в которых мы можем узнать что-то о мире, о такого рода событиях, обозначенных гонгом впечатления. Но при условии, если встречаем событие иными, чем были прежде. И тогда оказывается, что акты мышления (а литературный текст складывается из них) есть действительно акты той самой мысли, которую нужно было разрешить. Это во-первых. И во-вторых, что построение текста является одновременно орудием преобразования себя. Орудием свободы. То есть созданием такого пространства и времени сознательной жизни, которая есть пространство и время, создаваемое произведением, организующим нашу жизнь как длительность, независимую от эмпирических стихийных событий, от эмпирической случайности. Ибо в самой жизни все неизбежно рассеивается: концентрация нашего внимания, способность на определенном уровне испытывать чувства и т. д. Причем обычно в тот решающий момент, когда мы, казалось бы, должны быть в полноте своих сил, например в полноте памяти. Но именно в этот момент мы почему-то себя не имеем (не существуем в том, что делаем), что-то забыли. Почему? Потому что все это может держаться и сходиться вместе только в особом пространстве и времени, которое организуется в том числе и с помощью искусства. А точнее — произведения искусства как результата или продукта свободы, способного в свою очередь порождать свободные акты.

Итак, свобода, с одной стороны, недоказуема. Ее нельзя обосновать, доказать и т. д. А с другой, — и это главное: поскольку мы не можем обосновать, что такое свобода, постольку не можем сказать и для чего она. Что с ней делать? Ведь она ничего не производит. По одной простой причине — потому что свобода производит только свободу. Больше ничего. И то же самое можно сказать о мысли. Она производит только мысль. Не мысль о чем-то. А мысль, производящую мысль. В древности Демокрит о такого рода вещах, описывая явно их, говорил как о за-

коннорожденных мыслях. О некоем идеальном инструменте, производящем только гармонические сочетания, в отличие от физических звуков.

Итак, законоподобные мысли, а не то, что приходит нам в голову. И одновременно — это как бы автономные вещи. К сожалению, в русском языке стерся изначальный смысл слова «автономия», что означает *своезаконие*. То есть нечто, производимое на своих собственных основаниях, что является само для себя основанием. Повторяю, если бы не было таких механизмов, то у человека вообще не возникало бы таких специфически человеческих состояний. Ни состояния понимания, ни состояния любви и т. д., потому что все рассеивалось бы в удовлетворении самих желаний. По разным причинам. В то время как то, что само является причиной, не имеет причины, не рассеивается по законам энтропии. Человеческие чувства как таковые подчинены другим законам. И поэтому, скажем, мы не можем достичь понимания просто приведением в действие наших психических способностей или психических функций, включая и логическую функцию. То есть функцию мышления. Когда философ говорит о понимании, мысли и т. д., то это всегда другой ранг тех же самых вещей, о которых мы судим со стороны психических функций. Что человек, например, способен мыслить, поскольку есть логика, связанная с устройством нашего психического аппарата. Нет. Состояние мысли переводит эти функции в иной ранг. В другой режим работы, очерчивающий как бы границы возникающего мира. Я говорю о границах в том смысле, что при этом задача грамотного мышления не сводится к поиску так называемых «чистых явлений» (в том числе и «чистой мысли», «чистого сознания» и т. д.) *внутри* мира. Проиллюстрирую это на примере нашего отношения к идее справедливого общества.

В самом деле, ведь как мы относимся обычно к идее блага или разумного устройства общества? Мы считаем, что это какой-то предмет или обстояние дела, достижимые в самом мире, к которым мы должны стремиться как к цели. Ибо лишь в этом случае, полагаем мы, наше стремление

к благу имеет смысл. И поэтому же нередко восклицаем: ну покажите нам идеальное общество! Покажите, кто видел где-нибудь свободу?! Или: кто видел когда-нибудь действительно честного человека? Вот если покажете, тогда, пожалуйста, я готов быть честным.

Кстати говоря, от русской литературы (в чем виноваты, конечно, и сами писатели) всегда ждали именно таких уроков и наставлений. Что если, например, в мире есть святые, то и литература должна заниматься прежде всего святыми. То есть считается, что возможна такая асимптота приближения к истине, существующей в мире, когда мы от менее истинного состояния можем прийти к более истинному и наконец к самому истинному. Или разумному. Но что это значит? Это значит, что у такой установки обязательно есть как бы обратная сторона, связанная с подозрением или недоверием к самому человеку. Что человек всегда низок, готов совершить подлость и т. д. И следовательно, тот, кто понимает это, вправе моделировать и направлять человеческую жизнь к лучшему. Ведь сказал же кто-то: «Нельзя жить в обществе и быть свободным от общества». А раз так, раз человек зависит от общества, от среды, значит, нужно менять среду.

Я бы назвал эту антикультурную установку высокой наукой низкого. Это и есть продукты хронически — параллельно с культурой — воспроизводящейся безграмотности и бескультурья. То есть хронического непонимания природы самой культуры, учитывая к тому же, что человек вообще болен слепотой ума и бездушием сердца. Зная человеческую историю, остается только удивляться активному человеческому невежеству и бездушию. И когда это есть, то ясно, конечно, что бескультурье воспроизводится как постоянная тень культуры, потому что саму культуру можно держать лишь на пределе доступного человеку напряжения всех сил. В так называемых чистых, или граничных, состояниях. В том, что я назвал существующим в виде границ мира, а не внутри мира. Лишь благодаря им возможны своезаконные человеческие события, составляющие тело культуры. Вот, скажем, если есть граница, называемая мыслью, то в поле, сопряженном с этой границей, могут случаться мысли. Иначе они случаться не могут.

Вообще, ум и глупость я бы различил так: глупость — это все то, что думается само по себе. А ум — это то, что производится на собственных основаниях. Что я думаю сам. А это очень трудно — подумать самому. Для этого нужно оказаться в каком-то поле, иметь силу на предельное напряжение своих возможностей. И держаться в этом усилии. И во-вторых, нужно иметь мужество. Потому что самое большое мужество — это мужество идти к тому, о чем в принципе нельзя знать. Поскольку это наверняка может обернуться тем *terror antiquus* — древним ужасом, который есть ужас чего? Реальности. Той реальности, что обнаруживается только со стороны священного ужаса, который она вызывает как лик чего-то в принципе всегда другого. Другого, чем мы предполагали, другого, чем мы привыкли думать, другого, чем мы знаем, и т. д. Все это есть реальность, поступающая в тот самый момент, когда мы оказываемся «по ту сторону добра и зла». И мы должны иметь мужество встретить ее. Войти в эту реальность, став другими. А это невероятно трудно. Но в то же время если что-нибудь происходит, то происходит именно так. Хотя может, конечно, и ничего не происходить. Вообще ничего не случаться.

Вот, например, за те годы, что мы прожили (и вы, и я), мы уже убедились, что в нашей жизни практически ничего не происходило. То есть всегда что-то делалось, но ничего не менялось. Все только снова и снова повторялось. Почему? Потому что позади нас не нашлось (или нашлось мало) людей, способных пребыть — раз и навсегда. Пребыть — в смысле совершить поступок, в котором человек осуществился бы. Реализовал себя, став другим.

Страну, в которой мы живем, я бы назвал страной вечной беременности. Ведь это действительно некое адское состояние: никак не разрешиться от бремени. Или все время разрешаться и никак не разрешиться. Вот и сейчас, например, говорят об обществе «Память», как будто мы снова в России начала века. Почти через сто лет, когда появилась «Черная сотня», мы снова имеем дело фактически с той же раскладкой политических сил и возможностей: большевики и «патриоты». Значит, где-то в чем-то люди не шли до конца, не меняли радикально саму почву проблем. Не

меняли термины дилеммы. Не дилемму. Внутри она может быть неразрешима. Так же как, скажем, во времена Достоевского была неразрешима дилемма: доносить на народо-вольца, несущего в кармане бомбу, или не доносить. Доносить — безнравственно. Общественное мнение заест. Не доносить — тоже. Тем более если ты сторонник определенной концепции государства, устройства разумной жизни, когда возможен хоть какой-то прогресс, и, казалось бы, нужно схватить террориста. Но нет. Нельзя. И вот это крутится, как вечная машина.

Выход из этой ситуации возможен, повторяю, только через выпадение в другой мир, через изменение самой почвы, которая рождает такое сцепление, само по себе неразрешимое. Тогда только можно что-то сделать. Это изменение почвы и означает перерождение. И тем самым разрешение от беременности. Иначе все будет оставаться в состоянии добронамеренности. А в морали, этике нет добрых намерений. Потому что добро — это не просто желание или склонность к добру, а искусство. То есть точно сделанная вещь, независимая от намерений. Поэтому правы те художники и писатели, которые утверждают, что не существует моральной или аморальной литературы. Плохая литература, т. е. плохо сделанный текст, всегда аморальна.

Итак, действительная культура предполагает сознание не внутримирности наших самых важных состояний или идеалов. Они не есть некие идеальные образцы, якобы существующие в мире, к которым мы постоянно приближаемся, рассчитывая на их достижимость. В мире никогда не будет «чистой морали» или «чистой», бескорыстной любви как реальных психологических состояний. Можно назвать десятки подобного рода вещей, являющихся частью нашего человеческого существования. Но в мире, который гранично очерчен такого рода вещами, они могут случаться, причем только у людей, способных пребывать в состоянии усилия трансцендирования. Или, точнее, бытия трансцендирующего усилия, поскольку оно тоже имеет бытие, которое и свидетельствует о присутствии в мире человека в полноте его свободы. Повторяю, речь идет не о бытии какого-либо предмета, а о бытии трансцендирующего усилия, которое и есть огонь бытия у того, кто завоевал себе право и сво-

боду самому понимать свое дело, возникающее по своим собственным законам. Кто имеет ту автономию, о которой я уже говорил. Иначе мы вообще оказываемся вне человеческого мира. То есть вне мира смыслов и тех феноменов, о которых сами же рассуждаем. Например, пользуемся словом «добро», находясь вообще вне сферы добра, пользуемся словом «мысль», находясь вне сферы мысли, двигаясь в принципе вне ее, и т. д., поскольку все эти термины существуют в языке. Русский язык, являясь индоевропейским языком, калькирует чисто механически многие иностранные слова, т. е. из других индоевропейских языков, и создается иллюзия причастности к одной и той же культуре. А в действительности ее нет, есть лишь оболочка. Если, как я сказал, нет передачи огня, воспроизводства самого человеческого феномена. Как выражался любимый мной Декарт, на воспроизводство субстанции или на дление субстанции нужно столько же сил, сколько на ее творение.

То есть я вновь возвращаюсь к тому, о чем уже говорил: у атрибута субстанции нет второго момента. Социальное, как и духовное, творчество возможно только при участии достаточного числа взрослых, неинфантильных людей, способных полагаться на собственный ум, не нуждающихся в том, чтобы их водили на помочах. Независимых от внешних авторитетов или инструкций, а имеющих мужество следовать внутреннему слову, внутреннему голосу. В Евангелии, кроме известных всем заповедей, которые философы называют обычно исторической частью Евангелия, есть лишь одна действительная заповедь. Отец заповедовал нам вечную жизнь и свободу. То есть обязал нас к вечной жизни и свободе. Мы вечны, если живы, и нужно идти к тому, чего в принципе нельзя знать. А на это способны только свободные существа. И само это движение есть проявление свободы.

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

Тема моего доклада предполагает некоторый теоретический взгляд извне на философию и на религию и предполагает, конечно, определенную ученость, некоторые ученые рассуждения, в которых бы фигурировали имена, работы и анализ определенных принципов как философских, так и религиозных. И конечно, какую-то картину самих институций, прежде всего — Церкви. Но ничего этого у меня не будет, такой внешний академический взгляд выходит за рамки моей профессии и моих интересов. Я попытаюсь просто из собственного профессионального опыта высказать определенные мысли и переживания о своего рода перекрестиях между религиозными понятиями, с одной стороны, и философскими — с другой, которые могут случаться в биографии философа. Я имею в виду в данном случае биографию именно философа, а не человека. Поэтому, если вы ожидаете от меня учености, то ее не будет, но мне кажется, ученость — дело наживное, интереснее, во всяком случае для меня и, надеюсь, для вас, какой-то внутренний ход изложения из самого переживания, моего сознательного опыта и из того, как этот опыт конституируется в человеке, занимающемся профессионально рефлексией над собой, своим опытом и над опытом окружающих.

Сразу можно сказать так, что философское мышление и мышление религиозное, или религиозное сознание, —

Выступление в Ленинграде 2 декабря 1988 г.

противоположны одно другому. Задачи философствования обычно исключают религиозность сознания. То есть они не исключают, конечно, того, что сам философ при этом может быть верующим человеком и принадлежать к какой-то конфессии, к какой-то церковной институции. Это другой вопрос. А я имею в виду сам склад и ход философского мышления и границы, которые оно перед собой ставит. Философское мышление не останавливается перед теми границами, которые выдвигает религиозное сознание. В этом состоит уже первое противоречие, с которого я начну, поскольку существует одновременно пункт, как бы противоположный тому, что я сказал.

Дело в том, что и философия, и религия имеют одну общую точку, только после которой они радикально расходятся. И мое внутреннее ощущение убеждает меня как в наличии этой точки, так и в последующем расхождении. Какова эта общая точка? Для меня лично она состоит в постулате или допущении некоторой другой жизни, чем жизнь текущая, повседневная. То есть я хочу сказать, что есть некая структурация жизненных проявлений, которая осуществляется человеческим существом *изнутри* его повседневной естественной жизни, и в той мере, в какой осуществляется, она наделена другим порядком. Это как бы жизнь человека в другом, не повседневном режиме существования. Речь идет о состоянии концентрации и сосредоточении всех человеческих сил, которые поддерживают себя вопреки естественному процессу существования. Ведь ясно, что на какие-то мгновения мы можем пребывать в состоянии сосредоточения, хотя естественным образом мы из них выпадаем. Ну, скажем, это можно пояснить на простом религиозном символе, учитывая как раз неслучайность названной общей точки, поэтому я возьму религиозный символ и философское положение. Религиозный символ — простой, связанный с известной сценой из Евангелия, когда Христос просил своих апостолов не спать, а они спали, а спали они потому, что человеку естественно спать. А я возьму в этой связи высказывание Паскаля, которое одновременно является истиной религиозного сознания и отвлеченной философской истиной. Высказывание следующее: «Агония Христа будет

длиться до конца света, и все это время нельзя спать!» Под «агонией» в данном случае имеется в виду не событие, о котором можно сказать, что оно уже свершилось, а значимое и символическое событие в духовной или душевной жизни человека. О нем нельзя сказать, что оно свершилось и находится в прошлом, позади нас. Нет, оно свершается таким образом, что человек все время должен бодрствующим образом в нем участвовать. Только тогда смысл этого события является действующей силой в человеке.

Конечно, это совершенно особое восприятие мира как не готового, не заданного; это мир человеческого участия, но участия на пределе человеческих сил, которое представляет собой порядок протекания жизненного процесса иной, чем порядок текущей жизни, когда мы не можем находиться постоянно в состоянии концентрации. Либо силы наши не могут сосредоточиться, либо они не оказываются в той точке, где должны оказаться. Хотя абстрактно мы ими владеем, но именно тогда, когда они нужны, мы можем оказаться не в полноте своих сил — отсюда ностальгия, раскаяние, поскольку жизненные процессы необратимы. Хотя я знал и мог, но именно в этот момент — забыл то, что знал, именно тогда, когда нужно. В свое время Монтень называл такое состояние собранности — искусством, считая его высшим искусством жизни *à propos* (кстати). Ибо важно не только иметь какие-то силы и интенции, но важно еще, чтобы они были *кстати*. Мы же чаще всего с сердцем, полным любви к человеку, скажем к своей матери, бросаемся ей на шею, а оказывается, что это «не кстати» (это уже пример из романа Пруста), потому что мать в этот момент находится в другой точке пространства — умственного и духовного, — она занята чем-то другим, и итог нашей совершенно несомненной, искренней любви не проходит через общую точку. Это и значит, мы живем не *à propos*. А вот в другой жизни, или в другом режиме, предполагается нечто, что не зависит от таких естественных ограничений человека или каким-то образом их компенсирует.

Это я пока, казалось бы, в пределах религии находилась, поскольку оперировал словами «Христос», «бодрствование», но дело в том, что так же описываются и нерели-

гиозные состояния, те, которые, скажем, Платон описал бы так: акт мысли — это такое состояние, которое доступно человеку на пределе максимально возможного для него напряжения всех его сил. Сколько времени можно пребывать в таком состоянии? Назовем длительность этого состояния *бесконечностью* сознательной жизни.

Итак, утверждением, что «агония Христа будет длиться до конца света, и все это время нельзя спать», описывается состояние какого-то другого мира, чем мир, в котором мы реально, или эмпирически, живем. Такое разделение является просто фактом нашего опыта. Оно эмпирически удостоверяемо, как ни странно, поскольку мы всегда все представляем себе наглядно. Поэтому оно тоже может быть фетишизировано или объективировано, так как можно представить, что есть какой-то другой, реально существующий особый мир, скажем небесный, мир особых сущностей, который якобы существует так же, как предметы существуют, только это будто бы другого рода предметы и сущности. А это и есть объективация или, точнее, натурализация того различия, которое я ввел по точке, общей для религии и для философии, и которое вовсе не является утверждением о равноправности существования двух параллельных миров или двух параллельных действительностей. Поэтому грамотное религиозное сознание, как и грамотное философское сознание не случайно не делают этой ошибки, хотя о ней и приходится, к сожалению, напоминать. Например, в религии об этом напоминают следующим утверждением: Царство Божие — в вас. То есть это как бы гигиеническое напоминание о том, что оно значит. Что Бог не где-то там, наверху, а в нас самих и имеет непосредственное отношение к нашему сознанию, сопряженному в этом случае с какими-то символами или с определенным образом организованной средой сознательных переживаний. Я не помню сейчас его имени, но один из русских богословов так, между прочим, и говорил: о *божественной среде человеческого усилия*. Следовательно, подобное постулирование существа, которое называется Богом, или образом Христа, и является утверждением об этой божественной среде, в которой, если мы сопряжены с ним, нам удастся совершить над собой усилие, переводящее процесс нашей жизни

в другой режим. Но этот режим никогда не совпадает с параллельной плоскостью нашей жизни, которая будет всегда перемежающейся фазой или перемежающимися местами в этом режиме.

Сошлюсь в этой связи снова на Марселя Пруста, у которого для его романа «В поисках утраченного времени» было несколько вариантов названия, и в том числе такое: «*Intermittences du cœur*» — «Интермиттенции сердца». К сожалению, в русском языке, как и в грузинском, нет эквивалентного термина для слова «интермиттенция». Есть слово «перемежающийся», скажем, перемежающаяся лихорадка, но, по-моему, чистота термина при этом теряется. Вот такое прерывистое бытие, перемежающееся. В дальнейшем жизнь этой темы во французской культуре продолжится в 1922 году, в год смерти Пруста, она воплотилась тут же в теле другого человека. Я имею в виду эпизод из переписки между Антоненом Арто, создателем и теоретиком так называемого «театра жестокости», и Жак-ком Ривьером, который был в то время редактором «Нового литературного журнала», в котором публиковались самые современные, модерные образцы прозы и поэзии. Жак Ривьер раскритиковал стихи Антонена Арто за несовершенство формы, и Арто объясняет ему в письме, что перед ним стояла не задача формы, не создание поэмы, которая была бы закончена, как греческая статуя: не эта завершенность и законченность меня интересовала, пишет он, меня интересовала жизнь, «я искал свое существо. Откуда оно приходит, иногда оно есть, а иногда его нет, и вся физическая мука моего существа в том, что потерял центр существования» (под существованием Арто явно имел в виду существование вот в том режиме другой жизни, о которой я говорил). На что Жак Ривьер в своем ответном письме обронил такую фразу: «Да, это бытие, очевидно, интермитентно». Вот это и есть полная переключка с вариантом названия прустовского романа.

Надеюсь, что я тем самым пояснил эту общую точку. А общность ее несомненна, хотя бы в фокусе моего размышления, потому что я могу в этом случае с одинаковым успехом менять термины философские на термины религиозные и обратно. Могу, скажем, фразу Паскаля интер-

претировать совершенно независимо от христианской конфессии, в терминах определенной теории или определенной онтологии и метафизики мира, не употребляя никаких символов, предполагающих религиозное почитание. Учитывая, что в этой точке есть еще одно общее свойство — в той мере, в какой мы говорим о религии, мы всегда говорим, по сути дела, уже о мировых религиях. То есть не этнических, или народных, религиях, а о мировых, которые отличаются от этнических религий прежде всего тем, что они обращены к *личности* и предполагают наличие в самом человеке начала и корня, который задан в нем как некоторый внутренний образ, или голос. И достаточно слышать этот голос и следовать ему, оказавшись один на один с миром, не цепляясь ни за какой внешний авторитет, никакую внешнюю опеку, пользуясь лишь этим личностным источником, чтобы идти, и тогда в пути Бог поможет. Он поможет только идущему. Как говорил по этому поводу один из отцов Церкви, в строгом смысле нам не нужна при этом даже такая книга, как Библия, если есть этот источник, означающий, что, в принципе, в человека ничто извне не входит, он уже должен быть внутри. В принципе, извне невозможны ни передача знания, ни управление, ибо действия, имеющие внутренний источник, они, как бы распрямляясь подобно пружине, изнутри корреспондируют и согласуются, а не путем внешней организации. И знаем мы об этом не из книг, не из внешней нормы; это сознание не управляется внешним поучением или внешним насилием, приведением к одной мысли. Поэтому он и говорил, что нам не нужна даже такая книга, как Библия. Но поскольку человек слабое существо, то чисто прагматически, случайно он все же вынужден обращаться к ее тексту. Хотя в строгом смысле слова, повторяю, текст этот как бы не нужен, поскольку он сам собой существует в человеке в виде внутреннего личностного корня и источника и ориентира. Будучи, так сказать, уже понятым из смысла Евангелия, со стороны тех вещей, о которых я говорю, а вовсе не исчерпывающе определяю.

Рассказав все это, я одновременно дал скорее определение иной вещи; говоря о Евангелии, я определил феномен *просвещения*. Того самого просвещения, которое

складывалось и формировалось как раз в полемике с религией, в конфронтации с христианской Церковью. В реальной жизни и в реальной истории такие парадоксы случаются. Сошлюсь на великого Канта, у которого эпоха Просвещения в его мыслях отлилась в кристалл прозрачный, он прекрасно понимал, что здесь возможны только отрицательные определения, или, как он выражался, негативные понятия, почти что в смысле той разновидности теологии, которая называется апофатической, которая не дает Богу других определений, кроме негативных: это — не то, не это, нет, нет, нет. То есть она пытается передать суть дела путем последовательного отрицания всех конкретных определений. Так же как, например, буддистские коаны, которые тоже часто служат лишь напоминанием о том, что есть вещи, для которых нет понятий, и их невозможно высказать предикативным путем, то есть приписывая предмету какой-то предикат и тем самым познавая его.

Итак, отрицательное определение просвещения. Мне кажется, на это важно указать независимо от темы доклада, потому что оно актуально и для наших сегодняшних проблем, поскольку в истории российской культуры что-то сломалось именно в связи с просвещением еще в начале XIX века. И кстати, на рефлексивном уровне осознанием этой неудачи — что что-то не так, что-то не удалось — и было появление в России первой независимой философской мысли, я имею в виду Чаадаева. На мой взгляд, как мыслитель он появился на волне осознания того, что не удалось именно просвещение. К 20-м годам XIX века уже можно было это констатировать. А другой ветвью этой констатации было появление русской литературы. Я имею в виду Гоголя, из «Шинели» которого выросла, как известно, вся русская литература. Как совершенно справедливо замечает Набоков, не в смысле литературы оскорбленных, угнетенных, униженных, то есть социально-сострадательная и этим якобы исчерпывающая суть русской литературы, а как явление чистого искусства, литература как таковая. Она выросла именно из игры с фантомами и «мертвыми душами», из которой Гоголь извлек чисто литературные эффекты благодаря языку, сти-

листически проникая в реальность и предвидя будущее России гораздо глубже, чем это можно было сделать реалистическим описанием, борясь за исправление социальной несправедливости. Набоков это очень тонко подметил в своем тексте о Гоголе, который был опубликован недавно в «Новом мире», по-моему.

Так вот, я возвращаюсь: никак не могу справиться с просвещением. Возвращаюсь к отрицательному его определению, в отличие от иллюзии, состоявшей в том, будто бы существовала все время увеличивающаяся сумма позитивных знаний, которую можно было передать другим людям, формируя их, образовывая и просвещая. Кант же понимал, что эпоха Просвещения не есть некая совокупность позитивных знаний, которые можно было бы передать только через образование. Он совершенно четко связывал его с внутренней работой души: введенное мной евангельское начало — это именно труд души. Царство Небесное в нас означает, что оно в нас как состояние, несомое трудом нашего внутреннего освобождения, возвышения над самими собой, собственного преобразования. Так вот, связывая феномен просвещения с этим внутренним трудом, трудом души, назовем его так. Кант говорил, что просвещение — это взрослое состояние человечества, когда люди способны мыслить своим собственным умом, действовать, не нуждаясь во внешних авторитетах и опеке.

Вот что такое Просвещение! Это чисто негативное в философском смысле понятие. Оно совпало у нас с евангельской истиной, и тем самым мы видим, что схватка между Просвещением и Церковью была в каком-то смысле недоразумением. Но дело в том, что вся реальная история состоит из недоразумений. История, конечно, может быть определена как недоразумение, но, очевидно, такое, без которого человек не может обойтись. Лишь пройдя недоразумение, называемое историей, он приходит к тому, от чего отклонился. То есть история — это орган изменения, или поле травмы человеческой, состоящей в том, чтобы *изменить естественное склонение*. Ведь моральное состояние философиями определяется как *сознание изменения*. Или, другими словами, преобразование того, что ему предшествовало, когда даже сознание как таковое может

быть определено как некоторое изменение изменения, изменение случившегося естественным, спонтанным образом. Скажем, временные процессы, как я показывал вам, разрушают порядок второго, особого режима жизни, и нужно всегда некое выправление естественного склонения. И в этом смысле предшествующие изменению состояния человека являются знанием, которое и для философа, и для религиозного сознания является самой большой опасностью. То знание о себе, которое человек имеет к моменту, когда что-то происходит. Вот если не изменилось к этому моменту, тогда человек выпадает из человеческого сознания, совершается что-то прямо противоположное ему. Я продолжаю обсуждать проблему, пользуясь пока терминами то философии, то религии. Покажу это на примере.

Вы, очевидно, знаете, что основа философии дана фразой Сократа. Она звучит так: «Я знаю, что я ничего не знаю». Обычно ее воспринимают чисто психологически, что человек просто напоминает себе, что он мало знает. Что все мы наделены таким сознанием, а это красивое афористическое выражение давно знакомой эмпирической истины. Но Сократ говорил, что я *знаю*, что ничего не знаю, ибо *знать*, что я ничего не знаю, очень трудно. А с другой стороны (я сейчас вместе это попытаюсь пояснить), религиозный мыслитель XIX века Кьеркегор, тоже рассуждая о знании, говорил о нем как о смертельной болезни (у него и книга так называется). Почему? Потому что когда человек пал, вкусив от древа познания, то вовсе не в смысле отвержения науки, что наука его якобы отлучила от райского бытия, а в смысле очень четком, во внутреннем понимании. Какое знание здесь имеется в виду? Здесь имеется в виду самодовольное и уверенное знание о самом себе. Кто ты и что ты? Это называл Кьеркегор «смертельной болезнью» и задавал такой вопрос: скажите мне, кто имеет больше шансов стать христианином в истинном, евангельском смысле этого слова, в момент конфирмации? То есть при обряде приобщения к Церкви юношей и девушек, по-моему, в возрасте 7 или 14 лет — у католиков и протестантов по-разному. Тот, кто уже был крещен и только на этом основании независимо от степени развитости религиозного сознания во время конфир-

мации формально признается христианином? Или тот, кого до этого не крестили? И Кьеркегор отвечал, что тот, кого не крестили, так как он не знает о себе, что он христианин, и, следовательно, имеет больше шансов к свершению движения души, чем тот, который уже знает о себе, что он христианин. Ибо такое знание опасно. И именно против него предостерегал Сократ, когда говорил: «Я знаю, что я ничего не знаю», предполагая тем самым, что возможно движение души, которое должен совершить человек (а оно всегда сложнее, чем совершение любого ритуала) по отношению к любому предшествующему моменту знания о самом себе и образу, который он имеет относительно себя. Этот образ, согласно Кьеркегору, и есть смертельная болезнь, или опасность.

Вот здесь и начинается радикальное расхождение между философией и религией, или религиозным сознанием. Значит, я сказал, что первичные метафизические акты (принимая во внимание, что христианство не есть мифологическая религия, то есть, возникнув, она может быть мифологизирована, что и случилось, существует миф о Христе), но первичные акты, они, наоборот, антимифологичны, и, собственно говоря, посредством христианства европейцы и вырвались из мифологически коллективного инертного тела — *во время*. В область, где есть история и где есть личность. В мифологически инертном теле, коллективном существовании человека нет двух вещей — нет истории и нет личности. А здесь, в первичных актах, они появляются; но очень странная вещь, на которую я и хочу обратить ваше внимание: всем мировым религиям, скажем христианству и буддизму и тем более исламу, предшествовало появление философии. В исторической последовательности так называемых форм общественного сознания мы обычно всегда располагаем их так, что сначала была религия, а потом философия, наука и т. д. А в действительности это неточно. Вообще-то возникновение мировых религий было бы, очевидно, невозможно без свершения какого-то странного акта именно в философии, как раз и породившего сам образ и принцип личности. И соответствующее метафизическое представление о мире, который есть мир онтологии, где существуют и длятся во

времени онтологические порядки при условии, что они покоятся на вершине волны личностного, только данным человеком совершаемого усилия или движения души, которое незаместимо никаким другим, в нем нельзя сотрудничать с другими людьми, там нет разделения труда, невозможна кооперация и т. д. То, что мелькнуло перед тобой и указало тебе на какое-то высвободившееся место, не может быть выполнено никем другим. Не будет выполнена та часть мира, которая должна была исполниться с твоим участием. Если твоего усилия не было, она необратимым образом уйдет в небытие. Пометив тем самым эту завязку, перейдем теперь к расхождению.

Религиозное сознание предполагает, что можно *остановиться*. То есть предполагает нашу разрешающую способность к уважению и почитанию как чего-то в мире, так и в самом человеке. Любовная коллегиальность, или любовное сотрудничество людей, предполагаемое религией, всегда имеет как бы некий предел, за который любовь не переходит. И вот это состояние недеяния, молчаливого почета и уважения и тем самым сдерживание себя, невыплескивание (хотя должно было бы выплескиваться), оно и разрешает человеческую психику, и является элементом поддержания гармонии между верующими людьми. Пока это, видимо, непонятно, поэтому я отойду немножко в сторону.

Ну, скажем, от нашей молодежи требовали, чтобы она трудилась благолепно, образовывалась, читала книги. Вопреки, так сказать, принципу просвещения. Просвещение ведь утверждает, что из книг ничего не переходит, так как учиться можно, лишь самому проходя путь и уже имея поле ответственности, на котором последствия твоего труда и твоих поступков к тебе возвращаются. Молодым же не давали такого поля: им или давали в руки книгу, или предлагали труд, но труд, конечно, назначенный. Не тот, в котором есть риск свободного труда. Иначе он ничего не создает, не формирует. То есть, другими словами, взрослые видели в молодежи прежде всего образ самих себя и требовали от нее воспроизведения этого зеркального образа лишенных чувства ответственности, никогда не имевших поля, на котором что-то случалось бы и они за это отвечали бы. Нет, они предпочитали иждивенцев, чтобы

молодежь отсылала им их образ самих себя — инфантильных переростков. Но я отвлекся.

Когда я говорил о неудаче, о том, что что-то не удалось с распространением христианства на Руси, то имел в виду следующую вещь: к XX веку, если действительно до конца провести жестокий акт рефлексии, не останавливаясь на жалости и почтении, можно видеть, что, в общем-то, Евангелие не перепахало до полной глубины, изнутри народную массу. Я уже не говорю о слишком тесном сплетении Русской Православной Церкви с государством, приведшим к тому, что потом за грехи государства расплачивалась и Церковь; она была сплетена с ним, и это позволило неистраченную религиозную энергию, всегда существующую у людей, переключить на другие формально нерелигиозные объекты. Например, на моего земляка Сталина. Совсем, казалось бы, дьявольский предмет, но тем не менее культ его являлся частично (есть и другие причины) результатом именно переключения на него нереализованных специфически религиозных энергий российского населения. В этом смысле российское население как бы превратило Сталина не столько в грузинский феномен, принадлежащий грузинской культуре, сколько в феномен русской культуры и русской истории.

Значит, говоря о радикальном различии между тем миром и этим миром, как оно задано в самой идеологии православного христианства, можно сказать, что из нее выпала идея *деятельного состояния* сознания. То есть такого, которое одновременно является и *воплощенным сознанием*, пусть в частной форме, но воплощенным. Или идея возможности того, что и у высшего и бесконечного могут быть конкретные практические носители. Речь идет о слабой проработке идеи воплощения. Приведу вам такой пример, чтобы пояснить, что я имею в виду. Я имею в виду все-таки вещи очень серьезные, причины и механизмы которых до сих пор действуют в наших душах. Поэтому неслучайна и тема моего выступления: философское мышление, с одной стороны, и религия — с другой, потому что через эту тему я пытаюсь выявить, пометить некоторые *долгосрочные силы*, действующие в российской истории. В российской истории именно эти долгосрочные, или долгодействующие, силы

являются действительной размерностью наших проблемных понятий, чего мы часто не знаем, воспринимая их в размерах сегодняшнего дня, того, что происходит сегодня, и тем самым сразу лишаем себя возможности мыслить. (Если я забуду, напомните мне, пожалуйста, я хочу дальше розановским примером проиллюстрировать вот эту проблему большей размерности наших понятий, чем мы подозреваем.) Но сначала другой пример.

Как-то у меня было нечто вроде дискуссии с Натаном Эйдельманом по поводу одной сцены в его книге о Сергее Апостоле. То есть об истории Южного общества декабристов. И вот, излагая эту эпифаническую сцену — эпифания, ну вы знаете, очевидно, что это термин, заимствованный из теологической традиции и в качестве метода используемый в литературе для передачи какого-либо явления, когда своей конкретной изобразительной материей, собравшей все смыслы, оно говорит само о себе и не нуждается в интерпретации. Как ходячая отвлеченная истина, хотя отвлеченная истина должна быть продуктом рассуждения ума, а это как будто наглядная сцена. Эпифания — это ведь явление Бога волхвам через младенца Христа, когда, казалось бы, в совершенно конкретном явлении они увидели нечто иное, что не требовало для своего понимания привлечения никаких других вещей вне самого явления. Вот такие явления и называются эпифаническими. Кстати, Джеймс Джойс, разрабатывая свой литературный метод, тоже пользовался этим термином. Так вот — эпифаническая сцена, описанная Эйдельманом. Описывая ее, он не увидел, на мой взгляд, главного, из-за чего и была дискуссия. Сергей Муравьев-Апостол рассуждал примерно так (это когда уже восстание было подавлено и двинулся Черниговский полк), что он должен обратиться с воззванием к населению и тогда войска, посланные этому полку навстречу, будут переходить на его сторону. Эта авантюра, как ему казалось, была не совсем безнадежна. И он написал воззвание в возвышенном тоне раскаленной метафорики первичных библейских возгласов и обращений. То есть языком, который наверняка привел бы в движение любую европейскую крестьянскую массу XV или XVI века. Потому что это была масса (на

что не обратил внимания Эйдельман), в общем уже перепаханная изнутри Евангелием, и обращение такого рода к внутреннему слову в человеке как инстанции, знающей, что Царство Небесное в нас, и способной из себя действовать и требовать, нашло бы отклик. А в условиях России оно кануло, как в какой-то бездонный колодец, без какого-либо ответа в душах несчастных и угнетенных людей. Полная глухота. Стена. Что является трагедией, конечно, и признаком неудачи христианства. А вот на идею истинного царя — потом уже сообразил Апостол — масса бы, видимо, откликнулась.

Повторяю, исходный, первичный язык, который сердцу европейскому говорил что-то, в России ничего не говорил, а говорила совершенно другая, накрученная российская проблема, тоже традиционная к сожалению, но проблема истинного царя, отличаемого от царя-самозванца. И к XX веку это, казалось бы, было ясно. Но что произошло после Соловьева, когда наконец-то возникает русская философия? Правда, не на уровне первичных интуиций гениального Владимира Соловьева, но все-таки тоже, так сказать, максимально религиозная, поскольку она опиралась на религиозный опыт, опыт религиозного сознания, не пренебрегая этой частью российской культуры.

Должен сказать, что безусловно правильные ее построения отдают, на мой взгляд, своего рода схоластикой в исходном смысле этого слова, который ясно виден при сравнении схоластики, например, с работой, проделанной Декартом в области мысли. Декарт одним из первых спустил небо на землю. То есть совершил евангелический акт, ввел в область мышления инстанцию, как я сказал, внутреннего слова, или состояния, в котором и через которое человек только и способен принимать какие-либо суждения. Те суждения, под которые можно подставить свой незаместимый, уникальный, невербальный опыт пребывания в состоянии, обозначаемом словом *cogito*. Это и есть основание всего, на нем все проверяется и обосновывается. Тогда как по поводу соотнесения даже самых правильных слов Декарт говорил: там нет оснований, поскольку можно с одинаковым успехом доказывать и то и другое. Вот такое соотнесение слов и является схоластикой.

И вот безупречно правильные рассуждения весьма образованных людей, хорошо знающих религиозную догматику, русских философов, на мой взгляд, отдают подобной же схоластикой, в том смысле, что они не корректируются невербально выполненным событием собственной жизни — на основе понимания реальности через этот оселок, через названное основание. Безупречно правильной фигурой возможных положений духа все выводится, например, у Евгения Трубецкого в его книге; если бы я был религиозным человеком, я должен был бы остановиться и промолчать, потому что это книга мученика — «Смысл жизни» она называется, — он писал ее, умирая от холода и голода в 1918 году. Но что в ней говорится, о чем написано? Какую фигуру примет русский религиозный дух при такой-то интерпретации, какую он принял бы при другой комбинации религиозных символов — все безупречно правильно. Не хватает только одного — опыта самого автора, некоего невербального состояния внутреннего слова, на котором все проверялось бы. Одно умное утверждение, другое. Все одинаково умные. И в итоге образуется то, что я называю невнятистью безупречно правильного религиозного языка. Потому что сделать шаг в сторону невербального корня, чтобы он стал критерием, — очень жестокий шаг. Он под силу, простите меня, лишь настоящим мужчинам. А кругом была разлита какая-то женственность, излишняя пластичность, тяга к тому, чтобы раствориться с большими, чем ты сам, стихиями, а стихия — ведь это парафраз определенных свойств хозяина, который неожиданно тебя милует или наказует. Так что такой хозяин не случайно появился из мистической дали, ведь никто Сталина почти не видел. Действительно, из мистической, непроглядываемой дали выпадают то милости, то наказания.

Вот это и есть милая, умная, но схоластика — не в ругательном смысле слова, а в смысле обозначения какого-то интеллектуального блока в сравнении с философией эпохи Нового времени, когда Просвещение выполняло внутри мышления евангелическую задачу. И я должен сказать, что философия ее выполнила. Кстати, один русский философ как-то это заметил и признал. Есть такая фраза, мимоходом сказанная у Бердяева в «Самопозна-

нии» — философской его автобиографии, где он говорит о том, что предшествующая Декарту онтология мышления была во многом дохристианской, натуралистически заимствованной из греческой философии, а перелопатил ее, охристианизировал мышление — Декарт, и Бердяев прав. Поскольку сам по себе религиозный язык невнятен в принципе, если не совершается переход к другому языку, а именно к философскому. И эта невнятность, привнесенная в него схоластикой, как раз и присутствует в работах русских религиозных философов.

И еще одна, так сказать, зарисовка, чтобы пояснить, что я имею в виду, и тем самым связать эту тему с проблемой большей размерности наших понятий: наши проблемы существуют в большем времени, чем хронологическое время. Приведу пример еще с одним мучеником — с Розановым. Этот один — ну, если все другие русские философы талантливы, я исключаю Соловьева — это совершенно особая фигура. На мой взгляд, если все другие были талантливы, скажем, как Бердяев бесконечно талантлив, Шестов, то Розанов среди них — один из самых умных в точном интуитивном смысле, когда мы употребляем слово «ум». Умница. Но тоже — не шибко, что ясно видно из его последней трагической книги «Апокалипсис нашего времени», которую он начинает с совершенно точной такой физиогномики, или точного духовного портрета, российского человека, которого он упрекает в том, что тот не уважает самого себя и поэтому не уважает других. А не уважает себя, потому что не потрудился, то есть не проделал работы души, о которой я говорил, — это одно из первых христианских требований. Не развил самой почвы, на которой бы основывалось его уважение к себе, и последствием чего было бы уважение к другим, конечно. Например, Розанов пишет: крестьянин говорит, есть земля и небо, вот я на моей земле, и небо равно всех покрывает, земля принадлежит Богу, и тем самым она мне принадлежит. И Розанов говорит: земля принадлежит тебе, если ты любишь землю, если ты научишься на ней трудиться, если ты развился как инициативный и самостоятельный работник. А если нет этого, то сегодня эта земля есть, а завтра она может и не быть у тебя. Что, кстати, и случилось. И одна из причин, почему это

случилось, — именно вот это. Как выражается Розанов: Бог может устать освещать «черного человека», который не открыл сам себя, не создал просветленное пространство, чтобы вошел в него Божий голос, не развил в себе почву, на которую могли бы падать семена.

Бог может устать и отвернуться. И вот русский человек всегда ожидает помощи извне, всегда ему нужен наставник, авторитет внешний и т. д. И дальше тут же, почему я и сказал «не шибко умный», а просто определенным христианским образом настроенный человек, у него выиграла невнятность заложенного в нем религиозного языка. Причем я имею в виду даже не то, что он постоянно полемизировал с символом и образом Христа в христианстве и упрекал христиан в бесполости и т. п. Это известно. Нет, дело в том, что эта идея фикс сломала сам процесс его рассуждения и понимания того, что происходит в России, то есть процесс, посредством которого вводится невербальная реальность состояния мысли, которая является основанием любых утверждений. И сработала здесь недостаточная жестокость и последовательность его собственной мысли. Чтобы не дать ничему постороннему войти в нее. Ибо в области мысли может быть лишь то, что в нее уже введено на основаниях самой же мысли. Ничего предзаданного не может быть. А у Розанова предзаданный бзик. Вот эта идея полемическая по отношению к Христу вдруг выводит его — на что? Он начал свое рассуждение с того, что русский человек всегда ищет помощи и даже изобрел особую духовность, которой нет у других народов, что немец, конечно, — «колбаса», делает предметы, но они бездушны, и, только милостиво соглашаясь употреблять эти предметы, русский человек вдыхает в них душу. Что лекарства он ходит покупать во французские аптеки, но это тоже не имеет значения, вообще не имеет значения что-то уметь производить, нет, мы душу вдыхаем и извлекаем из этого сознание своего особого превосходства и преимущества. И вдруг после всех этих рассуждений — что он говорит? Что случилось? Он выражается: «Возопила Россия Христу, и Христос не помог». Ну, разведешь руками, а нельзя развести руками — пишет книгу голодный, умирающий человек. Это крик души. Конечно,

я не имею права на суждение. Жалость должна остановить меня, чтобы я не дошел до заключения. Но, не дойдя до заключения, я нарушил бы правила и структуру философского мышления.

Значит, повторю, сначала он говорит о бедах, из-за которых Апокалипсис случился: неуважение к себе, не трудился, всегда держался за внешние авторитеты — и вдруг его занесло на любимую, предзаданную процессу мышления идею фикс, и он называет причину, что виноват Христос, что *Он не помог*. Русский народ к нему в своей страшной ситуации обращался, а Он не помог. То есть все то же самое, что он отрицал в самом начале. Именно это я и имею в виду под невнятностью религиозного языка. В том смысле, что им вполне можно обозначить тему, пользуясь религиозными символами. Но возникает вопрос (помимо грамотного соотнесения правильно принимаемых символов религиозного сознания): а откуда крестьянин или другой человек мог узнать это? Разумеется, только из собственного опыта российской жизни (а не из книг), скажем из опыта кооперации или появившихся тогда в России самостоятельных общественных сил, независимых от государства, первичных образцов самостоятельности, то есть всех тех элементов просвещения и демократии, которые впервые стали появляться в самом начале XX века. Правда, русская радикальная интеллигенция окрестила это «теорией малых дел» и брезгливо отворачивалась от них, но действительные интеллигенты-демократы типа Вернадского и его окружения (это лишь один из примеров, были и другие) не гнушались этой работой и понимали, что проблема России — это проблема победных сил ума и конкретного дела. Это и есть просвещение. Чтобы мысли входили в систему мысли не как перекомбинация уже имеющихся мыслительных элементов, а опосредуясь реальным опытом и невербальным состоянием ответственно-явной очевидности в таком опыте, без чего понимание невозможно и что не заложено в самой организации религиозного языка. Хотя он не исключает этого и не против этого, но он не содержит в себе стержня или этого механизма, и в этом смысле я говорил, что философская работа и работа религиозного сознания противоположны. Я не имел в виду при этом проблему

доказательства бытия Божьего: религиозный человек уверен, что Бог есть, а философ, следовательно, это человек, который не верит в существование Бога. Отнюдь, вовсе не в этом разрезе я беру указанное различие и противостояние.

Так на каком же языке нам говорить теперь о долгосрочной или длительной временной размерности? Ведь мы сегодня снова говорим о том, что российский или советский человек не уважает себя, не хочет работать, и видим в этом социальную проблему. Откуда эта повторяемость? Как избежать ее в рамках иной размерности, уловив и поставив саму эту повторяемость как проблему, а не повторяясь внутри повторяемости? Как, например, можно бесконечно повторяться о том, был институт оппозиции в России или его не было, хотя дело совсем не в том, были ли оппозиционные чувства, они всегда были и будут, а в том, что, оставаясь лишь намерениями, интенциями, они никогда не реализовались в виде реальной структуризации общественного быта, независимой гражданской жизни на уровне институтов. Поэтому, когда говорят, что социальная критика всегда существовала в России, в действительности обходят следующую проблему, которую я бы сформулировал так: надо хоть однажды *пребыть до конца, исполниться*. Именно неисполненность является одной из постоянно действующих отрицательных сил в российской истории. Так что не случайно термины сегодняшней критики по поводу состояния нашей духовной культуры совпадают с терминами, которыми пользовался Розанов. Это и должно нас заставить посмотреть на проблему в других рамках, определить силы, составляющие ткань движения российской исторической жизни, выявить, каковы они, как они сплетаются в их действии на полтора столетия как минимум, а не два-три десятилетия, размышлениями о которых мы себя ограничиваем. В том числе и в связи с теми вещами, когда мы заново продумываем наше отношение к религиозному сознанию и к религии как к институции внутри культуры. То есть какую философскую позицию как цивилизованные люди мы должны занимать по отношению к Церкви, к религии и т. д. Так как это отношение неразрешимо на уровне сегодняшней размерности нашего чисто эмоционального состояния духовной воспа-

ренности, которая так же легко улетучивается, как легко и испытывается, помня, что говорил еще Платон: «Все великое — столь же редко, сколь и трудно». А мы предаемся высоким состояниям, не оставляющим в конечном счете следа, поскольку они не подкреплены внутренней работой души, органом которой и является история и *реальное участие* в истории. Состояния же, которые мы сейчас переживаем, являются внеисторическими, они не получают форму, чтобы войти в историю и быть актом истории. Они, скорее всего, похожи на «ласточек» Мандельштама, если вы помните: «...Я слова не нашел, что я хотел сказать». Вот эти ласточки в «чертоге теней» — сколько было у российских мыслителей таких состояний, которые возвращались в «чертог теней»? Почему? Потому что не нашли слова, то есть формы, посредством которой они могли бы войти в историческое существование. Войти в историческое существование можно лишь посредством артикулированной формы. Она лишь позволяет, с одной стороны, до конца выполнить работу, а с другой стороны, это единственное, что свидетельствует о нашей свободе. Я сказал бы, что в какой-то мере законы реальности существуют только для свободных существ, а несвободные живут вне законов, испытывая на себе последствия их неотменимого существования. То есть законы сказываются на них лишь своими негативными ударами, негативными последствиями.

Это уже снова объединительная нота религиозного сознания и философского мышления, которой я хочу закончить, а именно — эсхатологическая. Она, как это ни странно, была даже в советской культуре. И несла ее люди предшествующего Серебряного века в 20-е годы. Просто по инерции еще после космической катастрофы февраля и марта 17-го года. Эсхатологическая нота или тема такая — это тема и пафос исполнения жизни, разрешения до конца своих состояний и намерений. В этом смысле философский пафос тоже эсхатологичен, как и религиозный, принимая во внимание следующий символ — его очень точно пометил один французский философ из малых философов, хотя, наверное, не существует философии больших и малых философов, нередко самые интересные мысли можно встретить и у малых. Я имею в виду символ Страшного

Суда и Воскрешения, указующий на структуру исторического события и на возможности человеческого действия в истории, его можно интерпретировать и на философском языке, не пользуясь религиозными терминами. В Евангелии от Иоанна часто повторяется такой парадоксальный мотив: наступит время, и *вот оно уже*. То есть явно имеется в виду будущее, потому что говорится о воскрешении. Страшный Суд — это будущее, на котором предстанут наши души, и тут же фраза — это *сейчас*. Следовательно, структура исторического деяния такова, что, если ты не воскрес при жизни, ты не воскреснешь и после смерти. Так как в действительности образ Страшного Суда указывает на структуру действия *здесь*, просто это отвлеченный его момент, умозрительно ухватываемый, и поэтому он нуждается в такой символике, иначе эмпирию эту высказать невозможно, кроме как отвлеченным языком. Что исполняться нужно сейчас, а не завтра или послезавтра. И вот французский философ нашего века — Алэн, который преподавал философию в лицее, обратил на это внимание и как-то сказал, что Страшный Суд — это *Бог каждого момента*. Не то, что случится потом, после жизни, а нечто, что происходит сейчас. Вот это как бы эсхатологическая реальная структура исторического действия. Структура истории и возможности человеческой души и человеческого действия в истории. Ну, давайте на этом кончим, потому что есть, видимо, вопросы.

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ.

— *Как вы относитесь к судьбе, что такое судьба?*

— Не знаю, чисто, так сказать, понятийно я не мог бы этого объяснить, хотя эмоционально слово это мне близко. Например, я знаю, что если *быть*, то только человеком *судьбы*, но человеком *судьбы* быть очень трудно. Приведу простой и одновременно сложный пример, я надеюсь, что он никого здесь не оскорбит. Ну, скажем, элементом солдатского ремесла, солдатской службы, на которую ты должен идти, является то, что против тебя может воевать мирное население. Это в высшей степени неприятно, дра-

матично и т. д. Но тот солдат является солдатом судьбы, который не переходит при этом к выжиганию сел в виде мести за то, что убили его близкого друга коварным образом (а нековарного партизанства, как известно, не бывает), не начинает уничтожать детей, женщин, стариков. Это солдатское сознание, несущее судьбу, судьбу солдата. Такому человеку быть человеком судьбы — это драма, конечно. Ты можешь погибнуть, но принимаешь это как часть своего удела, своей судьбы. Это частный пример, но его можно расширить и перенести на то, к чему применимо понятие исторической судьбы и т. д. Во всяком случае свою судьбу найти очень трудно, потому что она означает жить свою жизнь и умирать своей смертью. Не знаю, ответил ли я на ваш вопрос?

— Хотелось бы услышать ваше мнение относительно культуры интеллектуального умолчания в России — в смысле Федотова. В связи с вашими рассуждениями о Декарте.

— Понимаете, мне кажется, очень существенная вещь эта тема молчания, но одновременно я отдаю себе отчет в том, что оно является очень часто предметом просто, ну, таких красивых, афористических рассуждений, что ли, эссе. Но ничего не сделаешь, это нельзя контролировать до конца. Понимаете, это просто описание свойства интеллектуальной работы, когда говорят о молчании в этом контексте. Все мысли и книги, вот и Пруст об этом говорил, кстати, — суть дети молчания и одиночества. Молчание — это не сказать то, что *сказывается*, потому что сказываемое — опасно, тут так же, как я говорил, цитируя Кьеркегора. Это как то знание, которое является смертельной болезнью. [...]

О ДОБРЕ И ЗЛЕ

Мераб Мамардашвили. Добро и зло — это настолько манная каша для интеллектуальных обедов и ужинов, что трудно что-нибудь сказать об этом с ходу. Давай я задам тебе задачку.

Натан Эйдельман. Мне? Давай.

М. Мамардашвили. Поскольку ты — историк, а я — философ, я, как философ, должен быть аисторичен, а ты, как историк, должен ловить философа на этом. Я скажу так: то, что называется добром, есть что-то, чего мы никогда не знаем и узнаём какими-то странными путями. Путь узнавания того, чего мы не знаем, называется совестью. Совесть — мы всегда знаем, что это такое, и этим путем узнаём, что такое добро. Добро бессодержательно в том смысле, что оно никогда не предшествует тому виду, в каком оно конкретно здесь и сейчас установится совершенно несомненным для данного человека образом, и этот несомненный для данного человека образ несомненен для всех остальных. Все думают одинаково, не сговариваясь, все знают, что такое добро, хотя оно не выводимо ни из каких законов.

Нет закона, который определил бы, что такой-то поступок — и описал бы его по содержанию — всегда явля-

Материал подготовлен на основе дискуссии с писателем, историком Н. Эйдельманом, состоявшейся на Высших курсах режиссеров и сценаристов в 1984 году.

ется добрым. И следовательно, предлагая общее описание поступка по какому-то конкретному случаю, я получаю способы ориентироваться в конкретном случае и в нем посредством конкретизации закона узнаю, что добро, а что зло. По некоторым причинам мир так устроен и мы как человеческие существа устроены так, что есть некоторые ограничения, содержащиеся в том, что философы называют онтологией — так мы условно назовем устройство мира.

Мир устроен так, чтобы на следующем шагу продолжалась жизнь и длительность, в том числе человеческого существа. Человек должен выполнить какие-то акты, подчиняясь этим ограничениям, в том числе актом является следующее: услышать голос совести и понимания. У человека совесть не в голове. Скажем, совесть в душе, а понимание в голове. Человек как человек существует или не существует в поле совести и понимания. Оно, это поле, существует независимо от человека, и он может в этом поле только возникать и рождаться в качестве человеческого существа, узнающего о себе, например, что у него есть душа. То есть ему больно, беспричинно больно. То, что болит без причины, по определению, есть душа.

Н. Эйдельман. Правильно ли я понял? Ты отказался уточнять. Правило вывел философски, без всяких примеров, но все-таки мелькнула фраза о продолжении человечества, продолжении рода. Тут сразу возникают первичные ситуации добра. Скажем, тема детей, жизни, «не убий». Грубо говоря, не противоречит ли это, если я тебя правильно понял, тому, что ты сказал вначале, что вообще трудно сказать о каком-то факте, что он абсолютно добрый или абсолютно недобрый. Не считаешь ли ты, что все-таки есть безусловные факты, насыщенные добротой? Ну, скажем, ударить или убить ребенка — зло, уничтожить жизнь — зло. Пока близко к биологии, вроде бы ясно. И второй вопрос. Я все вытягиваю философа на конкретику. Все-таки правильно я тебя понял или нет, что каждый факт может обернуться добрым и злым, что это зависит от общего поля? Или ты все-таки можешь назвать какие-то факты безусловно добрые, изначально добрые?

М. Мамардашвили. Вот здесь мы и начнем говорить на философском языке, который недоступен ни вам, ни мне. То есть я могу только попытаться удержаться на высоте философской абстракции, которую чувствую. Но каждый раз я должен себя силой тащить и удерживаться на такой весьма скользкой и острой вершине, все время сидишь там и соскальзываешь, шлепаешься — не получается. Я сказал: не существует добра объяснимого, не существует добра утилитарного, добра выживательного. То есть с точки зрения биологии мы могли бы решить, что вот существует человеческий род, он должен продолжаться и есть такие приспособления, называемые добром, совестью и так далее, которые, если посмотреть с вершин биологической эволюции, помогают и оказываются полезны в видовом смысле слова.

Для индивида от этого могут быть огорчения, он с этим может не справляться, а вот в видовом смысле слова это оказывается полезным эволюционным устройством. Или возможна просто гедонистическая теория нравственности. По совокупности приятного и неприятного можно показать, что в конечном итоге быть добрым или делать добро приятнее, чем делать зло. И в том и в другом случае мы оказываемся в дурной бесконечности, и там будут аргументы и за и против, бесконечное число аргументов, и мы ничего не поймем и не узнаем. И поэтому в философии все эти пути отменяются, и выбирается такая точка, которую Кант называл трансцендентальной, то есть те же самые факты, но иной взгляд на них.

Взгляд, исходящий из того, что в человеке источник каких-то состояний, называемых совестью или пониманием, сопряжен с тайной мира, тайной времени, тайной бытия и скоординирован с ними независимо от эмпирического содержания. Поэтому добро абсолютно в том смысле, что это наше некое граничное представление, охватывающее мир, но не как территорию, а по каждой точке мира, некое состояние, которое само находится на границе и только на границе существует, но не существует как часть мира.

Например, такую вещь можно сказать о смысле. Смысл истории не есть часть самой истории. Добро не есть часть

доброе мира, то есть в мире есть добрые поступки, но нам трудно судить, насколько они добрые. Один человек считает их добрыми, они добрые на 50 процентов или на 60 или злые на 50 процентов, у всего доброго есть какая-то другая сторона, и мы начинаем запутываться. А добром называется то, чего никогда нет в мире, или есть некая напряженная граница мира, спрягающая его так, что в этом мире могут случаться поступки, узнаваемые нами, оцениваемые нами как добрые, родные, близкие. Не потому, что они сами по себе, по содержанию абсолютно добры или абсолютно злы. А узнаваемые нами в качестве таковых с допуском на то, что мы все равно немощные партнеры в отношениях с чем-то, что лежит вообще вне пределов человеческих сил. И поэтому возможен допуск на не вполне добрый поступок у другого человека. Мы можем понять его доброту независимо от того, что она может быть облачена в грязные одежды или в несовершенство самого поступка. И главное, не ожидать, что в мире есть какое-то благое состояние дел, на которое можно ориентироваться. Скажем, хорошее общество. Нет хорошего общества в мире, не может быть. И если бы я в своем добре зависел от ориентации на это и подкреплял бы себя этим, я бы не существовал как нравственное существо. В мире не может быть абсолютной святости, хотя мы и говорим о святых. В мире нет действительного случая чистой доброй воли, не может быть. В мире нет налаженных механизмов добра, которые сами производили бы добро и к которым мы сами стремились бы как к идеалу.

Скажем, организовать коммунистическое общество как общество красоты и добра — это абсолютный нонсенс по отношению к тому, что мы знаем об устройстве мира. Так говорили о добре и Кант, и Витгенштейн. Вообще этические, или философские, высказывания отличимы от предметных, или позитивных, научных высказываний. Научные высказывания — это те, которые могут быть в какой-то критической ситуации проверены, опровергнуты и доказаны.

Так вот, ни одно этическое высказывание не может быть предметным. Я никому не могу сказать, что такое добро, хотя я это знаю, и знаю одинаково с вами. Этические

постулаты невозможны. Но существует мысль этическая, та, которую нельзя написать, которую нельзя высказать, но она есть в поле, в котором между нами нет недоразумений, и мы думаем одинаково независимо от попыток достичь соглашения. Можно сказать, философ считает: там, где есть попытка достичь соглашения или договориться, дело безнадежно. Или вас понимают без необходимости объяснений, или, если нужно объясняться, понимания не будет.

Н. Эйдельман. Значит, это все и мудро, и мудрено, потому что люди научились превращать в искусство подобные понятия. Ладно, в уме мы держим, что добро неопределимо, что оно внутри нас, а с другой стороны, его нет, с другой стороны, жизнь сводится к тому, что мы должны разбираться в каких-то конкретных вещах хоть на один процент, на 0,5 процента, не важно. Я согласен с общей посылкой, просто я хочу про другое сказать. Исторический момент. История добра в бытовом, историческом, социальном смысле — это любопытно. При этом нужно помнить: то, что принято называть десятью заповедями, по видимому, выработано. Что хорошо действительно, люди делали открытия этические, например христианство.

Я думаю, с точки зрения веры христианство и буддизм были крупнейшими открытиями человечества на пути самосохранения, хотя они отражали нечто большее, я согласен в данном случае с тобой. Просто, грубо говоря, все разговоры о том, что и при христианстве людей сжигали, оспариваются тем, что мы никогда не сосчитаем, сколько миллионов было спасено подобным стремлением к такому подходу. Меня что интересует в бытовом и историческом смысле? На заре человечества род рухнул, и это хорошо. Внутри рода кроме чисто биологических вещей — рождение, дети, взаимопомощь — вырабатывается принцип: все, что хорошо для рода, — это добро. И поэтому добрейшие акты по отношению к детям своего рода могли сочетаться с простым актом уничтожения детей соседнего рода. Все целесообразно в этом смысле, непосредственно целесообразно. А в высшем смысле, как знать, тот, кто прорывался против правды и говорил, что надо выйти вширь, мог мешать целому роду, а ведь это было более высокой целесообразностью. Он уже заглядывал в следующую целесооб-

разность, когда появлялись племя, народ, нация. В XIX веке был спор, что важнее, что выше для человека, что является высшим добром — любовь к Отечеству или любовь к человечеству. Такая была любопытная дискуссия. В XIX веке большинство, даже декабристы, склонялись к тому, что любовь к Отечеству важнее. Сегодня мы, с одной стороны, ощущаем себя больше человечеством, с другой стороны, ощущаем себя членами разных групп. Я как-то посчитал, смея ради, членом каких групп я являюсь. Кстати, группа возникает молниеносно, мы едем в автобусе — и это группа, и она может быть объединена каким-то происшествием, мы гуляем по улицам, мы сидим в этом зале — мы группа, не так ли? Я за собой насчитал что-то сорок групп, в которых я нахожусь. Семья, друзья, коллеги, одноклассники и т. д. — групп сорок, которые сложно взаимодействуют, зачастую сталкиваются.

Везде есть свои понятия — я говорю про понятие добра в бытовом смысле. И вот мне кажется, может, я ошибаюсь, что какой-то странный прогресс идет в мире по части расширения этих понятий, по части забегания через узкую целесообразность. Кстати, мы говорим про добро и все время упираемся в слово «прогресс». Вроде бы прогресс — это добро.

М. Мамардашвили. Есть метафизика, нравственность и философия, мой духовный мир. А есть вещи, относящиеся к социальной гигиене, их нужно разделять, это совершенно разное. Важно, чтобы была чистая комната, чтобы дети имели дом, ходили в детский сад, чтобы они не умирали, кстати сказать, как сегодня в стране, где детская смертность чудовищным образом повысилась. Я не хочу поставить себя в положение реакционера, который считает, что это все не имеет значения и не нужно со смертью бороться в этом смысле.

Но это все не имеет отношения к тому, как строится духовный мир человека. Никакая целесообразность не имеет отношения к этому. Жизнь, во-первых, самоценна, во-вторых, самоценная жизнь живет философом по закону уместности — жизнь самое ценное, жизнь самое лучшее. Жизнь — когда совпадают, сходятся вместе разные вещи, такие, которые я умом своим соединить не могу.

И мне просто повезет, если вдруг на мою любовь откликнутся, если вдруг что-то сказанное мной будет кем-то понято. Я должен рассматривать это как благодать, как везение, и тогда я человек.

Н. Эйдельман. Я же говорил, что я принимаю твою метафизику.

М. Мамардашвили. Ты должен ее принять последовательно, потому что ты не сможешь ответить на вопросы, почему в одном племени любят и оберегают своих детей, а детей другого племени они будут убивать или съедать. И вот здесь как раз поле, где мы не можем разобраться без продолжения философской нити. Скажем, нравственно или безнравственно людоедство? Как мыслить нам об этом, чтобы сказать хоть что-то толковое, а не просто войти в штопор бесконечного спора. А дело-то в том, что философия утверждает: есть некоторые условия осмысленности наших представлений, есть что-то, что вообще нельзя утверждать. Например, я могу утверждать нечто, только если есть в наличии повсеместность и повсевременность некоторых совершенных актов, называемых философией *cogito*. Если это *cogito* есть везде, тогда о содержании я могу судить. Почему? Потому что описание, словесный портрет какого-либо предмета не содержит в себе практически никакого пути, никакой частицы добра, зла, совести, понимания или чего-нибудь еще. А например, убийство или, наоборот, сохранение жизни — съест человека или не съест его — в определениях, обозначенных этими словами, уже есть те условия, которые не есть часть мира. Вот когда они есть, тогда можно осмысленно говорить о том, как же можно съест человека. А когда ты имеешь дело с ситуацией, в которой нет условий для каких-либо высказываний, ты вообще не имеешь права говорить, аморально, нравственно или безнравственно поедать человека. Почему? По одной простой причине: потому что то, что ты утверждаешь, не есть часть предмета, не содержится в мире. А само описание аналитически в себе это содержит. Я описал, и в этом есть уже то, о чем я высказываюсь в терминах добра и зла.

Н. Эйдельман. Тебе легче жить, чем мне. Знаешь почему?

М. Мамардашвили. Почему?

Н. Эйдельман. Потому, что пока ты не приводишь пример, все получается. У тебя работа такая, философская, беспримерная. Нет, это правильно, абстракция — всё. Как только приводишь примеры, каждый пример узок, ограничен, но, с другой стороны, он часть того целого, о котором ты говоришь. Я, конечно, могу впасть в софизм. Ты сказал «сogito», ты сказал об ограниченности наших речевых возможностей, ну хорошо, я говорю, что добро ясно, не в том смысле, как ты. Я подставил слово «прогресс», подставил слова «добро непосредственное». Я вспомнил урок нашего общего далекого друга, который приводил рассказ о том, что как раз буддисты, ученики, говорили Будде, что добро относительно и определить его трудно и так далее. И он сказал: «Вы делайте добро, а там поговорим».

М. Мамардашвили. Понимаешь, я утверждаю, что добро не относительно вовсе, мы это прекрасно знаем. Знаем, потому что мы случайно грамотны, потому что каждый человек действительно врожденный философ. Если он совершал когда-либо какие-то акты духовные, он сам может об этом не знать.

Н. Эйдельман. Добро, как и искусство, неопределимо.

М. Мамардашвили. Он сам может об этом не знать, но он знает точно, иначе скажем, как люди по критерию чести ориентируются. А ты заставь их сказать, почему они так думают, никогда в жизни они тебе не скажут, не смогут. Отчасти достоинство человеческое абсолютно универсальное, то есть мы в нем универсальны и совпадаем. Могут быть различия нравов племени, чего угодно, то есть всегда разные механизмы, посредством которых люди устраивают такую жизнь, чтобы она не была адом. Владимир Соловьев сказал, что государство нужно не для того, чтобы создавать счастье, а чтобы не было ада. И он был прав абсолютно. А мы привыкли, наоборот, рассматривать все социальные механизмы как механизмы производства счастья и ищем, конечно, вечный двигатель социального счастья. Что такое вечный двигатель счастья? Это то, что налажено без меня. Вы хотите в определениях добра обойтись без себя, а этого нельзя сделать. Не только практически нельзя сделать в своей реальной жизни, но нельзя

сделать и в теории, нельзя мыслить без этого о конкретных случаях, о примерах. Нужно сначала установиться в мышлении. Например, что нам мыслить о целых кусках русской истории, где вся нравственная проблема как раз состоит в том, что русские люди всю свою историю избегали формы, избегали конкретности конечного дела? Все конечное несовершенно.

Н. Эйдельман. Не понял. Приведи пример из русской истории, что ты имеешь в виду.

М. Мамардашвили. Ну, например, форма государственного порядка, упорядоченности. Или форма дворянской жизни. Вот я вам приведу пример Фета, одного из немногих людей, кто проделывал какую-то странную операцию, заставляя себя быть дворянином, офицером. А он был философски грамотный человек, не случайно его поэзия философская. Он считал, что нужно до конца носить хоть одну маску, все есть маска. Ну а какая это маска — конкретного дела, добротного делаемого или несовершенного, потому что разве дворянин верх совершенства? Можно его даже дрянью считать, пожалуйста. Но он держался за дворянство как за то, без чего разрушилась бы вся его духовная нравственная жизнь. И он инстинктивно был прав. И маска эта, Шеншин, надетая на лирического поэта Фета, — уникальный случай в гражданской российской истории. А россияне, как правило, избегали конкретного, потому что все конкретное несовершенно. Раз несовершенно — значит, этого нет и не надо ничего делать, будем ждать совершенства. А ждать совершенства можно только в киселе, в студне, не артикулированном в побуждениях добра, которые узнаются так: все повисают друг на друге, никто друг от друга отделиться не может и никто не может пройти одинокий путь предназначения. Ведь ты говоришь: «Я живу в племени». Не в племени ты живешь как нравственное существо, ты живешь в поле предназначения, то есть один на один с неким существом или миром, который мы то Богом называем, то как-то еще, не важно, эти названия сами и есть представления. Но просто им нельзя взяться из предметов. Ведь потребность смысла, например смысла истории, не может родиться из содержания предметов.

Н. Эйдельман. Значит, в чем будет трудность нашего спора в дальнейшем? Как только Мераб меня затащит на абстрактную почву, так я утонул и погиб. Я все норовлю вытащить его на что-нибудь конкретное.

М. Мамардашвили. А я утверждаю, что о конкретных вещах, например таких, как история, можно мыслить только абстрактно, то есть продуктивно только абстрактное мышление.

Н. Эйдельман. Но для начала, если мы знаем историю, мы прошли через ее конкретность.

М. Мамардашвили. Я из твоей собственной деятельности приведу тебе пример абстрактного мышления, продуктивного. Каким чудом ты понял, например, отличие Лунина от декабристов? Радикальное отличие. Ну конечно, ты настроил свое абстрактное мышление независимо от содержания и независимо от сцеплений деловых. Декабристы — люди, жившие в деловых сцеплениях, и там действительно черт разберет, кто предавал, кто не предавал, правильно предавал или неправильно предавал, было добро в их предательстве или не было. А тем не менее отчетлива совершенно другая позиция личной чести, в которой нет никакого пояснительного содержания. Лунин ведет себя иначе. Ты это описал в своей блестящей книге.

Н. Эйдельман. Это я не могу оспорить. Я с тобой согласен.

М. Мамардашвили. Я говорю, что добро только абсолютно, больше ничего. Но абсолютно — как определенный зеркальный взгляд, само себя в предметах видит.

Н. Эйдельман. Ты должен помочь мне и моим коллегам вести разговор. Можно тебя понять так, что ты отказываешься вести разговор на тему, которую я предложил. Но приходится вести разговоры, грубо говоря, о жизни, об истории, о каких-то конкретных ситуациях, исторических ситуациях. Ты сам сказал, приходится этим заниматься. Приходится формулировать, приходится словами называть то, что невыразимо. Как быть? Вот вопрос.

М. Мамардашвили. Я и отвечаю на этот вопрос. Установиться в абстрактном мышлении и уметь отделять. Но мыслить, путая разные механизмы, разные источники, нельзя. Потому что окажется, что человек был добрым,

ибо он боялся нарушить норму или был в хорошем расположении духа, потому что хорошо поел. И если ты думаешь, что совершенное им — добро, то ты никогда не поймешь тот парадокс, что это добро в следующий момент времени обернется жутким злом. И тогда ты будешь разводить руками — как, откуда оно? Да просто оттуда, что человек был добрый не потому, что он добр в абсолютном смысле слова — то есть у него поле человеческого сознания существует, которое уже отмечено, допустим, после Евангелия, — а просто по обстоятельствам или боялся нарушить норму. А философ скажет: «А куда денется все несделанное?» Например, ты не сделал зло, потому что ты следовал норме добра, а несделанное куда денется, ведь оно живо, а жизнь свята? Где она стукнет тебя? Вот, пожалуйста, это разве не конкретно? Конкретно мыслить можно только посредством абстракции, разделяя химически и приписывая одно другому. Кант в таких случаях говорил, что если мы не будем разделять это, то тогда вместо Венеры обнимем облако. Так вот я утверждаю, что, к сожалению, российское мышление по традиции является хроническим примером объятий облаков. Оно туманно.

Н. Эйдельман. Кстати, объясни, что такое российское мышление? Чем оно отличается от французского и немецкого?

М. Мамардашвили. Отличается. Есть французское мышление, есть немецкое, есть европейское мышление, глубоко проработанное христианством или глубоко проработавшее христианство, как угодно. Артикулированное таким образом, что мы даже представить себе не можем богатство сцеплений и связей артикуляции, которые стоят за внешне видимыми нами вещами. Мы, к сожалению, эту работу не проделали, я в Россию включаю и моих грузин. Я же не этнически расовые вещи говорю, я имею в виду судьбу, определенное пространство, называемое Россией.

Н. Эйдельман. Я тут думал опять же о противоречиях в абстракциях. Ты сам привел пример отличия одного декабриста от других. Такое исключение стоит тысяч правил. А кто главнее? Один, который повел себя по-европейски среди тысячи неевропейцев, или те девятьсот девяносто девять? Кто определяет российское мышление?

М. Мамардашвили. Я боюсь, что главное оказалось большинство, потому что антиномии, например пестелевские, в терминах целесообразности — ради дела стоит то-то и то-то делать...

Н. Эйдельман. Они робеспьеровские.

М. Мамардашвили. Они живут. В нас живут они. А что касается убийств, конкретных убийств — ведь не об этом речь идет, речь идет о том, что человек делает свою жизнь с риском спасения или гибели, у него нет никаких гарантий. Были религиозные войны в Европе, но Чаадаев говорил: пусть там были костры инквизиции, но в силу этих войн, в которых спонтанно участвовали массы, это были первые массовые социальные движения. Какой богатый мир идей стоит за этим — артикулированный! Вот если бы ты проводил в грузинском городе выборы, а там представители десяти партий. На какой основе ты будешь проводить выборы, когда гражданская жизнь не артикулирована никоим образом так, чтобы это вообще имело смысл — понятие «выборы»? И для меня идиотом является человек, который считает, что должна быть одна партия и выбираться должен один кандидат, — иначе что за выборы? — и таким же идиотом является человек, который считает, что разрешима проблема, когда будет пять кандидатов на фоне совершенно неартикулированной жизни, где люди не научились жить сложной общественной жизнью.

Н. Эйдельман. И Чаадаеву, и тебе, помнишь, что ответил Мандельштам на формулу, что у нас нет прошлого, настоящего, будущего? Мандельштам ответил, что в России есть одно доказательство, есть право на жизнь, историю, на высочайшие вещи — язык. Русский язык в прошлом, настоящем и будущем есть нечто, есть культурный феномен, доказывающий присутствие важных вещей.

М. Мамардашвили. Этот же пример, который очень точен, очень важен, как раз одновременно и опровергает меня, и иллюстрирует мою точку зрения. Он состоит в том, что доказывает: в этом же языке мы своих писателей считаем выразителями народа, представителями родины, размышляем, как Толстой любил Россию, был патриотом России. Это наше мышление организовано так, следовательно, организовано как полная бессмыслица. Как раз

проблема языка и говорит о том, что Толстой не любил Россию, не мог Толстой любить Россию по одной простой причине — он и был Россия.

Н. Эйдельман. Язык не умер. Так что есть надежда.

М. Мамардашвили. Правильно, только должны замолчать люди, которые мыслят о тех, кто работает с языком. Как это у Достоевского: есть обязанность любить Россию. Он впервые пытался рождать существо историческое, называемое Россией. Действительно сложное, действительно историческое общество. Он пытался родиться из языка.

Н. Эйдельман. Это к вопросу о надежде. Раз мы говорим о языке, то вспомним и о нации.

М. Мамардашвили. В свое время Лев Гумилев произнес фразу, которая немножко напоминает то, что говорил Бердяев. Гумилев говорил, что нации принадлежит тот, кто осознает себя принадлежащим к ней. Это иносказание, в действительности он сказал это об этносе, вместо слова «нация» он пользуется словом «этнос». Он тем самым, зная или не зная, переиначил высказывание Бердяева о том, что нация есть сознание общности судьбы. А судьба производится какими-то механизмами, которые у этой нации одни, а у другой — другие. Скажем, я грузин потому, что я как духовное, нравственное существо — продукт структуры многоголосного грузинского пения. То есть я хочу сказать, что существуют такие причины — пение ли это, другого рода ритуальные причины, — которые в нас рождают ту душу, которую рождают. Если я родился в этом, то я грузин, во-первых. Во-вторых, люди родившиеся в этом, имеют определенную судьбу общую и определенную ту или иную. Грузины не были мореходами, и это их погубило. То есть что-то не сделано в истории. Есть судьба нации, значит, я могу сказать так, что я грузин в той мере, в какой я принадлежу к тому числу людей, которые погублены тем, что они не освоили море когда-то, несколько веков назад.

Н. Эйдельман. Но вы имели выходы к морю.

М. Мамардашвили. Да, имели, а что сделали? Ничего. А пришли какие-то степные турки, которые, казалось бы, никакого отношения к морю не имеют, и оказалось, что они в течение одного столетия, нет, пяти десятков лет ста-

ли вполне на уровне европейских мореходов, — известны качества турецких моряков. До сих пор обидно.

Н. Эйдельман. И в этой твоей обиде признак твоего грузинского национального характера?

М. Мамардашвили. Нет, я описываю общность судьбы. Но при этом добавляю, что есть устройства, производящие чью-либо судьбу. Судьба каких-то моих душевных возможностей задана в структуре грузинской музыки.

Н. Эйдельман. Она тебя занимает, она тебя волнует, она тебя создает?

М. Мамардашвили. Нет, не то что она меня волнует, я не это имею в виду. Она меня родила, я могу не слышать ее годами, она может меня не волновать. Наоборот, меня может волновать европейская музыка. Я имею в виду то, что называется национальным во мне, этническим. Это там, оттуда.

Н. Эйдельман. Ты считаешь себя представителем одной нации? Как говорится, плевать нам на записи в паспорте, в анкете. Ты не мыслишь себе ситуации, когда человек, скажем, Гейне — это и немецкая, и французская, и еврейская нации?

М. Мамардашвили. Да нет. Это не зависит от того, какая у меня кровь. Мне, правда, кажется, что чистая, но кто может сказать о себе, что она у него чистая. Мы в горах жили, но монголы и в горы забредали, хотя вроде не смешались, нет. Я сознаю себя грузином.

Н. Эйдельман. Вот к вопросу о национальном характере. Меня занимают такие феномены: есть общность судеб, есть тысячелетняя история. Я как историк могу сказать: сейчас проходит период, когда считается, что разорвали с прошлым миром, что разрыв огромен, что мы вообще живем в принципиально новой эре. Каждый раз мы живем будто бы в принципиально новой эре. В общем, сейчас, к концу XX века, выяснилось, что роль прошлого куда большая, чем мы предполагали. В каждом из нас, в каждой группе это ощущается. Иногда это ощущается даже в тех людях, которые не хотят это ощущать.

Но вот поразительная проблема: есть какие-то стандартные представления о национальных характерах. Ты о России говорил, в частности. Я читал материалы по войне

1812 года: и во французских, и в русских, и в польских источниках о немцах говорится как о народе трусливом и мирном, а французы — воинственные. Сегодня мы знаем: немцы — народ боевой, воинственная нация, которая две мировые войны принесла. Была в 1812 году песня казачья, старинная, сейчас я вспомню: «Ну-ка, русские солдаты, будем немца выручать, немцы больно трусоваты, нам за них не отвечать». Что через пятьдесят лет вдруг немцы окажутся самой воинственной державой, не предполагали. Образ еврея как человека, не приспособленного к физическому труду или к борьбе, трусливого, вдруг превращается в израильского агрессора. Это наводит на мысль о дикой относительности наших представлений. У нас есть какие-то общие представления о нациях. У мещанства в бытовом смысле какие-то пошлые представления, у интеллигентной публики более сложные. Итальянцы горячие, норвежцы холодные, я говорю первое попавшееся. Потом вдруг выясняется, что в Норвегии рок-н-ролл занял первое место по количеству жертв на концертах и так далее. Вот начинается чертовщина, что ты об этом думаешь?

М. Мамардашвили. Я думаю очень просто: это все никакого отношения к национальности, к тому, что мы называем нацией, не имеет. Я бы даже сказал, что нация производится какими-то артефактами. Скажем, грузинский пейзаж есть артефакт для грузинской души. Пейзаж русский есть артефакт для русской души. Вот с чем человек устанавливает отношения, это и отличает его как русского или как грузина, иначе я не представляю. А есть вещи другие, и об этих вещах нельзя сказать, что лучше, что хуже, что воинственно, что менее воинственно.

Превосходное не может быть больше или меньше. В этом смысле нет нации, в этом как раз Бердяев ошибался. Если мы говорим о том, что такое нация, тут одно превосходство равно другому превосходству. Превосходный негр абсолютно равен китайцу, китаец равен русскому, грузину и так далее. Я сейчас не о равноправии наций говорю, потому что равноправие — это вопрос исторический, его может не быть, и иногда справедливо может не быть. Я говорю о других совершенно критериях, не о национальных характеристиках или портретах, а о судьбах. В смысле —

удачная судьба, неудачная. Нация может упустить что-то в прошлом, то есть не создать какой-то механизм, как, например, грузины — мореплавание, и потом платить за это перед лицом более сильных наций. Скажем, в смысле индивидуального пафоса жизни, то, что называли на волне Возрождения *figura heroica*, то есть героический энтузиазм, *figura* — это даже ярость героическая. Это очень четко прослеживается в мании ставить себя на кон игры с миром, один на один, и посмотрим, чья возьмет. Французы это делали, они жили интенсивной жизнью на волне Возрождения в XVI веке. Германия в это время просто спала, но она оказалась приспособленной для другого механизма, которого не было у французов. И создалась видимость, что немцы менее воинственны, чем французы. В чем дело? Механизм машинообразной массовой войны в действительности совершенно не зависит от личных качеств. Даже я при всей своей симпатии к галльскому, к французам, даже я не могу сказать, что французы были когда-то храбрее немцев, а теперь немцы храбрее. Так мы запутаемся. Я повторяю: взгляд философа и историка обращен на то, как сцепились какие-то механизмы, не зависящие от человека. Нечто дремало. Актуализированное сцепилось так, чтобы человек жил, уважая самого себя. У немцев сцепилось так, что они начали уважать себя через машину массовой организации.

Н. Эйдельман. Я и говорю об относительности подобных бытовых понятий. Один мой знакомый математик на каком-то советском широком симпозиуме сказал: вот, все нации равны. Все нации одинаково хороши. Нравится форма? Нравится, отвечал народ. Но если я скажу, что все нации одинаково мерзки, — не нравится, а это одно и то же, сказал он.

Всегда философов и историков критикуют за то, что они знают, что есть и что было. А что будет? Что будет, ну не завтра, конечно, — тут как раз для философа легче, поскольку не требуется слишком конкретных высказываний, — а в ближайшие сто — сто пятьдесят лет? Твое ощущение как человека, прекрасно владеющего абстрактным мышлением? Твое ощущение о будущем человечества, скажем? Твои соображения? Ты не считаешь этот вопрос провокационным?

М. Мамардашвили. Нет, он не провокационный. Но мне бы ваши заботы, господин учитель.

Н. Эйдельман. Ну почему же, есть дети, внуки, так что дай Бог и тебе забот.

М. Мамардашвили. Честно говоря, есть какая-то тупость во мне, очевидно, есть какая-то ограниченность. У всякого человека есть. Я, например, совершенно не воспринимаю эмоционально опасность атомной войны. Я воспринимаю до красноты в глазах какую-то совершающуюся несправедливость или когда обижают слабых. Я могу потерять контроль над собой. Атомная бомба — это настолько несоразмерно с моими возможностями переживать, с моими возможностями действовать, что я это несоразмерное могу только устранить. И потому, что будет с человечеством, не знаю. У человечества есть две опасности. Первая входит в само содержание понятия «человечество», потому что человечество есть некое существо, есть нечто, что пытается стать человечеством. Всю историю человечества можно рассматривать как попытку быть или стать человечеством. Причем пока никто не стал вполне человеком. Все философы так смотрят. Я не предлагаю вам это принять на веру как категорическое утверждение. Для меня вся история есть один затянувшийся акт, где некое существо становится чем-то, называемым человеком. Я не имею в виду последовательность этапов и что внутри этого есть прогресс и движение. Человеческое возвышение над собой дискретно, оно совершается в любой точке, и совершенно не по линии прогресса, не по линии эволюции. Но она обозначена христианскими символами, это есть возвышение человека над собой, над своей животной природой. Но пока все не возвысилось, а возвышенность есть начало человечества, никто не возвысился. Хотя, конечно, есть этап — кто-то святой, кто-то нет, в общем, это так. Это зацепленные друг за друга судьбы.

И вторая опасность: человечество может и не стать человечеством. Это рискованная авантюра, в которую пустились люди. Откуда взялись люди, я не знаю, констатирую, что они есть. Конечно, не инопланетянами занесены, потому что гипотеза об инопланетянах требовала бы объяснений, откуда те взялись и так далее. Ее можно обозначить и другими философскими постулатами. И неизвестно, чем

это кончится. Возможно, что в человекообразной форме разовьется другой вид, к которому я или ты не имеем никакого отношения, это все так, но это не моя история. Почему? На наших глазах весь XX век проходит под знаками трясины и антропологической катастрофы, мы ее называем то варварством, то фашистским варварством, то другими словами. Но имеющие к этому отношение — вполне человекоподобные существа, общности с которыми я не чувствую, — это другой вид, похожий. Он может оказаться более успешным. Просто это другая история.

Н. Эйдельман. Я не верю, что ты не чувствуешь с этими другими связь. Достаточно попасть в критическую ситуацию, где ты увидел бы несправедливость и ужас, принесенные этим типом, и ты бы почувствовал.

М. Мамардашвили. Нет, я немножко другое имею в виду. Я имею в виду особую нереальность, в которой как в реальности живут существа. Они человекоподобные, но не являются видом, они мне не родные, я не чувствую, что это продолжение человеческой истории. Это какая-то другая история, может быть хорошая, лучшая.

Н. Эйдельман. Полагаешь, что когда-то, много веков назад, была другая ситуация?

М. Мамардашвили. Была, конечно, но не в таких размерах. Не было в чистом виде на большом пространстве как бы целой социальной лаборатории такого рода человекоподобных существ.

Н. Эйдельман. Что ты думаешь, не было огромных уничтожений в былые эпохи?

М. Мамардашвили. Нет, я имею в виду, что так вот, почти что в лабораторном виде, в целом пространстве еще не господствовал продукт элементарного нигилизма, потому что нигилизм в действительности является отказом от «я могу». А эти существа, которые называют себя человекоподобными, ни один из них не может сказать о себе: «Я мыслю, я существую», потому что они искусственные существа, живущие искусственной, фиктивной жизнью, знаковой жизнью. Но все больше и больше таких людей.

Н. Эйдельман. Ты считаешь, это другая антропология?

М. Мамардашвили. У человека нет антропологии, человек не просто антропологический тип в том смысле, в

каком я говорю о человечестве, а у человекоподобных психика, наверное, та же самая, но сознание другое.

Н. Эйдельман. Если бы это было так. Тебя все же полезно вытаскивать на конкретность. Потому что на самом деле ты знаешь, что такое добро и зло, и я знаю. Ты сейчас сказал красиво, образно, эмоционально, и мне это нравится. Рассматриваю твое высказывание как произведение искусства, я серьезно говорю. Думаю, что человекообразный — нечеловекообразный, нет ли здесь известной элитарности, когда мы смотрим на людей свысока. Мы и сами ведь среди них, мы сами из них, и они вокруг нас, так мне сдается.

М. Мамардашвили. Да не мы элитарны. Я вообще считаю, что каждый человек в принципе есть элитарное существо. Если он человек, он элита самого себя.

Вопрос слушателя. У меня такой абстрактный вопрос: верите ли вы в ноосферу?

М. Мамардашвили. Я не знаю, является ли это предметом веры. Я не могу в это верить, потому что верить можно только в то, что может быть предметом веры.

Вопрос. А почему вы считаете, что это не может быть предметом веры?

М. Мамардашвили. Как организовано философское мышление? В философском мышлении термин «вера» означает чистую веру, то есть он имеет в виду, что акт веры есть акт относительно чего-то, чего без этой веры не существует и не может быть. То, что существует без веры, не может быть предметом веры. Определение «вера абсурдна» — парадоксальное выражение, известное вам, — осмеяно как реакционное. Но оно единственно грамотное философское определение веры, потому что верить можно только в то, что держится только этой верой и только ею может случиться, а не по каким-либо другим законам. Если законы рациональны, то это не может быть предметом веры, и тогда слово «вера» мы употребляем не как термин или понятие, а в обыденном смысле: я верю вашему слову. А вот «вера» как особое слово, особый термин применим только к чистой вере, а чистая вера есть вера во что-то, что только силой этой же веры может случиться, быть, существовать, длиться и так далее. Поэтому умный человек когда-то ска-

зал, что вера, по определению, абсурдна, то есть она не имеет оснований, чтобы случилось то, во что верят, кроме самой веры. Это элементарно,

Вопрос. Вы считаете, что ноосфера не имеет под собой оснований?

М. Мамардашвили. Нет, я говорю: ноосфера — это понятие, которое надо употреблять в мышлении, описывая свойства чего-то, оно не может быть предметом веры для меня.

Вопрос. Теория Вернадского предполагает, что ноосфера — процесс, ускоряющий развитие.

М. Мамардашвили. Возможна такая интересная натуральная концепция, которая есть у Вернадского. Это такой вопрос, при котором философия смущается, она употребляет слова: «предназначение человека», «предназначение человечества», «конечная цель истории». В философии есть нечто, что соотносит все, что происходит, с конечной целью истории. А что считается конечной целью истории? А там странная процедура. Например, если мы по каким-то причинам ценим мужество, любовь, красоту, то нашим назначением является постоянное оживление, воспроизводство тех условий и органов, посредством которых эти ценные нам вещи могут быть в мире. Я понятно выразился?

Н. Эйдельман. Ты же раньше определил назначение человечества — чтобы все были человеки.

М. Мамардашвили. Это то же самое. Это мы забыть не можем, соответственно вопрос о нации является следующим вопросом. Если ты когда-то хоть что-то увидел глазом и поэтому для тебя есть ценность всего зримого, сенсуальная даже ценность, ты не можешь этого забыть или добровольно отказаться от глаза, произвести членовредительство. Так вот, если мы хоть когда-то испытали чувство чести, то мы не можем об этом забыть, не можем, следовательно, отказаться от органов, которые ее производят, мы должны все время о них помнить, их оживлять. Вот это и есть назначение человека — оживлять то, что производит его ценности. Возможно, есть какие-то существа, в которых вообще не случилось событие чести, и они этого вкуса и не знают. Но о них мы не можем рассуждать,

нам не дано это знать. Мы знаем только что-то о человечестве и можем понимать, что мы не отказываемся от понятия «нация», потому что у нас нация в данном случае прототип духовной нити, которая связывает с тем, что мы разумом осмыслили и не можем ни забыть, ни добровольно отказаться — это было бы воспринято как членовредительство. Поэтому, по идее, русский будет защищать Россию на поле боя, грузин будет защищать Грузию и так далее. Это одна из причин. Конечно, это не ответ на вопрос о характере войн, я не берусь за это.

Н. Эйдельман. Мне прислали тот же вопрос, который я задал Мерабу: что я думаю о будущем как историк? Я еще раз хочу сказать, совершенно согласен с тем, что назначение человека — можно сказать, внутренняя свобода, а можно — очеловечивание. Я еще раз хочу Мерабу возразить: опасно даже на бытовом уровне сказать, что не чувствуешь ничего общего с этическими шизоидами. Фраза расковывает тебя: если ты ничего не имеешь общего, не считаешь их людьми, то следующий шаг — ты можешь себе много позволить, и тогда уже и ты сам теряешь человеческое от одного этого взгляда на них. Все-таки плодотворнее считать их людьми, но тут начинается...

М. Мамардашвили. Одну секунду. Я хотел сказать, что я не могу переживать это как судьбу человечества, вот в каком смысле. То есть я не могу переживать это как что-то, что случилось со мной. Это фатализм определенного рода. Может быть, они лучше, но это не имеет ко мне отношения. А то, что на конкретном уровне, в реальных контактах я могу видеть в них людей и даже переживать их нечеловечность как реализацию возможностей моей же собственной души, это и есть основа переживания. Это естественно — огорчиться эпизодами их истории, если они будут господствовать на земле. Но я огорчиться этими эпизодами не смогу, потому что это эпизоды другой истории, — вот что я имел в виду.

Н. Эйдельман. Понятно. Но поскольку ты сам и я сам виноваты, мы несем ответственность и за них, это единственное огорчение. Так вот, в отношении прогноза на будущее. Опять же, конечно, мы знаем, прогнозы предсказали Французскую революцию, знаменитое было предсказание

в конце XVII века, даже дата, но это уже область мистики. А если серьезно, то как можно предсказать будущее? По аналогиям только. По общим принципам и аналогиям. Аналогия — смешная вещь, люди занимаются мистикой цифр, восемьсот восьмидесятые, девятьсот восьмидесятые — это чепуха. Хотя уже не мистика — крупные явления, разделенные двадцатью, тридцатью годами. Это, видимо, разница поколений, и это соответствует приемам историческим. Но вот меня всегда занимало, на каком уровне витка мы находимся по Гегелю, по спирали подъем — спад. Возрождение осознавало себя по одному слову — «ренессанс», осознавало себя как виток, соответствующий Греции и Риму. Хотя мы понимаем огромную разницу, но действительно много общего в форме. И тут нас всегда предупреждают: осторожнее, сравнения исторические хромают, как можно сравнивать Флоренцию с Древним Римом? Нельзя, но и можно, и хочется. Так вот, с кем нас можно сравнить? Где мы находимся? Кстати, снижаю это рассуждение анекдотом. Однажды я попал в компанию, было 15 августа 1976 года. Все крепко выпивали. Я спросил, в чем дело, мне ответили, что отмечают важную дату, я спросил какую, они говорят: тысяча пятьсот лет падения Римской империи. Я был поражен таким поводом для веселья. Это, так сказать, шуточки. Но... Поздний Рим, ей-богу, мне сдается, что мы на его витке сегодня. Я тысячу раз извиняюсь, что сравнение хромает, что это все оснастить нужно, но масса сходного. Во-первых, есть эпохи органические и критические, согласно Конту, детские и взрослые, усталые, стариковские. Если XIX век детская эпоха, то мы, конечно, усталая, стариковская эпоха. В детскую эпоху люди были цельные — античность, Ренессанс. Во взрослую эпоху люди потеряли цельность, больше разума, больше анализа и так далее. Очень характерно.

М. Мамардашвили. В Рим тебя потянуло?

Н. Эйдельман. Да. В Рим меня потянуло. Так вот на счет Рима. Я занимался как раз Римом IV—V веков. Четыре миллиона жителей, как и сейчас. Огромная цивилизация, очень развитая, хотя, конечно, совсем другие отношения. Чем они жили? Во-первых, всяческий упадок, распад, усталость историческая, мысль о конце этой цивилизации.

Похоже на наше время. Дальше — все время мысль о Божьем наказании, о каре, о том, что это закончится разом. Водородной бомбы не было, была идея краха, варваров. Были огромные группы людей, которые прорывались из этой цивилизации, уходили, я чуть не сказал в «хиппи», уходили в христианство, уходили в секты. Тут опять аналогии. Я часто просматриваю разные главы истории, у них были другие языки, другие условия. Что же произошло с той цивилизацией? Произошло вот что. Это опять же аналогия, я сейчас могу быть совершенно безответственным, потому что шанс проверить меня мало у кого есть. Что такое Рим в VI—VII веках? Из четырех миллионов там осталось двадцать тысяч. Что произошло? Атомная война? Его, правда, взяли варвары. Но основная часть умерла от голода или рассосалась по соседям. Исчезла грамотность, забыты были древние книги, цивилизация исчезла.

Люди жили, любили друг друга, пахали землю, жизнь существовала, но как будто бы они переселились на другую планету. То есть все забыли про Рим, забыли про ту цивилизацию, забыли про ее переживания, про все. Это я к тому говорю, что мы все время экстраполируем свою цивилизацию на XXI, XXII век, вычисляем, что будет. Я вполне допускаю, что в XXI, в XXII веке то ли в силу водородного, то ли в силу энергетического кризиса, то ли в силу каких-то человеческих сдвигов будет, может быть, общество, в своем роде внутренне довольное, прекрасное, которое не будет о нас практически знать, это будет совершенно другой тип. Потом, может, будет возрождение через тысячу лет, память о нас вернется снова. Если судить по аналогии, мне кажется, что, когда цивилизация изжила себя, она сделала свое дело, мы ей низко кланяемся. Античность, цивилизация — слава Богу, если скажем, был Гомер, до падения Рима это все-таки четырнадцать веков. Так что вполне возможно, что мы приходимся на тот самый закат Европы, о котором писалось по-разному. Только это почему-то представляется ужасно апокалиптически: гибель, водородные взрывы. Нет, почему? Может, так просто рассосемся. Тут нечто другое, разумеется, сохранение каких-то человеческих ценностей, поскольку люди, добро и зло — эти понятия все равно остаются. Я просто привел это как одну из вздор-

ных мыслей, пришедших мне в голову, не более того. Я считаю, что она имеет право на существование в порядке рассуждения. Разумеется, возможны и другие варианты, более трагические или более умирительные.

Вопрос. Что вы думаете о суре Корана, которая говорит, что Бог сотворил человека единственно для испытания?

М. Мамардашвили. Для испытания? Я не автор суры Корана, но я говорил то же самое. Когда мы хотим судить о добре и зле, что хорошо, что плохо, мы не должны забывать, что мы сами существа, для испытания созданные, только риском существующие и абсолютно без каких-либо гарантий. И мы все время должны быть или свидетелями, или доказывать свое существование перед лицом Бытия, или можно заменить словом «Бог», в данном случае это не профессиональное слово. Конечно, мы для этого созданы. Сознание нашей испытательности, нашей конечности очень помогает жить. Мне был задан вопрос: «Нравственны ли, допустимы ли человеческие жертвы во имя даже самых светлых идей, или человеческая жизнь наичценнейшая?» Скажу, что ужас и состоит в том, что делается ради идеи, ради социального дела, — это разрушительная машина, потому что действительное устройство мира оборачивается нам своей отрицательной стороной. В мире нет даже дела Христова, есть Христос. А если мы думаем, что есть дело Христово, тогда мы будем вести себя как Иуда, то есть спасать Христа от него самого. И подобными вещами мы часто занимаемся. То есть мы как отрицательный образ проигрываем действительное устройство мира, в котором нет такого дела, нет таких идей, ради которых и следует жертвовать. Но надо сказать, что в соотношении «человек — идея» не определяется ни нравственность, ни дух человеческий. Нельзя найти дорогу определению, ориентации, что нравственно, что безнравственно.

А с другой стороны, конечно, вся история состоит из того, что люди шли на жертвы. Здесь единственно можно сказать, что на жертвы имеет право только сам человек, если он жертвует собой. Абсолютно запрещено, в философском смысле запрещено, жертвовать жизнью другого человека. А почему запрещено? Да по одной простой

причине — для жертвы другим человеком есть всегда причина, например, он болен — лучше ему умереть, или он калека, или он настолько несчастен. Ты решил, пожертвовал им и не заметил, что ты не пожертвовал самим собой, потому что все неделимо — ты отрицаешь свое право на несчастье, ты отрицаешь свое право на болезнь, свое право на то, что из несчастья, из болезни и из калечества можно извлечь Божью искру, извлечь мысль, счастье, что угодно можно извлечь. Все неделимо, потому что если ты относительно другого на этих основаниях решил, что им можно пожертвовать, значит, ты за собой отрицаешь право (а это неотчуждаемое право) на несчастье, на болезнь, право человека на то, чтобы быть калекой.

Н. Эйдельман. Я у Пришвина нашел такую формулировку, то есть то же самое, что ты говорил: «Что такое высшая нравственность? Это сознательная жертва человека во имя общего. Что такое высшая безнравственность? Это когда общество жертвует человеком во имя своего блага».

Философские
наблюдения
и заметки

В архиве М. К. Мамардашвили находится несколько тетрадей-ежедневников, записи в которых трудно отнести к привычному типу дневниковых (ведущихся, как правило, регулярно) или черновых, эскизных набросков будущих статей и т. п. Скорее они носят характер заметок и наблюдений, часто не имеющих строгой хронологической привязки, и при этом написанное явно лишено мимолетного, случайного характера — ко многим записям философ возвращается по нескольку раз, что-то добавляя и, очевидно, проясняя прежде всего лично для себя. При публикации сохранено авторское оформление фразы, а также даны переводы встречающихся иностранных слов и выражений.

ЗАПИСИ В ЕЖЕДНЕВНИКЕ (1968—1970-е гг.)

Закон (в смысле формы закона) описывает то *state of affairs*¹, которое создает (это вытекает из доопределения природных цепей). И он дает полное описание и не может себе противоречить. Соответственно, описуемы только законосообразные состояния. И они же могут быть событиями.

Они испугались «непонятности» бытия (экзистенциализм), а потом примирились (Хайдеггер как «не»-экзистенциалист).

Число есть факт.

Факт есть форма числа как такового, или факт есть причина или форма законов (т. е. категории, формальные понятия). Но можем ли тогда говорить (и если да, то как) о «существовании» законов, универсалий (соответственно — Бога и т. д.)? Элементарные адекватации, непрерывно сами себя генерирующие.

Непрерывно лишь доопределение.

¹ Положение дел (*англ.*).

Какой вопрос стал называться бытием?

Символы. Реальность знаменуется, т. е. вводится в сознание, культурным деянием. Последнее — тогда символ и для автора. Что-то в нас работает и бытийствует. Множественность интерпретаций есть естественное бытие, а не произвол интерпретаций, не субъективное. Несводимость бытия к знанию.

Факт разума, т. е. условие бытия знания как состояния сознания, а не бытия, о котором знание (с этой точки зрения так выглядит и способ трансляции сознательной мысли, т. е. знание как форма общения; готовая мысль вообще не транслируется).

Но сам символ — фиксация условия знания (и именно знания) о бытии, а не условия бытия. В этом смысле мы говорим о символическом характере аппарата в квантовой механике, в метатеории сознания, в психоанализе и т. п. То есть если кроме отражения содержит еще и условие самого себя как состояния.

«Символ смотрит на нас» — это относится не к субъективному восприятию символа, культурного факта, но к его бытию как факта (ср. Рильке к зрителю торса Аполлона: «Здесь нет ни единого места, которое бы тебя не видело. Ты должен изменить свою жизнь»). Его нельзя отмыслить, но ухватывается ли он на уровне коммуникации? По-моему, скорее на уровне со-бытия (события), т. е. в смысле Фурье. Тогда будет понятно, что нераскрытость, замкнутость факта в себе¹ (т. е. его «непонимание») есть знак объективного бытия предмета. Проблема разрушения бытия и сущего².

¹ Только факта, конечно, «растянутого». Только это и есть существование, жизнь. А об остальном мы знаем — это не существование, это не жизнь. (Примеч. М. М.)

² Т. е. разрушения не сущего в бытии, а бытия в сущем. Вместо него функция мысли, желания и т. п. наблюдателя. Неинтеллектуалистски истолкованное «испонимание» (=чрезмерному авторитаризму понимания) показывает в псм покушение на бытие. Ср.: Сартр. (Примеч. М. М.)

В структуре сознания «рекуррентия» и наблюдения нас (в т. ч. будущими «нами самими»). Или в прустовской книге живых и воскресения мертвых.

В указанном смысле символы являются частью внешнего предметного бытия актуальных форм сознания, объективных предметных форм мышления (в пространстве тождества отображенного и отображаемого). Но как заметил А. Пек, связавший мой анализ сознания с проблемой художественной формы, — «однако объективными предметными формами мышления, в которых субъект фиксирует и переживает свой опыт, в широком смысле слова являются все полагаемые сознанию социальной механикой видимости... Поэтому в качестве следующего шага перед нами стоит задача определения особенного художественных форм как реально-идеальных сущностей, феноменов внешней объективности и сознания».

Объективность, достигаемая ценой отмысливания коммуникативного уровня общения с материалом, тогда как объективное существование символа, идеи, смысла имеет место лишь в коммуникации.

В сознании (с его самодоверностью, т. е. свободой, самоначальностью) я сообщен с чем-то, что извлекаемо, — содержание, источник информации и т. д. (т. е. это место общения, контакта). А извлеченное — уже не сознание. И знание неотделимо от своего источника (т. е. мы не можем на него указать, имея еще нечто более простое, чем само это знание).

Последовательное проведение независимости (объекта от исследователя) парадоксально нарушает как раз эту независимость (в силу узкого понимания объективности). И в естественно-математических науках, и в гуманитарных. (Превращая предмет в функцию сознания исследователя, который тем самым занимает место Бога, а сос-

тояние исследуемого и наблюдаемого становится частью умозаключения Бога, т. е. частью другого целого.)

Содержанием слова-символа является состояние (например, строй мысли), а не денотат (речь идет о втором, основном денотате, а не о первом, который и с самого начала не предполагался содержанием и значением символа — например, фаллический символ).

Философия, в отличие от искусства, не есть свободное творчество, т. е. она создает объекты для понимания предшествующего (и предзаданного) опыта, тогда как искусство само этот опыт *ex nihilo*¹ и не строит никакого понимания, ничего предзаданного пониманию. Интересно, что лишь современное искусство пришло к пониманию (и превратило это в сознательную процедуру), что произведение есть предмет, т. е. не означает нечто вне его, а само есть это нечто. В этом отношении философия родственна науке. Непредзаданным в ней (как и в философствующей науке) является лишь бытие мыслящего.

Все это неверно. И должно быть переписано так, чтобы философия и наука не отличались в этом отношении от искусства. Они тоже творение форм (ничего не дублирующих в «реальности» — другое дело, что они на нее же бросают новый свет).

Гармонии и порядки, вытекающие и развертываемые из продуктов воображения, т. е. из эманаций действия силы сознания. Единая и неделимая духовная сила (психические силы, амплифицированные и слитые в одну полем сознания). Все споры и искусственные различия между наукой и искусством, философией и наукой, философией и искусством и т. п. не имеют никакого значения. Мир неизведанных гармоний...

¹ Из ничего (*лат.*).

Внешнее разделение и внешнее отношение философии и науки — это просто видимость, которая складывается тогда, когда наука сама является элементом ситуации (весьма развитой), которую должна разъяснить философия.

Посылки рационализма, охватывающие понятие «простой рациональной системы»:

1) бытийное обстоятельство (именно в своей независимости от сознания) таково, каким оно осознается (отсюда совершенно определенные представления об истине и заблуждении, абсолютно их разделяющие; Гегель лишь перевернул эту посылку, сохранив само уравнение: если бытийное обстояние осознается неистинно, то это значит, что само это обстояние дела еще недоразвито);

2) объективное строение системы в каждом своем ответвлении имеет сознательного носителя и разом умещается в поле его сознания («чистого сознания»). Это укладывание не вносит искажений в природу и пропорции вещей. Вещи к горизонту не искривляются, не вспучиваются, не пульсируют сфероидально, не деформируются;

3) есть конечная точка отсчета, находящаяся в данностях сознания, и рефлексивное воссоздание от нее охватывает без остатка всю структуру сознания, всю деятельность, все действие по поводу мира и с миром;

4) сознание, в котором такая конечная точка отсчета, не требующая дальнейших оговорок и ограничений, может быть найдена, имеет социально привилегированное «место», т. е. оно депонировано обществом в какой-то специальной своей части, никакой другой природой не обладающей.

Это точка, где сознание о мире сращено с миром; условия бытия точки суть условия одновременно чистого, беспредпосылочного и аподиктического сознания. Это голова интеллектуала.

Гармония, ритм, уравнивание (на пределе) мысленных неизбежностей, индуцируемых человеческой дея-

тельностью (интеллектуальным потоком). И опрокидывание этого целого на любую часть, частную область или сферу. Уравновешивающие целое предельные представления (например, «всеобщий индивид» в классической философии), поскольку части его неминуемо разлаживаются человеческой деятельностью.

Сохранение мыслимости в условиях неизбежностей.

Мысленная неизбежность фиксируется изобретением форм. Возможная мыслимость есть реализация формы (т. е. создание особой, самостоятельной реальности, организованной — упорядоченной, дополненной, независимой, гомогенной и т. п. — в свете формы). Изобретение формы и ее реализация суть мысленный эксперимент. Он применяется к наличному языку и мысленному материалу (будь то описание природы, мораль или искусство — или что-либо еще) с целью прояснения смысла и значения. Это прояснение путем изобретения формы в терминах целого и ее реализации. Субъект (субъект-объектные отношения, человек и т. п.) не есть предмет философии, а ее инструмент — инструмент построения формы (имеются в виду утверждения, содержащие эксплицитную символизацию субъекта). Хотя и часть итоговой реальности. Как краска — она и инструмент, и часть реальности формы. Но философия сама же строит свои инструменты.

Предположение, что рефлексивная процедура может исчерпать всю фактически имевшую место деятельность, требует допущения, что само это сознание, оперирующее рефлексией, — т. е. интеллигентское сознание — беспредпосылочно, конечно и беспроблемно (поэтому эффекты иррефлексивного состояния сознания, в котором рефлексию осуществляют, пренебрежимы). Если же оно само оказывается проблематичным и обремененным предпосылками, то эта проблематичность и предпосылки не могут быть вычерпаны и охвачены самой же рефлексией (см. выше). Можно ли теперь пренебречь эффектом бытийности сознания? Т. е. тем, следовательно, что фактически имевшая место де-

тельность не совпадает с рефлексивно охватываемой. Не получается уравнения, эквиваленции. Мертвая зона в деятельности для зрения. Это потянуло за собой распад и другого совмещения, тождества, а именно — что особые условия существования интеллектуала есть также одновременно и условия того, что развиваемое им сознание универсально и представительно — прозрачно (по отношению ко всем другим опытам).

Философия в смысле сказанного [выше] есть область формотворчества. Она есть додумывание (уже) мыслимого посредством экспериментирования с формой, экспликации ее возможностей и неизбежных связей.

Применимы ли понятия «молодежь», «старое поколение», «ученые», «университет», «писатели» и т. д. — в смысле их мнения, типа и т. д. ?

En deçà du silence (et par-delà du mot)?¹ Совокупность состояний, эпифаниями явленных. Les éclaircies sociologiques². Или российские эпифании (руководство к жизни и мысли в определенном рода социальных системах).

Красивый рак.

Голова и тело в разных пространствах.

Богачи и нувориши (в одном случае кумуляция знаний, умений, традиции, мораль и меценатство, благотворительность, в другом — непродуктивная пустота).

Важность слов. Ср.: Декарт и Монтень.

Армия спасения.

Микробунты (эффект апельсина).

Шлюзование, амплификация в бесформенном.

Интеллектуальная избыточность.

¹ По эту сторону молчания (и по ту сторону слова) (фр.).

² Социологические ясности (фр.).

Существуя, не существуешь.

Как в абсурдном, дурном сне: выполнение анекдотов.

Цековская столовая и казенный кошт (потеря наслаждения от трудом заработанного).

Sogro molle¹.

Упрощающие системы — выход.

Победа кулачества (установление реального кулачества под покровом уничтожения кулачества фиктивного).

Свирепость копейки и Наполеоны примуса.

Гос. опосредствования *versus* автономия соц. инстанций.

Светская культура.

По другую (ту) сторону молчания.

Тема: празднование 15-летия Берлинской стены вооруженной демонстрацией рабочих в Восточном Берлине.

Некоторые темы «новелл»:

Амплификация и качество явления.

Сфера политики.

Кисельное состояние.

Важность слов.

Идеологическое пространство, его занятость или неза-
нятость.

Захват языка. Несуществование мысли без языка.

Обкатывание на агоре.

Публичные «места» сознания.

Есть ли поколения?

Абсолютная важность формы (на примере денег).

Модель очереди.

Коллективное владение («капиталист»).

Отсутствие исторического накопления личностного раз-
вития как причина... невозможности политики.

Кулачество.

Копейка и миллион.

Миллион на агоре.

Освободиться всем разом или *hic Rodos hic salta*?²

¹ Студенистое тело (*ит.*).

² Здесь Родос, здесь прыгай (*лат.*).

Кто решает? Никто. Броуновы движения в коридоре. Все решено до решения.

Системы с локализацией решения в индивиде и системы без такой локализации. Во-вторых, сито отбора дает все ухудшающий человеческий материал наверху.

Создается ли культура в подвалах?

Упрощающие схемы. И личность.

Современный паразитизм.

Личностное identity¹ и сложность его, с одной стороны, соблазнительная пропасть легкости — с другой.

Повязали людей друг на друга. Зависимость от соседа существенней и страшней зависимости от юридической власти. Современное морализаторство. Тьма морали. И мораль тьмы.

Парадокс стороннего описания (и тем самым бытия): нечто имеет такой-то смысл (в неправовом состоянии) лишь со стороны, а внутри не имеет ни того ни другого.

Действо versus дело (или зловещие плуты и лицедеи).

Людам дано слишком много слова, опасно давать слова, которые оказываются орудиями членовредительства.

Неудачное животное.

Социальное одичание.

В палате сердечников лозунг: «Ленин жив в наших сердцах». В палате душевнобольных лозунг к Новому году: «С новыми трудовыми успехами вас, дорогие товарищи».

Фраза: «Бернард скурвился — стал выступать против Сов. Союза, стал делать антисоветские заявления», и тут же, на одном дыхании: «Сов. Союзу нечего делать в Африке» (имея в виду, конечно, расистское пренебрежение черномазыми), — но Бернард именно это и говорил! Вот где не было медленной социальной органической химии. Моралистика — невообразимость политики, убеждений, позиций.

¹ Идентичность, тождество себя с самим собой (англ.).

Необходимость конкретности перед лицом бумеранговой силы неразрушаемых кристаллизаций: в проблеме — федерализм или интернационализм с его централизмом?

По другую сторону молчания.

Странную (и в общем верную) вещь пишет Н. Зернов («Религиозное возрождение XX века»), опровергающую его собственную общую концепцию, видящую причину в измене православию: «успех ордена (интеллигенции. — М.) заключался не в дисциплине, не в логике или последовательности, не в его философии, ни даже в качестве его руководства. Его истинный источник был в родственности интеллигентского поиска Правды (понятой не только рассудком, но и этически) с духом традиционного христианства русского народа. Интеллигенция высвободила религиозную энергию русской нации, собиравшуюся веками под золотыми куполами православных церквей» (стр. 42). И под дугой «мира». Кристаллизация неумения жить сложной общественной жизнью. Язычество *versus* христианство как техника. И ничего не стоило превратить громадную страну в собранное под цирковым куполом пространство.

Строительство светской культуры *versus* распадение (пусть праведное) души, которое лишь воспроизводит трагические сцепления, раскачивающие (вспомним октябрьское маховое колесо!) стоячую, неартикулированную (бесструктурную) магму. Ср.: Окуджава, Самойлов *versus* Солж. Необратимые культурные деяния. Уже так говорят. И это сила конкретного. Необратимая сила [...] ¹ поступков. А иначе собрание как быт (ср.: Франц. революцию).

Заслуга Маркса или, во всяком случае, Маркса, как он был нами понят в начале 50-х годов.

¹ Неразб. слово. (Ред.)

Коллективность и ее воспарения.

Зависимость от ближнего (завязка на ближнего как удобство управления).

Зависимость от Дела (*versus* бытие; ср.: Сол.)

Системы совершенные и системы несовершенные.

Вечность в силу несовершенств, клапанов безопасности.

Авгуры-хитрецы.

Необходимость выживания человеческого (но как умственная дисциплина, а не как конкретное, реальное отношение к ближнему и суд над ним).

Конкретная мораль *versus* идеологическая.

Бой уже проигран заранее, когда тыходишь в пространство, занятое сверхреальностью. В силу законов ее расшифровки, а не в силу мужества или трусости, ума или глупости, т. н. психологии. Раз приняты правила игры, то...

Что делать философу? То, что и другим, — выскочить, чтобы освободилось место для возможности нового развития, для «начала». Но мы все равно никогда не будем в начале — будут уже сцепления. Вот на них повлиять, на определенность пустоты.

Зло делается само собой, а добро — специально.

Вот лозунг... Нелепость. Но можно закамуфлировать:

«Вечно жив в наших сердцах...» Так что?

Смысл несмысла. Т. е. все эти эпифании, в строгом смысле, эпизоды бессмысленного.

Растворение в сходствах. «Везде одно и то же».

Тотальное участие и напряженное безделие.

Секретность правды кончается ее отсутствием.

Мораль тьмы и тьма морали.

Самодовольство, лживая растроганность «души».

Символизм и натурализм (роль символов в науке, искусстве, философии, в экзистенциально-религиозном строительстве жизни и личности).

Страна без наказания.

Тезис Л. : монополии — неминуемое загнивание.

Вывод Л. : нужно установить одну монополию. Но уже у М. этот ход проделан с властью (собственность и т. п.).

Ситуации определенного типа — закрытые ситуации.

Втянуть государство в социальные и экономические дела (завязав его к тому же на одну-единственную партию) — [значит] лишь усилить действие прежней кристаллизации, прежнего сцепления и дать дорогу — независимо от слов — его неконтролируемой патологии.

С другой стороны, гос. регулирование экономической жизни («стихийной» и «неорганически инерционной») переносит стихийные слепые силы в само государство и тем самым делает их абсолютными, тотальными. Власть, занятая обеспечением условий своего самовоспроизводства и упрощающая с этой целью общественные структуры, а поэтому — война с обществом.

Власть ради власти, сама себя обслуживающая и воспроизводящая, а не *civil servise*¹. Это антижизнь. И эта простая формула и предлагается португальцам, африканцам и пр. «Социализм» в действительности вовсе не есть понятие (социально-историческое), имеющее в виду решение определенных социальных проблем (исторически-органических, выросших из реальной массы человеческих историй) и социальный строй или новую форму жизни, устанавливаемую для этого. Это не входит ни в его цель, ни в содержание. Понятие это обозначает определенный тип власти и ее упражнения и воспроизводства. Здесь нет никаких целей вне самой власти. Просто для ее удержания и воспроизводства нужно приводить общество к тому виду, что воспроизводила бы данная власть, который называется «социалистическим». Иначе не выполняются задачи этой власти как чего-то самоцельного. Тогда социализм и «строится».

При этом социальные проблемы и исторические идеалы, антиномии и т. п., закодированные в понятии «производительные силы», «исторический производительный по-

¹ Общественная служба (англ.).

тенциал человечества» и т. п. (для которых та или иная социальная форма есть лишь возможная форма движения), не решаются. Да и задача эта не ставится. Поэтому любой африканский вождь и может объявить «строительство социализма». Но надо сказать, что это самая удобная, почти что идеальная форма приведения общества к условиям воспроизводства самоцельной власти, неорганического, или неисторического, государства (которое не является государством в точном смысле этого понятия), ставшего феноменом XX века. И историческим соблазном, потому что массы реализуют в нем свой инстинкт смерти, постоянно сопровождающий труд (а следовательно, и риск, бремя ответственности) человеческой истории. С другой стороны, аппарат языка «классовой борьбы» маскирует действительные классовые локусы и оправдывает войну государства с обществом: все ясно, даже измены.

Полное огосударствление экономики и общества, однопартийность, неправовое состояние и т. п. суть поэтому не заблуждения или вынужденные меры момента (в силу бюрократизации затем окаменевшие), а проявление имманентной логики и сути данной власти, условия *sine qua pop*¹ ее как она есть, раз [есть] замысел и вкус к ее появлению. Это особая гос. форма, а не идейное течение, не новая культура жизни или цивилизация с новыми социальными решениями, формами и т. п., пробивающими себе дорогу историческими потрясениями, в том числе революционными (последние обычно органично растягиваются на многие десятилетия и даже столетия). Не бывает однократных революций. Это не Возрождение, не Реформация, не капитализм и т. п. Как и экспансия (которая есть условие сохранения и воспроизводства) — не Наполеон и Чингисхан (в последнем есть мрачная красота).

Отсюда вечная война, объявленная государством народу, обществу. Кстати, очень важна мировая, международная сторона этой «войны».

¹ Без которого нет (*лат.*).

Еще одно условие (к условиям власти как самоцели): это условие, состоящее в том, чтобы субъекты не видели, не могли воспринять и понять все другие, вышеперечисленные условия. Это организация языкового режима — до всякого петинциарного. Даже малейшего кирпичика нельзя вынуть. Ибо ничто не может быть публичным. (Ср. аксиому Канта.)

Элементарные формы социальности, элементы-стихии (суррогаты умопостигаемых объектов, когда действуют физическими массами). Чрезвычайная бедность социологического воображения: критики капиталистической расточительности и анархии не могут себе представить, что в социальной жизни могут быть вещи совершенно удивительные и чудесные (хотя и вполне осмысленные, если уметь их видеть и быть способным вообразить саму возможность их существования). Ум, как замороженный, упирается в блеск богатства и выгоды и не может себе представить, что из-за копейки (или из-за мизерной социальной привилегии) может быть общественное расточительство такого же масштаба и даже большего, столь же косное и непреодолимое по механизму заинтересованных сил, как и капиталистический интерес. Только с той разницей, кстати, что последний, будучи легитимным и открытым, может все-таки компенсироваться действием других сил и институтов. А так: нельзя ведь съесть, чего нет. А так, какая разница, если сцепление одинаково сильно по своим последствиям? Представили бы они себе вонючими копейками развязанную анархию и расточительство!

Есть основания нашей жизни, в которые мы редко вглядываемся, или наш макровзгляд их не видит и макрослух не слышит.

Но есть место, где они видимы. И молчание о них имеет другие причины. Действительно: «Располагаешь целым только ты».

Социальные эпифании (или элементарные формы социальной жизни).

Есть сложные формализмы, и есть элементарные формы социальной жизни (последние есть *in puce*¹ всегда и везде). Первые (происхождение их мы проследить не можем), создав человека, затем воспроизводятся самим человеком как условия его существования и воспроизводства (это первичные сложности, ненатуральности, изобретенные формы — машины вечности и бесконечности, формативные тигли).

Эксперимент: что, если убрать сложности (закрепленные в некоторых традиционных ритуальных институтах, где вообще закреплены следы происхождения человека)? Такой эксперимент проделан — «какой прекрасный рак!». Элементарные формы всегда есть (использование физической массы). Но если срезать остальное — мысль наедине с социальной материей и *on est bien peu de chose*!² Развязывание колоссальных инертных сил. Но их нужно видеть, самому испытать на шкуре, они недедуцируемы. Ср.: «*rien que des éléments*»³. Как в истории мысли ничто вещи.

Затем: 1) закон нормальности и 2) невозможность даже помыслить иное, критическое (т. е. мы сами не знаем, а не молчим, зная).

Новелла «среднего» (средостенья) — его нет (в советском простом человеке никогда не было и грамма духовности) и жуткая тоска, выморочность во всех надстроенных высших слоях. Они и рухнут в эту бездну.

Породили «лучшую тысячу», как говорил Достоевский. А они породили тоску, глухую выморочность и упали в ножки народу. Искупили «вину», сгорев в свете тотального мифа.

Все молчало на всех языках. Добавим: и больше трех никто не собирался.

Но по ту сторону молчания есть сказанное, есть эпифании, нужно лишь уметь их читать, приспособив размерность.

¹ В зародыше (*лат.*).

² Мы ничего не значим (*фр.*).

³ Только [какие-нибудь] элементы (*фр.*).

Сохранение чего-то или несохранение, стабильность или тотальная логика — не в этом дело (поэтому две стороны в русской истории не могли договориться — действительно, что сохранять?). Дело в том, что изменения развязывают или развивают силы, взаимосвязи, имеющие силы законов или судьбы независимо от фраз и намерений. Дело в чудовищной органичности и конкретности истории. Высшей конкретностью обладает как раз не то или иное содержание, а формальное, форма, формализм. Содержание абстрактно, форма конкретна, наиконкретна.

Невыносимость сложности, сложной социальной жизни для российского человека. Он похож на старческое, замороженное в точке раннего детства существо, и злая и жестокая (как злы и жестоки дети) его инфантильность беспредельна. Он обижается на действия и отношения вещей, винит их и должен их уничтожить. Напр., поставь его в ситуацию так называемого политического покера — она недоступна просто его восприятию, вне разрешимости его социального органа, и «разрешить» ее он может лишь уничтожением ее как таковой, как независимо данной и достоинством самости обладающей реальности.

Энергия удержания власти versus конструктивное упреждение власти. Силы удержания вместе частей слишком большого тела, раздавливаемого собственной тяжестью.

Фамилия чемпиона по фехтованию — Кровопусков, а сыщика — Скорохватов, Быстрохватов, Хват и т. д., секретаря райкома — Кашценко, председателя по делам печати — Стукалин, председателя конторы страхования — Разуваев.

Слова шутуютствуют и юродствуют: сгноить человека без суда и следствия — «проявление волонтаризма», пуб-

ликация повести Солженицына — «проявление волюнтаризма». Искусство переименований и смещения значения.

Благомысленная ложь — «суровая правда жизни».

Палачи очень обижаются, когда о них плохо думают. Обидчивые палачи. Да и рабы не осмеливаются думать плохо.

«Суровую правду жизни» можно расшифровать следующим образом: она у того, кто продолжал хорошо думать в суровых условиях и даже мыслью не покусился... Это мужество! Действительно, искусство переименований.

Поверенные Провидения.

Социальная утопия как алхимия современности. Она паракультурный побочный продукт христианства как культуры.

В этом смысле религия (вернее, религиозный опыт) — эзотерически — есть последовательно трезвый взгляд на совершенно особое положение человека в системе природы и космосе. Теория есть интеллектуальными средствами проведение этого же применительно к ситуациям и объектам, поддающимся опытному знанию и представлению. Versus утопия, гуманизм, идеология и т. п. Кстати, нельзя развитую религию представить себе без предварительного появления теории как формы. «Новый человек» — чистейшая алхимия. А на деле человек не есть даже то, что он есть.

Преувеличенное представление о человеке. На деле один на один, лицом к лицу, *on est bien peu de chose*. Например, даже просто иметь собственное мнение. Что-то (спасение) должно делаться -- не человеком (вспомни Симеона!). Напр., генерируемое во времени частной собственностью и артикулированным, сложным порядком — иначе нет оппозиции, а лишь периодические выхлопы идеалов и слюнявых сантиментов, флуктуации без какой-либо необратимой кумуляции дела, обеспечиваемой лишь структурой.

Для меня это — структура сознания или структурное расположение сознательного события. Интересно, как я одновременно оказываюсь и крайним спиритуалистом, и крайним физикалистом. Ср.: Декарт, Монтень. (Кстати, такой же механизм в познании на фоне флуктуации наблюдаемых и испытываемых.) Так что же, значит, я предлагаю ввести частную собственность? Да нет же. Лишь до конца отдать себе отчет и иметь полную ясность, что, какие условия и сцепления эмпирически составили явление как событие (или его отсутствие) — это единственная задача и призвание интеллектуала, а не программы и предложения. Подвешенная и отстраненная ясность. Без каких-либо надежд на человека. Они сразу исказили бы взгляд и превратили бы богобоязненного в социального алхимика, изживающего свои состояния в терминах «как есть», в терминах описания соц. реальности.

Лишь одна метафизическая посылка: общество должно быть воспроизведением и макропроекцией состава человека (возможного). Тогда оно возвращается (из не упорядоченной воображением действительности, из «взгляда изнутри») к нему творцом его «по образу и подобию». И ее аннекс: и неизвестно, что будет, если убрать хоть одну деталь сложившегося режима, образа, лика. Например, религию в детстве.

Можно, конечно, работать на выведение другого существа (нечто похожее на возможную мутацию этого рода намечается весьма четко) — но проявившийся лик этого иносущества ужасен. Человеку с ним не ужиться.

К предшествующему: набожная, богобоязненная мысль эзотерически права, ибо все остальное предполагает конец истории в буквальном смысле, в смысле эмпирического постороннего блаженного состояния. На деле история есть прежде всего способ существования определенного рода объектов, а не последовательное завершение чего-нибудь. Раз явления индивидуализировались (а именно так выделяют себя сознательные явления), то историчность (вынесенная вперед множественность) есть способ их существования. Поэтому же в точках разброса нас поджидают структуры (с их неэмпирическими натяжениями).

Например, все политики, естественно, лживы (как в силу логики самой политики как деятельности, так и ее наложения на потенции человека). Но дело в месте политики в обществе, в культуре и т. д. Поэтому наши политики лживы не в том же самом смысле.

Цепная реакция рабства. Безвыходно запутываешься, ухватившись за любое звено.

Поташили в общину обратно: «Не смейте развиваться и быть самостоятельными». Только община теперь называлась иначе.

Вечное равновесие друг друга погашающих национальных качеств. Тупое угнетение и эксплуатация, компенсируемые лишь ленью и воровством, неспособностью к делу.

Но есть ложь-инициатива и есть ложь идеологическая (без обманутых).

Чтение знаков-знамений, сложение 2 и 2, в разных мирах лежащих (поди выведи 4!); в одном месте он говорил: «Свобода искусства при капитализме есть зависимость от денежного мешка, есть проституция», а в другом месте — плакал в глубине ложи, слушая «Травиату». Что ж, замыкания эпифании не происходит в голове человека, знающего и то и другое.

Или Эйзенштейн, радостно делавший 2-ю серию «Ивана Грозного» и готовивший 3-ю. А страх и ощущение грядущей беды все больше нарастали в коллегам и наблюдателях, которые «видели» бесстрашные и героические намеки там, где было совсем другое.

Век переименований. Удача названий. Склеивания в воображении и языке. Из бумажки рожденные.

Например, Советским Союзом называется страна, где Советы безвластны с самого момента их прихода к власти. А война — «защита свободы и цивилизации против варварства» вместе... с англичанами, американцами и пр. Или в лучшем случае — разбивные палатки Армии спасения, правда в очереди к которым никто не должен выпендриваться и выделяться (феномен очереди!). Или замыкание образа на идеал социальных перемен — особенно опасно в стране, где давнее искусство заклинивания. Где, например, любая критика переходит в измену родине, и действительно переходит (ибо «родина» определенным образом держится — здесь действует закон запрета, единственности! Такая уж родина!). Эта идеология вся состоит из таких завязок.

Специализированный магазин для слепых «Рассвет» — «левацкое болото правого оппортунизма».

Идея партии (интеллигенции и т. п.) пришла в пору россиянину — «царь-батюшка». И воспроизвела свои жизненные условия. Как если бы голова отрастила себе тело, ноги, руки. Очень забавный обратный ход.

Вообще, странная пояснительная сила биологических метафор и сравнений!

Самое высшее, чего достигает «критическая» мысль, — это желание понять «номенклатуру» как продукт поллюции и коридорной интриги в аппарате. Опять призрак кучки «злых дядь», которые кого-то изнасиловали! Никакой социальной ткани и социального смысла.

Если огосударствливают экономику, то государство неминуемо перенимает на себя роль той «туманной дали», в которой устанавливаются, например, цены, т. е., по определению, антидемократично, авторитарно и деспотично. Тайна, чудо, авторитет.

«Солидарность», например, предлагает другой процесс решений (а не те или иные решения, которые состоя-

ли бы, например, в повышении зарплаты или неповышении цен), и в этом весь реальный вопрос, радикально нарушающий условия существующей власти. И не случайно вместо него подсовывается «курояичный вопрос»: мол, производство сначала и нечего спорить о ценах и протестовать против регулирования на более низком уровне.

В слепой кишке эволюции. И в ней живут существа.

С точки зрения «биологической» классификации и дерева или путей эволюции в целом человек есть существо симбиоза, существо, живущее и воспроизводящее себя на... и неопределим отдельно. Видимое + невидимое (трансиндивидуальный универсум артефактов и формализмов, который видим лишь в качестве отдельных веществ и поэтому невидим в понятательном смысле, ибо с вещами не объединишь).

Поэтому самая страшная идея — это возвеличивание человека, «человек добр» и т. п.

Поэтому разумнее религиозная точка зрения, что человек порочен, что он прах и т. д., не в том смысле, что это так, а как негативное правило гигиены.

Др. сторона этого (параллельно идее Человека) — глубоко арелигиозная идея «конца истории», реализованной и окончательной гармонии (гарантированной и без риска) на Земле. Выросла, конечно, из человекообразующей борьбы с хаосом, из противостояния ему. Именно против нее восстал Ницше.

Искусство названий или тайное их очарование.

Кто-то был очень доволен, выковав название «штурмовой отряд» — точное и схватывающее (меньшинство, вооруженное демагогией, оружием и эффектом вмешательства, может все). И кто-то выиграл, назвав то же самое «красной гвардией». (Все это рассматривается относительно человеческой способности реагировать и понимать, а не абсолютно. А есть ли абсолютное?)

Тургеневскую библиотеку уничтожили, а станцию метро на ее месте назвали «Тургеневской».

Язык: голова и туловище в разных мирах. Ощущения сходятся в месте, где трансформируются.

Отдаем себе отчет в терминах, совершенно чуждых нам. Continuous despection¹: раковая редукция. Мертвая петля языка (языковые имитации сознания).

Опыт безъязычья. Даже трагедии нет.

Но именно потому, что голова в Европе, можно видеть важность того, чего нет (и без чего нет жизни) и что есть в Европе и незаметно как воздух; хотя это фундаментальные условия.

Как же может совершиться переход от молчания к свободной речи? Ср. параболу духов и стада свиней.

Жало дикости в сердце — как и 200 лет назад. Моральное и культурное одичание.

Интеллектуальные дистрофики и импотенты: «ошибки»!

Социал-алхимическая мысль существует в двух видах: в виде несбывшейся утопической мысли и в виде реально существующего несуществования. Пример последнего: зачем же народу иметь защиту от власти, если это власть народа (т. е. все проблемы решены, все претворено и т. д.)? Но на деле конечность человека (versus безбожная всемогущность) и эмпиризм.

Дело не в том, что человек не может сверхбольшого, максимального. Он не может и в малом, [не имеет и] малого (напр., простейшего собственного мнения). Уже Кузанский учел это в своем «максимум-минимуме».

¹ Непрерывный обман (англ.).

Анализ фразы: «Радикальные социальные преобразования» (с точки зрения замысла власти). Иметь человека голеньким перед властью.

Партизанская война каждого с каждым. Не видеть лицо власти, а видеть лицо соседа. Разрушение социальной ткани. Горючий материал репрессий.

Власть сверхреальности.

Сидит баба с повязкой на рукаве у подъезда. Прохожу мимо нее по только что обнажившейся от снега гулкой, как камень, земле. Она: «Безобразия! Невоспитанность! Почему прямо по скверу идете, топчете!» Сквер запланирован, и он в ее голове реален, она его видит и требует, чтобы я его тоже видел, обходил, тщательно переставляя ноги, несуществующее. И смертельно, искренне обижается, если я не вижу. Вправит голову. И какое рвение! Ритуальные юродивые пляски вокруг несуществующего или сверхсуществующего. Это сюрреальное царство мнимости шире, чем просто литературные враки т. наз. социалистического реализма, зеркала, отражающего, например, шоссе, которое запланировано на следующую пятилетку. Нет, в жизни люди должны вести себя так, как будто шоссе [уже] существует, и должны ездить по нему.

Автономные конstellации и сгущения, не проходящие через гос. каналы, не опосредуемые государством. И наоборот, государство, которое не есть public service, и политика, которая не есть искусство возможного.

Феномен тотального властедейства, тотальный феномен власти. До сих пор не понят. В нас грозно смотрит, все приближаясь, его лицо. А мы не вглядываемся, не вчитываемся. А он весь вот перед нами, на полном свету и ожидает лишь быть понятым без каких-либо научных разысканий и исследований.

Но даже при slap in our face¹ мы не пробуждаемся и не открываем глаза — вот он! В нем важно не дело, а метод — по всем точкам. Это метод, ставший делом. Вспомним, как Валери нагнали его собственные видения-привидения.

Фашистскими называются страны, которым некуда деть жертвы своих тотальных in vivo экспериментов, а социалистическими будут, очевидно, называться те, которым есть куда деть такие жертвы (таких же экспериментов) на своих необъятных и непросматриваемых территориях.

К удавке через соседа: власть через отсутствие власти, делегирование personnes interposées². Гражданину никогда не удастся войти в зону противостояния власти. И так же, как нет трагедии, так и нет принципиальности — она смешна.

Если клеточкой погружаемой структуры (т. е. той, которую прямо разрушить нельзя, а лишь à la Monnet — прямое утверждение желаемых качеств только их погубит вернее, ибо пользуется той же социальной оценкой, заключенной в удавках, это и есть самоустраняющаяся власть), то ясно, каким (и только каким) может быть слой погружения: власть, явись с открытым лицом, гласно и ответственно, а не дисперсно.

К взаимному повисанию друг на друге: чтоб никому не было лучше — «почему им должно быть лучше? Что им надо? Мы же терпим, пусть терпят и они!» Ressentiment³ уже в тотальную систему.

Из десяти 8 на 2. Порочная нация.

¹ Пощечине (англ.).

² Посредников (фр.).

³ Злоба, озлобленность (фр.).

Идеология социальных активистов, кураторов общественного тела и дела; продолжающийся живой процесс классовообразования — здесь из этой функции социального активизма (отличного от традиционных политических путей, связанных с институтами), так же как при Наполеоне новоклассообразование из функции шпаги. Особенно там, где нет институтов, но есть зато дремучая мистика «целого» — всяких «соборностей», «мира», «гемайншафт», — где сложение десяти идиотов таинственным образом дает ум (продуктивное лоно «мудрости нового государства» у фашистов и большевиков), десяти подлецов — честность и т. д. И стоит стать представителем этих мистических свойств «целого»... манипулятором этого одичалого, волосами изнутри заросшего мозга... В его интересах, конечно, его законсервировать и бесконечно воспроизводить.

Акционерная компания на идеологических паях (у Платонова: «Дай войти в долю!»). Входя в долю, овладевают прежде всего языком.

Полная импотенция мысли у Л., настолько полная, что сама ее возможность у кого-нибудь и где-нибудь уже представляется сказочной и невероятной, вызывающей лишь жгучее подозрение. Так же, как если бы евнух при виде полового члена в эрекции мог бы допустить лишь то, что это всего только палка, невидимыми нитями прикрепленная к паху, всего лишь подозрительный и неразоблаченный фокус, и требовал бы этот фокус разоблачить (и впредь все время разоблачать, когда подобные палки почему-то демонстрируют). Вот и разоблачали... «так называемая свобода», мол, «зависимость от денежного мешка», «классовый интерес», «ученые лакеи»...

Ахнул бы (Жираф — «ну, не может быть!»). Но по правде, уже от Гегеля: *das ist es*¹ (при виде гор).

Мешки с мехами (они же — с золотом, драгоценностями), с надписью «СССР», продукты реквизиции, грабежа

¹ Вот оно (нем.).

сладостного и т. д. — «достояние республики». Т. е. рабская гордость силой хозяина и рабское усердие ее увеличивать. «Ничему не быть, никому не жить». Вот какая страсть оказалась мобилизована и какая страсть победила. Лишь то, что назначено хозяином или мелко украдено у него. Никакого отдельного лица. Вот действительные лицо и суть т. наз. «нигилизма». Это так же не имеет никакого отношения к гражданскому благу, как и крестьянский мир. А в биениях ритма тот же бунт, «бессмысленный и беспощадный», без какого-либо проблеска гражданского социального сознания, свободной души.

Интересно, что и «мещанство» означает благосостояние, отличное от милостыни, даренного от щедрот и доброго расположения хозяина (*versus* феодальный принцип, — что очень старо!). Иметь свою корысть, в пределе — жизнь, это оскорбление для государства.

Но никому не известны тайные, подземные пути перекачки исторического «долга» наказания по пространствам. В этом смысле настижение сейчас то же, что и в 1914 г. Та же возможная бездна небытия. Это не значит, что кончится тем же. Но осознать надо. Сов. Союз несколько опоздал, потерял ритм, фазу. Но «точка» та же.

Гуляю я, а ты меня люби! (Забавный эпизод с польской «неверностью» в 1943 г.)

Или: на кого обижаешься? на партию?!

Tour de passe-passe — et c'est à qui porter le chapeau!¹

Первичное политическое бессилие нации: национальное государство они смогли создать только лишь как божественную (на деле языческую, конечно) эманацию власти, веря в царя или через царя, альтернативой чему мог-

¹ Фокус — кому нести шляпу (*фр.*).

ла бы быть лишь анархия. Традиционное русское (вернее, московское, ставшее общерусским) перемещение духовной (религиозной) утопии на конкретное, посястороннее, на земле осуществляемое социальное образование. С нарушением, конечно, одной из главных пружин, упругая сила которых развертывает цивилизацию: «Цезарю — цезарево, Богу — Богово». Отличить ведь даже нельзя! Последующее показало, что вопрос тогда только один: на что переключаются религиозные энергии. Ибо то, что они переключимы, — не вопрос: тогда они переключаемы, не имея неподвижных связей. Форма не важна (слово «Бог» может вообще исчезнуть, как и его земное тело — церковь), а высвобождающаяся сила — велика.

Против крестьянства — как против всякой традиционной, исторической и органической массы (в отличие от «массы» в смысле Ортега-и-Гассет).

Новелла непонимания (и так оборачивается рациональное социальное действие!).

Полный отрыв от реальности: не понимать — условие успеха. Тотальное действие. Преобразования по всем точкам единообразным образом — совершенно независимо от их природы и самости (след., можно не знать).

Т. е. технично еще и в том смысле, что не требует личной инициативы, ума и изобретательности, не говоря уже о характере. Кто видел умных Брежневых? Все так сцепляется, что само придумывается и катится (при взаимозаменяемости всех).

А от субъектов требуются позы (без веры) — чтобы прошла, повернулась машина. Машинообразное Дело.

Человеческий процесс всегда может перерасти в животный, общество — в общество животных.

Почему нет? Нет причин. Значит, будет, раз нет причин, чтобы не было.

Скрещение нигилизма с коллективизмом, с его утробно-соборным и выморочным, тягомотным шевелением, способным лишь в юродивой гримасе на себя оглянуться и ею что-то крикнуть в лицо власти (как на свой результат, напоминая ей о законе). Кровь от крови, плоть от плоти этой последней.

Но ведь даже иудеи ушли от пророков, услышали «благую весть»! Перестали жить, как живется, сгрудившись, а все остальное изживая через их выхлопной клапан. Энергии появлялись, изживались выхлопом и снова и т. д. до беск., ничего не создавая.

Уже от Герцена (через Толстого) тема: Чингисхан с телеграфом (и добавим: с электрификацией). И с планом: можно не проходить мечом и огнем.

Однородно-безродная масса. И это выросло из общинного, соборного ума, который, словами Платонова, «всю жизнь не мог найти слов для изъяснения коммунизма в собственном уме». Уроды и грустные (задумавшиеся) уроды. Последние, конечно, с войны не возвращаются. Грохот громкоговорящих труб (в насильно открытые в субъектах отверстия) и высеченных мыслей и (позже) глушилок. Монгольские уроды с телеграфом, громкоговорителем и электрификацией. Кривляясь на трибуне, учат чистить зубы и, склоняясь, вбивают мысли. Хотя кто, когда, кого учил труду?

Способность населения этой страны хоть что-нибудь сделать может вызывать лишь презрение и отвращение.

Нигилизм: Ленин — «Люди большей частью... не умеют думать, а только заучивают слова»; Замятин — «этот малый несмышлениш -- демос российский» (в этом случае предохраняемый от соблазна).

А ргорос: интересна та же структура аргумента -- монополия = загнивание = одна монополия.

Какое грязное сознание вырастила в себе разночинная, демократическая «общественность» XIX в.! И ее истинные наследники.

Или тот же вариант: «Жить в обществе и быть от него свободным — нельзя». Нигилистический восторг рабства, «высокая болезнь низкого».

Парадокс: human band¹ коллективизмом разрушается. Это разделяющая, обособляющая и непримиримо вражески противопоставляющая связь некоторых, «чистых». Алхимическое «общее» тело и его кураторы-exorcistes². В каком-то пункте оно неминуемо превращается в бумажку, а люди — из бумажки рождаются. Дериваты алхимического тела, уходящего в глубины «коллективного бессознательного».

Микробунты и калифы на минуту.

Эффект апельсина: сладостный задор бунта, все и всегда в бунте, в анархии — клапаны. Даже под «деньгами» они имеют в виду лишь разгул, безудерж загула и «все могу», «всех могу прижать к ногтю» (никакой ответственности).

Эффект цветка: автономия, жизнь, другое в его самодостаточности и самоценности.

Поставить себя в максимально неудобное положение, загнать — как будто иначе il n'y pas de mérite³ (например, сесть как можно дальше от стола, закинуть ногу на ногу, тянуться вилок к столу, не пользуясь тарелками, ложками для накладывания и т. д.). Не-инвентарность русской жизни.

Служение Делу (опыт Солж. в «Теленке»).

¹ Человеческая группа (англ.).

² Изгнатели бесов (англ.).

³ Это недостойно (фр.).

С фигурой юродивого вполне сопоставима «выручалочка» (как и вал «давай, давай!») — эпифания неудачного животного сцепления.

Кладбища — спутники.

Реальность, которую никто не знает: уже нельзя описать, как дикарей. Уже понято (т. е. амплифицировано, доведено до размерности и т. д.). Классическое третье: анти-сознание (пробел в коммуникации, в непрерывном ее токе, в непрерывном семантическом поле, каким для языка является сознание; систематический сдвиг, уже выполняющий сознание, и заполнение поля языковыми имитациями сознания, поля, которое должно быть потенциально бесконечно¹, т. е. не полно ни в какой точке, и заполняется лишь по случаю hic et nunc.

(Все они закручиваются в точке, а не линейно идут в бесконечность; т. е. сознательная, обращаемая бесконечность многомерна и многореальна.)

Сознание (аксиома различительности) — способность быть мотивированным тем, для чего нет никаких естественных причин. Идеальности сознания. А тут сплошные анти-тела сознания (пространство не полно в каждой точке и т. д.), обманки, манки. Свободные явления, т. е. вменяемость и ответственность. В т. ч. свободы и отказ от свободы. Метафизический выбор. Вырезана химера совести. А вместе с ней и сложность, разнообразие и амплификация. И вот результат: межумочное состояние понимания (т. е. не просто сложность и непонятность чего-то, а состояние маятниковой запутанности, бессмысленности и непрозрачности). Как и состояние социальной материи.

¹ Может быть как потенциал восхождения, так и потенциал падения (и затем вырождения). (Примеч. М. М.)

Управление идеями: но не содержанием (что было бы проблемой «опыт — догма»), а режимом, систематизированным ритуалом выражения. В итоге люди могут даже никогда не узнать, что они *cohersted*¹.

С другой стороны, редуцированность (*amorphie*), продуктом которой является *homo sovieticus* (как и *langue de bois*², ибо естественный язык не может служить этой цели, как и *homo historicus*, в воспроизводстве редуцированного): власть — продукт редукции, но, раз возникнув, работает на то, чтобы общество было в таком состоянии, чтобы воспроизводилась эта власть. Это же (т. е. та же формализованная и регламентированная *amorphie* в непонятности и нераспутываемости как состоянии ума. Вырожденное отношение истинности (\neq ложность), как и естественного языка. Так что: не все ли равно, отчего тошнит? — одно в разном. Прямо как по Платону: видеть одно во многом — дар богов людям.

Традиционное — неменяющееся общество.

¹ Сцеплены (*англ.*).

² Здесь: официальный язык, официоз (*фр.*).

ЗАПИСИ В ЕЖЕДНЕВНИКЕ (Начало и середина 80-х гг.)

То, что болит, и есть душа — по определению.

«L'opacité de tout acte politique... L'acte doit être accompli afin de révéler sa véritable nature...»¹

Инволюция к параобщественному состоянию, как и всяких «умных» механизмов культуры — к их паракультурному бытию, к алхимическим фюзиям тел. Именно против последнего W. Blake требовал lineaments², беря под подозрение и «флюксии Ньютона», эту новую манию англичан.

Два элемента — нигилизм и социальная алхимия. Вот что можно выделить.

Философы, как Хайдеггер и др. (в отличие от некоторых художников), все никак не могут остановить в себе манию мыслить в терминах последовательных событий (завершенных в прошлом и т. д.), какого-то шествия.

¹ Неясность всякого политического действия... Действие должно совершиться для обнаружения своей истинной природы... (фр.)

² Черты (лица), очертания (англ.).

Посмотришь ли на Вьетнам, на Корею или Никарагуа, видишь, что вовсе не обязательна центральная связь частей: без инструкции и сколь-нибудь длительной выучки и без прослеживаемой связи распространения из центра опыта на удаленных местах, без фактически затраты времени, мгновенно, оказывается (и будет) одно и то же. И так же «совершенно». Ибо есть законы, и законы порождают ими же описываемое обстояние дела, вещей.

«Миг» — как в смысле +, так и — перепада.

Обожать свое представление (а общественное — тоже «свое»), свою идею разумного и идеального (и верить в нее), а не высвободить его само, забыв себя, — и есть дьявольщина, соблазн «созданий», запроданная и отчужденная душа.

Лейбниц: «Известно, что у дьявола были свои мученики, и если довольствоваться только силой своего убеждения, то нельзя будет отличить наваждение сатаны от вдохновения Святого Духа». («Новые опыты о человеческом разумении». IV, 19, п.13.)

Сомнение здесь было бы естественным движением высвобождения, свободой (свободой от человеческих представлений).

Ницше: век не отпускал его, душил, как волкодав, догнал безумием.

Интересно, как легко они от социальной алхимии и социальной дьявольщины (с ее дезорганизацией сознания путем вынуждения придания смысла абсурду, с ее *délire*¹ бесконечной «ревнивой» и по модели *Ressentiment* подозрительной интерпретации) переходят к космической этого же рода (где невиданный и неслыханный «высший разум» — эквивалент социального чуда, Лукоморья) и обратно, что позволяет не отдавать себе отчет ни в том ни в другом.

¹ Бредом (фр.).

И действительно, при фанатизме психического уклада могут становиться мучениками дьявола!

Такое ощущение, будто каждый раз оказываешься в самой середине чужого бреда, будто просыпаешься в чужом бреду.

Философии никуда не деться от «физики», от «тела», лишь в терминах которого она могла бы прояснить какой бы то ни было опыт, как поэзии — от родного языка.

Парадоксально то, что современные идеократии («идеологические государства») менее всего обращаются к идеям как убеждениям, а больше всего, получив тем или иным путем набор дезорганизованных сознаний (это одна из характеристик «массы» в современном смысле слова), к системотехнике знаково-языковой мобилизации масс, манипуляции ими.

Русские потому антисемиты, что сами евреи.

Но почему ж они иудаизм не приняли?! Что гораздо больше им соответствовало бы! Или, может быть, они в XX в. наконец приняли свою истинную веру?

Николай Бердяев облегчил себе муки совести: это, мол, еврейский вариант социализма (мессиянство, немедленность благ, народ или коллектив как единственный вменяемый субъект и т. д.) — что, в общем, правда, а то, что мы здесь ни при чем, — это ложь. Очевидно, в 17—20 гг. не было никого, кто хоть что-нибудь мог понимать и нелицеприятно видеть. Вот тебе и «лучшая тысяча»!

Надо же было 19—20 гг. (с дополнением 1922 г.) целую книгу-манифест написать о «смысле истории» (с подзаголовком «Опыт философии человеческой судьбы») и ни слова в ней не сказать об открывшемся лице русского феномена! Можно ли так ничего не понимать и настолько избегать быть человеком судьбы, т. е. попросту человеком?

Логомахия и терминогенная проблематичность унаследованной классификации «рационального»: когда человек говорит, что «дважды два — четыре» (или $A=A$), и когда он говорит, что «здесь я стою и не могу иначе», то эти два состояния различают, утверждая, что первое — рационально, а второе — иррационально!

Как и философия, демоны с противоположной стороны на полпути нас перехватывают и тем вернее нами правят. Так сказать, «профессионалы» бесстыжие того, что в нас самих растет, произвольно шевелится в тайне роста. Но мы видим лишь законченные продукты у других, у «них» (в смысле классического «мы» и «они»).

Традиционность соц.-политического мышления никак не умрет: что только не называют «фашизмом» — все, что в действительности является крайним национализмом или расизмом, привычный и давно уже бывший косный, так сказать критический, реакционаризм и т. п., до бесконечности. Тогда как в действительности фашизм есть отрицание гражданского общества и (нетрадиционный) способ власти, на этом отрицании основанный. Отсюда и его «неожиданная» сродственность всякому «научному социализму». Его стержневой мотив «чистоты» или «алхимического очищения» (в любого рода «живящем море», лишь бы оно не имело мембран и подвешивающей формальности *civitas*) может безразлично выражаться и разыгрываться в гамме расовой, социальной и еще любой вообразимой или и той, и другой, и третьей, протеобразно в любую переключаясь и переливаясь.

Целая страна без «середины». Что могут помнить населяющие ее люди? Происходило ли вообще в «середине» какое-либо трансцендентальное событие? Только настоящее, никакого прошлого.

«Господи, какие же идиоты и слепцы, какое неискоренимое невежество человеческого сердца!» — такая фраза может быть и словами чесоточной раздражительности ума, объятого гордыней, и пронзительно ясным чувством сострадания всему живому.

У одних полный бардак в голове потому, что чего-то не было раньше, у других — потому, что думают как если бы ничего не было раньше.

Blake: Holiness of minute particulars¹.

Классика — это чувство пребывания бесконечного именно в конечном и сила (предполагающая сильную душу, неуклонный ее «формализм») непрерывного держания первого на втором. В этом смысле она противоположна не романтизму, а нигилизму. И есть, конечно, мужество невозможного.

Хоть что-то вынести из этой беды.

В той мере, в какой у людей этой культуры есть душа, она поражена роковой бесформенностью. Ужас конечного, отталкивание от него и убегание вразброс, в выхлопы каких-то сверхсмыслов, сверхобъятий и сверхбыта. А в остальном это, перефразируя Герцена, Чингисхан с телеграфом и планом (выжигающим похлеще любого огня, любого монгола — бича Божьего). Кто сказал, что монгольское иго когда-то кончилось? Да в самые лучшие времена это была европейского вида физиономия с монгольским флюсом. С тех пор опал не флюс, а как раз другая ее часть. Нет, монгольское иго до сих пор длится и никогда не кончалось.

¹ Целостность мельчайших деталей (англ.).

То, что необъяснимо (так сказать, без причин) болит, и есть «душа», по определению. И человек испытующий есть человек в поисках своей души.

Видение анатомии общества в разрезе «производства материальных благ» есть на деле средство контроля, а не понимания. И не является вовсе естественно-историческим взглядом («материалистическим»). Понять-то должны были бы само это производство в зависимости от и в контексте других вещей, которые действительно «вещны».

Макиавелли, следуя своему имманентизму, опустошил и иерархический «верх»: там ничего нет, кроме артикуляции и написания, без которых нет силы общественного состояния или его действительной реализации (*versus* идеальное его предположение или пузыри его *velléité* в человеческих намерениях и желаниях), а люди, приставленные к нему, т. е. правители, естественно, коварны, аморальны, являются «политиками силы» и должны ими быть с сознанием, без всяких прикрас и самообмана, только с этим и должны считаться, и не в этом вообще проблема, т. е. не в «идеальности» или «неидеальности» этих людей. Проблема в том, что не можем естественным образом быть гражданами, и в конкретных условиях Италии единое общенациональное государство есть то, в чем «гражданственность» впервые получает соответствующую ей стихию (так же как «теория» — стихия истины, «искусство» — искренности или подлинности и т. д.). И если нет общегосударственной артикуляции, то нет и силы быть гражданином Италии, реализовать побуждение и намерение; болтать и душой пузырить в духе гражданственности и патриотизма можно бесконечно. Вопрос стоит так: или людьми входим в историю, или живем глухой, бессмысленной жизнью (недочеловеков).

У Саши [Зиновьева] был не конфликт с властью, а конфликт власти. Ум его с раздражением смотрел на вла-

ствующую бездарность, место которой хотели занять его темперамент, его а-духовный характер (его властолюбие).

Никакие интересы не представлены. Ballotage sur-réaliste¹.

Частный интерес не есть подвид всеобщего рода. Общественный интерес, т. е. интерес любой конкретной совокупности людей, как бы она ни была велика, есть такой же частный, а не более общий. И от него так же нельзя прийти («обобщением») к общечеловеческому. Ибо последний — просто в другом разрезе. Под ним на деле имеется в виду... бескорыстное, т. е. никакой не интерес. Здесь ipso facto нет соподчинения вида и рода. (Неискоренимое гегельянство в Марксе.)

Русские как будто не могут чувствовать себя русскими без щемящего душу, тайного и больного добра, какой-то ноты, подпольной и гонимой солидарности, участия. Как расстаться с этим? — вот действительный вопрос их переживания на границе. Как бы за ней, где тебя уже не могут арестовать в любую минуту или лишить всего и оставить с затаенным больным добром, ты уже не можешь идентифицировать себя в качестве нравственного и духовного лица и перестаешь быть русским! Хороший русский человек — это тот, которого могут.

Иди и не бойся: Бог с тобой и в тебе там, где ты сам.

На переломе веков была вытеснена (реформами социальных структур и т. д.) и рухнула идея массовых социальных движений. «Хитрость истории» обогнала ее, подсунув технические средства массовой манипуляции (так сказать,

¹ Сюрреалистические выборы (фр.).

«психотехнику»), а естественные органические массовые образования подменила «массами» в смысле Ортега-и-Гассет, именно с последними сомкнув первое. И там, где произошло что-либо (Германия и Россия), то это уже не имело никакого отношения к содержанию традиционного образа массового социального движения. Вернее, имело место лишь в мифе, в «большой лжи». И это тогда означало выведение совершенно иной, новой породы существ, только искусственно человекоподобных.

Не сеют и жнут, а миф инсценируют и разыгрывают. Элементы, взятые из действительности, не должны иметь к ней никакого отношения. Они перенесены в их алхимическое значение и изживание и служат коллективным прислонением для всех умственных и характеральных недоносков.

Извечное рабство не дает расти. Рабы остаются детьми, не вырастают. И глобальное, итоговое их сообщество, страна — инфантильное чудовище.

Псевдоморфозный национальный характер...

Если даже избранный народ такая мерзость...

Легенда «двух Витгенштейнов». На деле он делал что мог, новое, другое, но все о том же.

Достоевский прошел и мимо русской литературы, и мимо самого себя. Не попали на поезд — ушел.

В современной философии часто можно видеть мучительное открывание того, что было известно старым философам и сделано ими, или сложные, похожие на хватание

правого уха левой рукой движения к уже проработанным точкам. И это естественно. Ибо почему философия (что относится и к науке) должна отличаться от судеб любого человеческого предприятия?! «Труд мысли» стоит на кону и практически на него снова ставится. С выигрышами и проигрышами. И с отыгрышами. Не понимать этого — продукт примитивного менталистского представления о рациональности, неполной рациональности.

Истина ни на чем не держится, но зато держит все остальное.

Какова бы ни была редуцированность выживания, вернее, его формы как «формы жизни» (живем, как можем жить!), человек все равно живет не как животное, а как неудачный человек.

Слушал сегодня классическое рассуждение о том, что человек, знающий, что он умрет, из страха перед смертью и породил идею Бога и бессмертия. И мне хотелось спросить, а что рождается из страха перед своим бессмертием (в частности — у говорившего это человека)? Не само ли это рассуждение из него рождается и его компенсирует? Вообще — что рождается из страха перед смыслом, который — никакой! — невоплотим во времени и пространстве?¹ Понятно, конечно, что страшно перед установившимися отношениями бесконечности (заданной, бесконечной задачей), при том что я, конечный (в смысле: не вечно сущий), очень хрупок как часть этого установления... Поди вбери в себя пространство и время, чтобы не кончаться! Это на абсолютном пределе доступного человеку напряжения всех своих сил. Мы разными путями можем узнать об этом. Но самый краткий — символ смерти. Так что страх здесь совершенно особый.

¹ Ср. пицшевский ужас вечного возвращения того же.

Сколько стоит продукт, которого нет? Например, мясо стоит 2 р. 50 к. Его нет (или только кости и нет выбора). Сколько оно стоит?

Или: отнимаемый продукт дороже (и его меньше), чем покупаемый у свободного и независимого производителя. А отнимают, чтобы дешевле! Фантасмагория абсурда, бедлам нелюдей. Давилка какая-то. И еще взять мысленные представления и характеры (этические, идеальные и т. п.) в этой самой дорогостоящей и самой нищей экономике!

Кончаем тем, что питаемся знаками питания.

Интересен «зрелый час», «момент, когда» в его анти-виде, за-зеркальном. Чудовищный клубок! Будь-ка здесь героем?

Кафка — невозможность трагедии.

Маркс, во-первых, нуждался в реальном носителе общечеловеческого, в некотором в мире наличном субъекте все-слияния и всепроникновения (и этим уже изменил своему философскому призванию) и, во-вторых, нашел его в пролетариате и определенном механизме мироустройства. И конечно, с таким идеалом, гарантом такой своей нужды расстаться он мог бы только ценой жизни, ценой своего распада и разрушения как идеалоспособного существа.

Это — страх, загораживающий реальность. И центрифуга его размазала все представления по за-зеркалью.

Rilke: denn wir leben wahrhaft in Figuren¹.

Общество чистых привилегий, не затемняемых вопросом о собственности.

¹ Рилькс: ибо мы поистине живем фигурами (нем.).

Как и в каком смысле можно причинить урон системе, где ничто не ценно и ничто ничего не значит?

Wittgenstein: «My talent consists in being capable of being puzzled when the puzzlement has glided of your mind. I am able to hold the puzzlement when it has slipped through your hands (and you therefore think you are clear).

The art of the philosopher is not to be cheated of his puzzlement before it is really cleared up» (MS. 157 (b), 31)¹.

Вся внешняя политика (ведомая методами all-out² психологической войны и желтой пропаганды) — для внутреннего. Расширение внутреннего, гомогенизация прилегающих внешних условий, заглывание вовнутрь и т. д. и т. д. Черная дыра. В этом смысле спор о «социализме в одной стране» или «во всем мире» носит привиденческий характер. На деле это термины, в которых или через которые пробивалось понимание природы собственного устройства и отдавался в ней отчет, сознание, что она не терпит внешнего, инородного и не может иметь с ним взаимовлияния или общения на его собственных независимых основаниях и что вселияние на ее уровне является условием внутренней власти, самого этого уровня осуществления жизни. Поэтому ее милитаризм есть состояние войны, определяемое тем, что она одна в естественном (и инфантильном) состоянии, а другие, окружающие, — нет. А поэтому должна их заглотить.

Черная дыра-то есть, есть родимая, и она может все засосать (особенно если лишить ее водки).

¹ Витгенштейн: «Мой талант состоит в способности недоумевать, когда недоумение покинуло ваш разум. Я способен удерживать недоумение, выскользнувшее из ваших рук (и вы поэтому считали, что вам все ясно).

Искусство философа в том, чтобы не обмануться своим недоумением до его действительного прояснения» (англ.).

² Всеобщей (англ.).

«Идейное» поколение, т. е. неистовые ревнители-первопроходцы дубового языка идейности, в принципе собачьего, часто жалуются, что их вытеснили безыдейные и безграмотные, многие из которых были как раз теми, которых они били и «не добились». Но на деле усатый дядька, Сталин, один, бабача их на ускоряющихся витках услужения, где они друг друга вытесняли и расталкивали, просто наглядно и доказательно демонстрировал им, что подлостям, мыслям, равным краже со взломом, нет предела и окончательного слова или типа идейности и нечего останавливаться, да и на заслуги кивать. Работаешь языком как собачьим хвостом перед хозяином? А почему не мяукать? Или почему не по-ослиному? Чего теперь жаловаться и ностальгически лелеять свою былую «чистоту» и «качество теории»? И на проходимцев жаловаться?!

Когда deutunglos¹ мы как знаки и когда далекий свет («язык») оказывается светом давно уже мертвых звезд, то возможна подстановка — мы сами знаки знаков.

И «дурно пахнут мертвые слова».

Каков бы ни был деспотизм, для философа, принимающего (по определению, иначе не бывает) обычаи, законы и нравы своей страны (как необходимую бытовую маску и джентльменское соглашение или als ob² = допуск взаимного гражданского мира), есть тем не менее минимальное условие sine qua non: существование республики de lettres³, публичного мышления, мышления вслух о мышлению подлежащем, не подвергаемого правительственному или государственному гонению и запрету. Если и этого нет, то контракт разорван. Если нет и права быть услышанным.

¹ Бессмысленны (нем.).

² Как если бы (нем.).

³ Здесь: литературной республики.

Никакая мысль не прививается, потому что больны (если болезнь понимать эволюционно как форму жизни, как средство приспособления и выживания). Дать ей в себе родиться и стать ее носителем изнутри — ввергнуть себя в опасность, подставить под риск весь этот хрупкий гомеостазис, как бы взорваться и аннигилировать. И наше «уже-знание» как часть этого гомеостазиса — смертельная болезнь, где никогда не узнаем дальше. Интересно, что картина развития рака может медицински так же быть описана.

Парадокс власти, которая ничего не забывает и ничему не учится.

«Чистые», предполагали ли они, что займутся мануфактурой добродетели? Кант предвидел такую возможность.

Аргумент и функция. Аргумент — философский, функция — «орган жизни» (функциональное пространство, занятое живым телом, пространство активности, способности, «могу»).

Им бы все молоко, солидной пищи они не выносят, все на помочах ходят. Enfants... emportés à tout vent de doctrine¹ (!) — у Августина.

«Гуляю я, делаю что хочу!», а раз тебе не нравится, то ты — контра. Ибо не любишь меня, т. е. сомневаешься в моей любви к тебе, в моей все-любви, требующей абсолютной, независимой от проверок и испытаний веры. Поэтому, даже если я и убью тебя за это, ты должен и это принять за акт любви.

¹ Дети... подхватываемые любым ученым поветрием (фр.).

Снова эти бесконечные полицейские окрики-лай и хватание всех и вся на дорогах и площадях.

Ничего не знать в смысле своих *œuvres*¹.

Прямо для наших мыслителей годится сказанное еще Св. Павлом: *toi donc qui enseignes les autres, tu ne t'enseignes pas toi-même?* (*Aux Rom.*, 2, 21)²

Производить солидарностью, любовью, добродетелью, дружбой и т. п. ? То есть *velléités* представлениями? Но это не понятия, поддающиеся конструкции (в модели *homo faber* и понимания сделанного). У Августина прямо противоположное: *Aime et fais ce que tu veux*³. Тогда первое уходит корнями в первородный грех познания (вместо незнанных даров). Тогда уж трудись хотя бы в поте лица своего! Упершись в августинское же «*pondum amabam et amare amabam*»⁴.

Это языческая, Богом не тронутая душа. И как бы заново, на свой поэтический страх и риск, открывающая евангелические истины — за исключением одной, ядерной. И в других, например в Декарте, их не видит — ибо даже представить себе не может, как тверд был в нем (в Декарте) краеугольный камень греко-евангелического единобожия, вообще не-обходимого в себе и в окружающем мире. Я говорю о Хайдеггере. У него дальтонизм на феномен личности. А без последнего разговор о свободе берет фальшивую ноту.

Прекрасно читать у старика Канта такой ненажимный рассказ, что предназначение человека («высшая цель мира»,

¹ Трудов (*фр.*).

² Как же ты, уча другого, не учишь себя самого? (*Рим.* 2,21) (*фр.*)

³ Люби и делай все, что хочешь (*фр.*).

⁴ Никогда еще не любил, но любил саму любовь (*лат.*).

«высшее благо») — это исполнить бытие, которое любовно его запрашивает, и, исполняя его, самому быть человеком, исполниться, забыв себя и возвращая любовь. То, что могу только я, нужно. Истина — другой, в состоянии за дверью символа (понимания) смерти открываемый. И оправдывающий ожидание.

Замечательный образ привел мне сегодня Р. Габриадзе: можно подумать, что мы получили в руки страну-машину, поставленную на автопилот (сатаной, очевидно), — и ни ппру ни ну.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что событие имеет структуру откровения.

Зиновьев — это проблемы до проблем, т. е. проблемы, которыми усеян путь до действительных проблем и которые мешают советскому человеку когда-либо дойти до них, стать перед лицом (обще)человеческого удела и тайны времени. Абсолютное, рабское чувство принадлежности губит его. Очевидно, ему суждено затрагивать сердца только советологов, сами же советские, «последние люди», люди организованного счастья, потому и подмигивают друг другу, что уже знают все, что он может им сказать (и в этом смысле для них ничего нового — разве что циническое, «кукишное» сладострастье, что черным по белому написано или, так сказать, «на сцене пьяный человек заговорил пьяными словами»), но знать-то знают, а к сердцу и к тому, как они выглядели бы в зеркале, не допускают, и знают, следовательно, «смертельной болезнью».

Взрослеть можно только в юности. Т. е. молодость — это время, когда человек становится взрослым, может, способен взрослеть. Ибо «воспитание чувств» из собственных испытаний (в т. ч. заблуждений и т. п.) невозможно

без раскованной и бьющей через край молодой энергии и энтузиазма юности. Тогда и юность сохраняется.

Кант должен был, очевидно, производить впечатление вечного юноши в хорошем смысле этого слова. Странного, очень странного, но светлого и юного.

Самоназначенные братья всего человечества, Лебядкины-душелюбы.

Что, мол, Ленин сказал бы о бесконечных, отовсюду человека обступающих лозунгах и портретах (в т. ч. его самого)? Но ответ на этот риторический вопрос известен: сказал бы нечто такое, что тут же необходимо было бы изображено лозунгом.

Нэп — Брестский мир со страной, своим народом. Остальное все — простое развитие следствий проявления уже существующей сути, заложенных механизмов, пружины которых то так, то этак, то в этом, то в том распрямляются, бьют нас, и по рукам то тех, то этих, то там, то здесь. Так же как, в зависимости от обстоятельств, время может ускоренно устремляться и свертываться в обратном направлении.

Можно ли назвать «убеждениями» или «идеями» нечто, не находящееся в какой-либо связи с личной совестью? Групповая дисциплина и идеологически определяемая целесообразность — вместо глаз и способности суждения, раз уж перерезана всякая связь с органом, органом «шестого чувства», чувства единственно вечного и идео-генного.

Размах маятника русской духовности: между «лишними людьми» и «новыми людьми».

Вместо культуры — своего рода художественный или вообще изобразительный культуризм, превращение всего, что стоит, ползает, бегают, летит, всего, на что может упасть взгляд и эстетический аппетит, — в собственное украшение, дутое (прямо как хлестаковский «арбуз в 700 рублей») и полые эстетические мускулы, которыми сладострастно и кокетливо поводят и, как пава, выступают. Ну раз уж захотели и дорвались до «брачных законных наслаждений» à la Лебядкин... Но где-то в глубине тонкая, щемящая башмачкинская нота «лирической шинели». Действительно, какое искусство было бы у зомби, у чистых человекоподобных фантомов несуществования, какая лирика, какие собственные лирические истории? Душевные идиоты возвышенного? Иллюзии Юпитера в «стакане мухоедства», в слепой кишке эволюции? Об идиотизмах возвышенного, прекрасного см. 14. 2. V. дн. Здесь интересно, как из-под глыбы неудачного человека, какой-то призрачной и нелепой блочной застылости несуществования рвутся моление и священнодействие. Ведь гоголевский критик шинели с самого начала молился на буковку и священнодействовал перед ликом ее, из нее рождался для нее целый трепещущий, многоголосый и лирический мир, в котором, как в каком-то целом анти-мире, разыгрывается своя лирическая история! Перевернутая, на голове ходящая лирика анти-мира. В воспаленной полости души и головы полого человека.

Другие два края маятникового маха: мученики дьявола — и «бабачащие» Фомы Опискины. Т. е. между воспаленной духовностью, готовой истребить в себе человеческое существование, и вполне косной, непроницаемо темной душой «духаря», пахана на час.

Кроме того, в первом типе интересна кататония «высокого», когда «истинно прекрасный человек» упорно отказывается видеть низкое и мерзкое, видеть реальность, действительные отношения вещей, чтобы продолжать быть собой, продолжать жить достойной жизнью, цена которой слеплена с самообразом, с identity, пуще всего хранимым и от разрушения оберегаемым. Это янусно симметрично

видению во всем, везде и во всех только низкого. Дополнительным типом этому являются темные неподвижности, прореженные и просветленные «идиотизмами высокого».

Мочульский здесь точно заметил, что «Картузов — духовный брат князя Мышкина... он выделился из той же психологической «туманности», из которой был образован Мышкин. Он воплощает одну из возможностей, не осуществленных в князе: «прекрасный человек» в комическом аспекте, нелепый рыцарь, смешной провинциальный Дон-Кихот». И какой хищный жлоб, в яростном порыве энтузиазма душастый все своей любовью и «возвышенной тонкостью», которым — все полагается, имеют право.

Нигилистическая неспособность что-либо представить — представить другое, представить независимое и неотменяемое, представить что-то само по себе, представить чужие чувства и состояния мысли и т. д.

Все это «типы» в лимбе неродившихся душ (Картузов ли, Ленин ли, Сталин ли, или же любой бабачащий пахан, дикий и необразованный, но так же жалящий, как скорпион, и мастер своего дела).

Я забыл, что Достоевский сам (в «Повести о Картузове») составляет такое авторское надгробное слово Картузову: «Будь он образован — он стал бы революционером. Совестью чистый фанатик»!!! Обнаружил в себе! А до этого написал «Записки из подполья» о себе как актере, лицедее-чтеце, действующем магией слова и интонации и каждый раз зеркально поверяющем эффект. Так и Сталин формировал себя, свои действия и поступки, слова и т. п. по мере множащих себя зеркальных отражений, поскольку «меня создала партия по своему образу и подобию». А Достоевский шел к тому, чтобы быть созданным из чуда, из воскресения в Христе (а не из рефлексивного сознания).

Достоевский, как и Гоголь, сам полностью принадлежал этой стоящей за их созданиями странной реальности,

воздух которой забит стрекотаниями и поскрипываниями из лимба неродившихся душ; был плоть от плоти этого мира, отличаясь лишь тем, что душу-то свою он все-таки (как и Гоголь) рождал в слове-феномене и ничего не понимал ни в этом мире, ни в своих созданиях — не понимал со стороны, в самоотчете, в системе рефлексии. Все получалось всегда не так, как Д. мыслил в своем доктринальном и систематическом мышлении, в своей рефлексии и поддающемся резюме (и саморезюме) описанию, аналитической картине. Так, задумал роман-описание «воистину прекрасного человека» — получился Мышкин. (Пиша, по законам мысли и слова открыл. А потом, мол, замысел.) Или, реализуя другую возможность этого рыцаря, хотел добродушно и мягко подшутить над Мышкиным в варианте Каргузова — и реализовалось словом («открылось») нечто по законам независимо потенцированной возможности: феноменальная материя свою имманентную Dinggedicht¹ рассказала, сама себя показала.

А потом Достоевский в саморефлексии (по законам снава своего же зазеркалья, которому принадлежал и из которого лишь феноменально выламывался) изображал понятое в конце как задуманное в начале и выводил обратным ходом, бежал назад, чтобы быстрее прибежать в точку вперед. И так раз за разом. (Это сравнимо с обратным зайчиком-рефлексом операции осознания в квантовой механике.)

«В лохани не выдерживают характера» (Достоевский).
Это смешно à la Кафка.

Свобода — это тогда, когда свобода одного упирается в свободу другого и имеет последнюю своим условием.

Да, действительно, Россия — это редкий случай в чистом виде бытового явления.

¹ Поэзию вещи (нем.).

Может быть все, что угодно, поскольку — ничего.

Набоков — первый русский писатель, который озадачился вопросом иллюзий и несуществований, «высоко» заболел им. Не социальные, нравственные и т. п. беды почувствовал, а рану в бытии. Отсюда сквозная и одерживающая тема потустороннего, призрачного. Но насколько более тонкий, культурно «взрослый» аппарат, чем у Достоевского, для этого! Действительно хорошая литература (в отличие от хорошей плохой у Достоевского). Но все время чего-то как будто не хватает. Крови в ране, что ли?..

Платонову попал в глаз языковой осколок зеркала гармонии. Дефект, как зрение у Сезанна. И «сразу мир предстанет странным, окутанным в цветной туман...».

Игра французских футболистов с советскими: как быть красивым перед инфузорией. Серия невезений, тогда как те играют в другую игру и т. д. Но один крепостной мастер был действительно талантлив — голкипер, и играл один и за всех.

Но чем мохнатая чашка сюрреалистов абсурднее кальсон с принудительной добавкой... женских серег? (Покупка в тбилисском магазине.)

Розанов, с одной стороны, говорит, что не работали и не любили, себя не уважали (а как не уважать, если — сосуд Божий) и не растили в конкретном устройтельном деле, т. е. не были «Божьими людьми» и в сосуд себя не превратили, а с другой стороны, что им «не давали» (христианство «не давало»), и обвиняет христианство в бессилии (а Евангелие — в том, что это «книга изнеможений», а не силы и бытия, зерна). Невнятица и

женственная дряблость мысли, ослепление, наведенное в розановском уме предзаданным «пунктиком» и яростным полемическим порывом вокруг его догматического провидения. И опять происходящее в России — всемирно, так сказать «всемироносно»: русская немощь — немощь всего христианства, Евангелия как такового. А в основе — все то же русское: «давайте», «кормите с ложки», «помоги, только помоги нам для ходьбы». И вот громкая жалоба (и, конечно, все жалоба) на недокормленность материнским молоком. А не на себя, что желудка не вырастили для более сложной пищи и ног, которые без помочей могли бы обходиться. Хотя, казалось бы, именно с жалобы на не уважавшего себя русского человека Розанов начинает. А кончает: «Мы вопияли Христу, а он не помог».

У зомби все обратно: они сначала умирают, а потом хотят жить, наполнять мир поскрипыванием своих переживаний, эмоций, воздушно-возвышенных мыслей... до смерти (но смерти нет, ибо жизнь простирается до бесконечности, раз нельзя представить себе, вообразить смерть — она принципиально «другое» и несвязной случайностью вторгается в жизнь).

После Достоевского Розанов — трагедия неставшего христианина, непереваренного Евангелия (непереваренного как раз в том, в чем оно — «посложнее молока»), неставшести, глубоко ощущаемой в русском народе, а в себе — все время как-то разрешаемой в душевном и мыслительном порыве ввысь.

Не было культур-религии (этой зарождающей клеточки европейского развитого гражданского общества). А если тоталитарное варварство могло случиться даже с народом, у которого она была, — с немцами, то что же должно было случиться с тем, у кого ее не было?!

Человек — это существо, нуждающееся в тайне (т. е. с жалом бесконечности в душе) и знающее себя смертным.

Qu'on ait ou qu'on n'a pas la chose qu'on aime — il faut bien la mériter, et on ne détruit jamais la chose qu'on mérite¹.

Dissymétrie dans la pensée impossible: je n'ai que des devoirs sans droits, l'autre n'a que des droits sans devoirs².

Одни изобретают машины теплоты, другие — готовы вечно пробавляться взаимообогревом человеческих тел, сбившихся в ком, и в принцип это возводят.

Животное — это игра природы.

Это не господство русского народа. Это господство посредством русского народа.

Да, язык сыграл дурную шутку с Россией и сам же погиб.

Весьма основательное количество чугуна пришлось на душу российского населения. Сколько его теперь лежит на наших душах!

Из героя гоголевской «Шинели» вышла не только русская литература (как литература), но и русские револю-

¹ Не важно, имешь или не имешь ту вещь, которую любишь, — се нужно заслужить, и то, что заслужил, никогда не разрушишь (фр.).

² Дисимметрия в мысли невозможна: у меня есть только обязанности без прав, а у другого — только права без обязанностей (фр.).

ционеры, высокие (лирические, романтические и т. д.), состояния потусторонне странных и неопикуемых людей. Все они из одной туманности, из одного туманного ядра. Просто разные комбинации возможностей.

Особое племя детей, акселератов и переростков, — русская интеллигенция, радикальная русская общественность.

Если существует такая вещь, как «валюта», то ее нигде и нигде нет.

Жизнь — это гениальная частность.

Из Черной... были: 1) никто не должен и не имеет права прикасаться к тому, что мы, правительство, делаем с атомом и как распоряжаемся его силой; 2) люди, их количества не имеют значения, особенно если они жертвы — их можно скрыть, рассеять, распылить, как если бы ничего не было и ничего не случилось. Эти две вещи вместе дают картину сути дела, которую нужно учитывать и которая бросает страшный свет на весь контекст разговоров о гласности, независимых общественных инстанциях и контроле, на то, что вообще может быть с атомной проблемой, когда к ней примешан «Чингисхан с телеграфом». Это действительно Черная быль о советской власти. ... И горькая, как полынь...

Инстинктивно устроили на какое-то мгновение атомный Гулаг. И по этой инстинктивности нужно судить о сути происшедшего. Она его лицо.

Короленко и другие говорили последними, задыхающимися словами.

Все реальное — смертно (лишь мертвое не может умереть). Поэтому ирреальная империя, империя-мертвяк, империя-призрак, упыреобразная потусторонность, питающаяся живой кровью, может быть вечной.

Господи, сколько слов вокруг просто рабства и моральной трусости! — радостная философия палачей (как же их обидеть!), обратным отражением получаемая от истязуемых жертв: «на коленях бы приполз на Родину, если б разрешили...». Что бы она ни делала... «Усомниться в советской власти?! — не смей, никогда!» Фантастическое оборотничество! Даже выживание людей с убеждениями, честью и достоинством себе присвоили: мол, если убеждения, то верноподданные, советские. И слова приобрели вторые, третьи и т. д. значения, несвойственные, несобственные.

Не столько контроль, не столько исполнение, сколько свидетельский знак контроля, сколько рапорт-свидетельство об исполнении — вот что рвут миллионы цепных псов.

Сатирическая философия. Сатира — это жанр со своими законами, а не ненависть к людям и издевательство над ними. Это именно способ, т. е., следуя законам жанра, слова, она хочет прийти к прояснению определенных состояний, а не судить людей, у которых бывают эти состояния.

Представить себе, кто может это мыслить, — так же, как представить себе, кто действительно свободен, чист.

Зиновьев — заместитель Бога по научной части.

Спор о предопределении, равный спору о троице.

Замысел — это время. В противовес реактивности и машинности (шаговости). Машина лишь вне себя содержит замысел. Мы же полагаемся на других, и другие оправдывают это ожидание («ожидание» здесь не случайное слово). Вся эта область помечена конечной скоростью.

В общественном сознании с Чавчавадзе случилось в Грузии то же, что и с мыслью «Вех» в России, — поздно и мимо.

Поняв, мы хотим еще и представить, иметь картинку. Как убрать картинку? Это, например, очень хорошо проделывает Декарт в своей «стреле мысли», оставляя в принципе непредставимое (но которое — «само»: само понимает и т. д., и мы его понимаем, и оно может понять то, что мы о нем понимаем и ему сообщаем, и т. д.). «Я есмь сущий!» — и значит, бесконечность уже помыслена, «понята», уже случилась, а разлита ли истина в конечном или бесконечном пространстве — не имеет значения. Это мы пытаемся еще раз посмотреть — извне. И представить в терминах последовательных, завершенных и законченных шагов. (Ср.: Декарт о «действии на себя» и о глазе.) И попадаем в неразрешимые противоречия (антиномии иллюзий). Но попробуй посмотреть извне! Поздно. Если душа уже не заняла «место». Это «занятие места» — уже опыт Канта (совмещенный с антиномиями выражения очевидности существования мирового события пребывания в мысли или мыслью — опыт пространства, «внешнего» и «внутреннего»; т. е. тех физических процессов, посредством которых мы получаем знания о мире). Это же «место» — сингулярная точка первозакрута ленты Мебиуса (точка, занятая порожденным квазивеществом, веществом, которое чувствует сознанием). Сколько таких (торно) пронизывающих точек и как они составляют сферу? По «паузам», по сверхчувственным интервалам (некоммутирующим и недистрибутивным, вообще неизмеримым). Знание, которое — я, есть знание свободы (а свобода неотделима от знания, и от бытия в свободе нельзя переступить к представлению о

ней). Но она недоказуемая само-очевидность. И никак не существует (в прошлом или будущем), никогда еще не была и никогда не будет (вечное воображение) и ничего не производит. Она производит лишь себя, т. е. еще свободу, большую свободу, и так определяется (на стороне человека — а у Бога она вся). Так же как знание, мысль есть возможность большей мысли, сознание есть возможное большее сознание и т. д. Это и есть самоприращивающее «зерно», «семя», которое отличает жизнь от машины и которого нет у самой умной машины. Машина одухотворена, но семя не в ней.

Жизнь, удушенная ею же производимой энтропией, инерцией (в т. ч. успешным культурным производством).

Все эти крики: «никогда не забыть и не простить» — говорят, к сожалению, также и о том, что, пока не простишь, многого не поймешь в себе, да и не вспомнишь.

Видимо понятная и представляемая непрерывность — на деле вторичный, побочный умозрительный продукт все никак не домыслимой дискретности, *déchet*¹ опыта ее помыслить, произвести мысль ее.

Говорят, что Пруст изменил классическую форму романа и изобрел новую. На деле он практиковал и показал роман как нескончаемую форму жизни.

Госпоже Апри стоило бы заметить, что спрашивать и устанавливать, какие книги читал Пруст, то же самое, что определять художника тем, какой салон он посещал. Т. е. это... Сент-Бев. Книги тоже «наш внутренний светский салон».

¹ Продукт (фр.).

Блок — последние, уже задыхающиеся слова классических гармоний. Гул стихий к горлу певца подступал. И работал соблазн раствориться в их варварских нотах.

Это социальное угнетение и насилие над всяким проявлением свободной воли и порождает национальную рознь. Ибо они всегда конкретны, чьими-то руками. Над Карабахом властвуют через Баку, т. е. азербайджанцами, а над Баку — Москвой, т. е. русскими. Эта игра различиями воспроизводит общее структурное определение этой империи: это не империя русского народа, а империя посредством русского народа. Т. е. он сам здесь вещь, а не лицо, и вещь весьма жалкая.

Кант даже объекты (а не только пространство и время) пытался представить по модели сознания действий.

Партия возникла как «конспиративная» организация и т. д. (со всеми известными определениями) — на деле нечаевское тело с дополнительным проектом поселения на другом, социально-массовом теле — «мы — ваш авангард», «мы — ваши представители», откуда, с одной стороны, разница между внутренней, своеприродной жизнью партии и ее внешней жизнью, а с другой стороны, выедание, при возможности, всякого независимого и культурно-жизненного элемента из тела, на котором поселились (например, советов, профсоюзов, кооперации). В легальных условиях своей собственной, в государственных масштабах, власти она осталась таковой, соответственно сохранив и различие внутренней и внешней жизни. А науськиваемая, манипулируемая и обесструктуренная масса сама выковывала орудия собственного порабощения (как, например, из законоуложений о саботаже и практике взятия заложниками социально «чужих» выросла вся система принудительного труда и всеобщего заложничества без индивидуальной вины и поступка); в том числе — отчудила от себя в качестве предмета классовой ненависти всякое проявление мысли и

человеческого достоинства. Образовалась вырожденная масса в смысле ее культурно-производительной силы. В свое время (в 1851 г.) Герцен писал: «Еще один век такого деспотизма, как теперь, и все хорошие качества русского народа исчезнут. Сомнительно, чтобы без активного личностного начала народ сохранил свою национальность, а цивилизованные классы — свое просвещение».

Лысенко — чисто литературное явление. Какая генетика могла бы быть у персонажей Платонова? (Ср.: Мичурин.)

Как сравнить? — Один: неприлично показывать голую женщину на экране. Другой: как можно выпускать голую бабу на экран накануне 8 марта?! Это уже не обезьянье изображение консерватора и ханжи. Лицемерие? Ханжество? Нет.

Кто открыл для себя механизм этой власти и вкусил ее в exercise¹, открыл секрет вечной жизни.

Способность быть учеником выше и достойнее, чем способность быть учителем.

Донес — арестовали. Раз арестовали, значит, донос — пронципальная правда, самым арестом подтвержденная.

Перехват задач военной диктатуры. В политике это дало Чингисхана с телеграфом, а в экономике — Чичиковых с государственной охраной, т. е. кормление из «ничего», а государство — защита этого кормления, чтобы, не дай бог, не отняли. Но и состав этого государства вовсе не бюрократия. Поэтому можно соединить два образа — «Чингисхан

¹ На практике (англ.).

с телеграфом и планом». А работало из «ничто» автокатализом, эскапируя собственную нужность, не-обходимость по создаваемой ситуации, действительность многих и многих недействительностей, возвышающих себя причастностью к ней. Итог: завязка слепых интересов, в тысячи раз более непробиваемых (разумом и т. п.), чем частная корысть.

Когда мы делаем выбор, решаем, мы целый мир, мировую цепь кристаллизуем позади себя.

В каком-то смысле Книга бытия есть Книга сознания, его «бестиарий», событийный иероглифический шифр его возможностей.

Низший возможный уровень жизни, когда люди живут смертью, питая ее как условие своего жалкого уровня жизни и приравнивая изъятие ее самой чудовищной катастрофе, которой нужно, конечно, избежать любой ценой, иначе — стресс.

Со стороны власти то же самое — власть создает и запутывает проблемы, которые только властью же могут решаться, и так до бесконечности.

То, чего не добрали государственной барщиной и давильней фиска, доберут теперь хозрасчетом.

Noblesse oblige¹ — развиваемое вне сословного происхождения аристократическое чувство.

Между Чаадаевым и Шаховским (и его судьбой) замкнулся весь круг реальной мысли о России — именно к Чаадаеву обратился в конце пути этот рыцарь Грааля, ис-

¹ Положение обязывает (фр.).

кавший, где же он в России, и видевший его в «победной умственной силе».

P. S. Интересно, как совершенно иначе повернулась (и нечто уже разумное свернулась) à la Достоевская «всесердечность», бывшая на деле лишь умильной сублимацией наглой всемирности и всезнайства внутренне полого русского гиппопотама: «Ничего своего не подавлять, а лишь с наибольшей полнотой раскрывать свою сущность (подч. мной. — М.) и тем самым достигать наибольшего общения с другими и наибольшего успеха в деле. Потому что русский демократ-интеллигент по сущности своей прежде всего член великого сложного кооператива (подч. мной. — М.), имя коего — человечество» (Шаховской). Это весьма отлично от самоназначения себя в братья и страстотерпцы всего человечества, «всеотзывчивости».

Нэп в сегодняшних головах — очередное чудесное, магическое средство, сказочный путь, и по-прежнему нет мысленных сил спросить, чем он был в реальности. А без того, что было до, какой путь и какая история упаковались, нельзя мыслить этот термин.

«Мертвые стыда не имеют». Этим вообще неизвестно это чувство. Значит, они мертвы.

Как в обществе вернулись к системе личных зависимостей, в принципе неспособных артикулировать наличное, реальное общественное бытие (которое лишь косвенными, обходными путями обнаруживает себя), так и в мышлении — мыслят в терминах свойств лиц власти, что в принципе не способно довести до внятной и ясной артикуляции наличное впечатление и опыт переживания реальности власти, ее природы.

Небо на землю в мышлении приведено Декартом. Высокая болезнь — бесконечность («страх божий — начало

познания», как говорил Декарт). Нашла себе вещественные крылья, «мускулы».

Беспамятство природы для нас невозможно, в него нельзя впасть. Память (время) «не природного» элемента (свободы). Ибо мысль необратима. Она — поступок, и мир в ней решен.

Эта жизнь выталкивает мысль, она не прививается. Мертвое хватает живое. Отработки духа, «уже-понятия», под условие которых подстраивается продолжение жизни, все съедают. Все входит в штопор самоубийственной инерции или мертвую петлю самораскачивающегося контура истребления, раскручиваемого в бесконечности жизни.

Далась им эта «перемена всей точки зрения на социализм»! Какого же рожна нужно было брать власть, и притом этого рода власть, если ничего не понимали ни в социализме (монументальная глупость и пошлость «монополистической и прямой разверстки всей суммы деятельностей и продуктов»), ни в российской действительности? Ибо ведь тогда «перемена всей точки зрения на социализм» означает (должна означать!) и перемену всей точки зрения на власть, т. е. практически дележ ее с собственными силами российской действительности, не зависимыми от «передовой идеи» и ею не предвиденными, не учтенными. Но власть продолжалась невозмутимо в прежнем тотально-едином виде, и никто не ставил о ней вопроса... И весь социально-культурный организм ввинтился в чудовищный штопор самопожирания.

Унаследованная болезнь общественного сознания: проявление в нем внутренней несвободы в виде какого-то неприятия чистого культурного творчества, самоценной чистой мысли или искусства. И место мысли в нем занял политический мистицизм, идеально сублимировавший эту несвободу.

Другой пример обратной, перевернутой логики: чем невероятнее, тем более простой очевидностью является. Ну кто будет уничтожать таких, как Тухачевский и другие, если они действительно не виноваты?! Или жалоба палача, «мученика» своих жертв, которые до озверения его, бедного, доводят своими заверениями в преданности и невинности до самой пули в затылок, а сами, мерзавцы, ведь работали на пять разведок! Изощренные хитрецы, запутывают следствие! Или: раз арестовали, значит, прав был донос.

Я бы сказал, что сегодня мы имеем «плачущий марксизм». Но проблема мысли в том, чтобы не смеяться, не плакать, но — понимать. Проснулись в слезах. Горячо, горячо, близко, близко... Но еще не мысль. Пока лишь ближайшее к ней —

«и не может в бреду забыться,
и не может очнуться от сна».

Чисто паразитическая власть. Она съедает все вокруг себя. Теперь они ритуально выкрикивают в своем юридическом «два притопа — три прихлопа» что-то «об интенсивном *versus* экстенсивное развитие»! Но желания, потребности, психический склад и права людей — тоже территории», все экстенсивнее охватываемые и выкачиваемые властью вместо внутреннего культурного и гражданского развития. Чисто экстенсивное пожирание людей, человеческих сил и возможностей. Но природа дела неделима. Что в одном случае, что в другом. И нельзя, хотя хочется, «и рыбку съесть, и на х.. сесть». Это видно в кампании сухого закона: опять чисто внешнее и замена жизни действием, а не внутренняя дисциплина и традиция работы, усилия по своему свободному самоосуществлению и возрождению. Вернее, это сухое беззаконие вместо беззакония и произвола в алкоголем размягченной среде. Но пить-то будут, и итог: задавленность и бесцельность всякого усилия жизни в квадрате.

Кто-то хорошо сострил: стиль вампир.

Чехов: доброта, чувство сложности человеческой природы, защита высокой ценности самой жизни как таковой, ценности, большей, чем любой ее идеологический проект или изображение, — вот что за ноту он внес в литературу в противовес господствующему в ней идеологическому неистовству и осатанению, нетерпимости. Не говоря уже о том, что он внес в нее мысль личности о себе, о своей совести вне рамок оппозиции «интеллигенция — народ» и в противовес «проповеди» совести, претензии быть «совестью народа». Для Чехова интеллигент — такая же часть трудящегося народа, как и любая другая. Должна быть таковой. Если плохо одет и безграмотен, то — народ, а если прилично одет и просвещен, то что? — не народ? Чехов никак не мог этого понять, принять. И молодец.

«Лампочки Ильича» светились сверлящим и сатанящим светом ламп на ночных допросах-пытках по всей России.

Снова о Чехове.

Строить из жизни и в жизни *versus* немогота. Серафим Саровский: «Спасайся сам — тысячи вокруг тебя спасутся». А эти — ничего сами, все помощь извне, другой...

«За что кровь проливали?!» — Проливали-то чужую.

Происходящее просто наглядная картина того, что власть не может отменить самую себя.

Вариант переживания матерью разлуки с сыном: Х. Волочит приводит слова соллагерницы, старой партийки: «Если бы партия приказала мне ехать сюда добровольно, разве бы я не поехала? Только сына взяла бы с собой». (!!!)

Ильичевская жалоба на поэтов во время знаменитых «встреч»: «Ни тебе классов, ни тебе классовой борьбы...»

Потребность наглядности, картинки есть форма все того же требования гарантии, автоматического механизма.

Боролись, боролись с сектантством — и насмешливое провидение их самих обратило в секту, в секту подданных другого бога в глазах тотальной идеологической религии.

Независимость нам нужна и для того, чтобы себя увидеть.

Надеялись — после ритуального «классового» убийства всего старого, печатью «эксплоатации» (=буржуазности) помеченного, — получить чистую человечность, экстракт человечности, которой будут послушны и все силы природы (т. е. стихийные, слепые, неумышленные, «докоммунистические», фактически — тоже «буржуазные», голопо-крестьянские).

Говорят о свободах западного образца. Но нет никаких таких свобод. Просто есть свободы, или их нет.

Только и слышишь теперь о терпимости, и все это похоже скорее на нечто, что должно служить очередным лозунгом, вроде: «Превратим наш бордель в дом терпимости!» Европейский дом-то уже у них в голове.

С истиной ничего не происходит. Это наша психика на разрыв, это у возможностей психики есть пределы.

Если кто и возвращается из ада, то только с пустыми руками. Никто никогда с полными не возвращался из него.

Если у тебя миллион, то это твое частное дело. И никак не определяет другого, что есть Res publica. Так что со стороны проблемы власти, политического устройства, можно и так повернуть неотчуждаемость частной собственности.

Эмбрионы, отказывающиеся расти и ненавидящие всякую определенную форму. И если описывать их в языке таких форм, то о них можно наговорить что угодно (как они и сами о себе говорят): и что «сердцем живут», а не умом, и что «правда» и «справедливость» для них выше истины и жизни, и что они «мученики» дьявола, что злы и бессердечны, и все это без какого-либо ощущения логического противоречия может уместиться в одной голове (повторяя в свойстве метаязыка свойство языка, т. е. воспроизводя его принципиальную неопределенность, неописательность). И если еще учесть, что на этом последнем, мета-уровне устранено какое-либо отношение к реальности и истине (я, мол, «правдив» — и этим все исчерпано, что, конечно, уже есть *идеология* греха, его объяснение и эстетизация), устранено из далекого магического прошлого идущим свертыванием описательных терминов к оценочному их звучанию, «морализаторской» регрессией языка, то, конечно, психический атом раскалывается и безумствует, мысля невозможные образования метаязыка (в перевернутом виде этот вывод о невозможности метаязыка получил болезненно чувствительный Витгенштейн), что очень, кстати, похоже на психический механизм точных предсказаний войны 1941 г. московским школьником.

Что ни шаг — нагромождение абсурдов, нелепиц и бессмыслиц, все нелад.

Строй контролируемых людей и неконтролируемых процессов. И удивительное мышление: абсолютно отсутствует культурная даль, все мгновенные картинки (изъять», «распределить», «организовать», «реквизиции», «поставки по твердым ценам» и т. п.). В дали только «злые духи», «враги», «демоны».

Справки и документы в СССР — это мобилизационные повестки гражданской войны. Сгоняют людей на пыточный двор, где повязкой их друг на друга топчут их гражданские права, унижают и мучают. Какое тут уж делопроизводство, какая тут уж бюрократия! Речь идет о негражданском состоянии произвола. Оно самовоспроизводится. Зло рождается как бы само собой. Никто не ставит его себе сознательной целью.

Многие, мол, социальные, экономические права у вас (европейцев и пр.) благодаря нам. Это монгольский аргумент.

Гений фамилий: корреспондент «Правды» по фамилии Борзенко.

Статья о Раскольникове и его письмо: Сталин, ты сделал то-то, ты уничтожил то, ты уничтожил еще и еще, и пятое, и десятое; ты вверг в то-то, подорвал, нагнал, повел... Ну просто гений злодейства! А на деле лишь развернулись пружины заложенных механизмов и последовательно коснулись всех этих точек. Да и сам Сталин, отнимая хлеб у социологов и социальных исследователей, открыто и прямо говорил правдивую суть: меня партия создала по своему образу и подобию. Но не слышат, не слышат лежащего на поверхности, им глубокую тайную суть подавай, а сказанное, мол, — лицемерная скромность: восхваления-де к партии относятся, а я лишь ее солдат.

Габриэль Маркес, еще один гигант мысли: мол, «величайшее историческое событие XX века». Ну просто план-да такая: все что ни сделают — все самое. А на деле просто попытка от выморочной, противоестественной и античеловеческой маэты перевернутого существования, быта и действия сдвинуться к нормальным, естественным критериям человеческой жизни, какой давно уже живут другие народы, соседние и дальние. Как будто человек, всю жизнь трогавший правой рукой левое ухо, стал пробовать доставать его левой же, как ребенок, пробующий первые шаги прямохождения. Так что, весь окружающий мир должен закатиться в восторге?! Да все это несуществование: или в прошлом, или в будущем — и никогда сейчас, в настоящем... А язык, на котором все это ему «как аукнется, так и откликнется», — это православный марксизм и национал-большевизм.

История столыпинских реформ, мне кажется, ясно показывает, насколько трудно, если не просто невозможно, вне и помимо религиозного смысла (и массового движения) создать средний класс («срединную культуру») на основе экономического здравого смысла и рациональных мер.

Там, где есть рабочий класс, там чисто «рабочая» демагогия и идеология не проходят — ибо он вовсе не самый подвижный элемент. В России — всякая лишняя, безродная, «сквозная» шваль, в Германии — мелкий и средний маргинальный люд (ищущий «полноты жизни» и т. п.).

Nitsche: «Wir haben das Glück erfunden — sagen die letzten Menschen und blinzeln... der letzte Mensch lebt am langsten»¹.

¹ «Счастье найдено нами — говорят последние люди и подмигивают... последний человек живет дольше всех» (нем.).

Sans mystère = la vie animale; la vie humain = mystère; culture = pouvoir de supporter le mystère¹.

В Чернобыле громадный плакат: «Чернобыль — место подвига», и попка, выведенная телекамерой интервьюера из толпы «организованного счастья», вещает: «Мы здесь построим пирамиду выше египетской пирамиды Солнца» (т. е. пирамиды Хеопса).

Чернобыль — яркая иллюстрация того, что самая большая беда — это замещение реальных бед знаковыми фикциями, обозначаемыми самими же бедолагами (знак знака — потрясающая игра в зеркале! Deutunglos (und schmerzlos) в чертог теней вернутся...

В книге Бердяева «Самопознание» полностью отсутствует какое бы то ни было самопознание, а есть самохарактеристика, блестящая, критическая, что угодно, но не самопознание.

Страна-подросток, страна-литература, страна-привидение...

Сегодняшний «Omnibus» BBS о поколении молодых немцев, о том — что они думают о своих родителях-нацистах, о том, кто что знал и т. д. И все об ужасе уничтожения целой нации: никто не говорит о сути дела. Об идее очищения и о «группах негодных или ненужных» (и этим незаконно виновных коллективно) и о ненависти к непосильной (в себе и других) человеческой мере, какая дается артикулированным гражданским обществом.

¹ Без тайны — животная жизнь; жизнь человеческая — тайна; культура — способность удержания тайны (фр.).

Что им Гекуба? Что они так хлопочут? Что они так суетятся — ну пожалуйста, обрадуйте нас, дайте нам любить вас, реабилитируйте Троцкого, Бухарина и пр. их кровных врагов?! Что они так жаждут реабилитации Троцкого или Бухарина, которые с ними и разговаривать не стали бы или заплевали бы и к стенке поставили бы? Этим кровью упившихся интеллектуальных дистрофиков, бесов и идеогнеас'ов?¹

Сталин, верный и внимательный ученик, многое именно от Ленина унаследовал. В том числе цинизм по отношению к теории, к теоретическим провозглашениям, формулам и обоснованиям.

Замечательное обоснование-определение «красного террора» у Троцкого: помочь уйти отжившему классу (!).

¹ Видимо, неологизм М. М.

ЗАПИСИ В ЕЖЕДНЕВНИКЕ (1989 г.)

Философией нельзя изъясняться, ею можно только жить (если иметь в виду то живое, что непрерывно воскресает и пульсирует в работе — «внутри и тогда, пока и насколько» — с сознанием). Как стихи — kein Sentiment¹, так философский текст — kein Gedanke².

Мысль должна замкнуться, как замыкается круг жизни. Поступок раз и навсегда.

One can't go too far in metaphysics: truth is still farther³.

Все, что хотя бы отдаленно напоминает проект коллективистского и а priori «справедливого» устройства жизни, вызывает у меня озноб и отвращение.

¹ Никакого чувства (нем.).

² Никакой мысли (нем.).

³ Нельзя уйти слишком далеко в метафизике, истина все же дальше (англ.).

Философствуют только исторические существа. И философия имеет прямое отношение к тому, есть ли такое существо или нет. Ибо знание свободы, опыт сознания как такового («чистого») конституирует человека как человека. Есть лишь жертвы аборта, социального и политического мистицизма, недочеловеки, для которых верно шиллеровское «Und das Dort ist niemals hier»¹ в отличие от кантовского «при этом порядке вещей (внешнем неизменном порядке. — М.) мы находимся уже теперь...» (а дальше нужно лишь суметь продолжать). (Т.4, ч. 1, стр. 438.)

В жизни нет «и т.д.». Как нет «и т.д.» и в «Гамлете». Момент исполнения жизни предполагает ее полноту и силу, законченную и завершенную форму, знание своей формы. Только бесконечный ум видит конечную форму. Он видит неотделимо от «понимаю», «вижу»: «я понимаю, что это спираль, и это — конец движения ее конструирования (и начало, потенцированная возможность ее восстановления)». Актуальная и потенциальная бесконечность: спорили ни о чем. Но можно ли ввести, получить одним только разумом? Нет, нельзя, именно потому, что он участвует и его элемент-включение не есть часть или элемент природы (поддающийся внешнему сравнению) (и вообще, в многомерном мы получаем состояния, которые не «состоят из» и неподразделимы внешним отношением, а пытаясь фактически отобразить операцию сознания, мы получаем размножение в зеркалах и ловим, под видом предметов, зеркальных зайчиков, как в квантовой механике), и невозможна данная бесконечность из законченных и завершенных объектов или шагов. Подключились — не подключились (и мы ничего не можем знать об этом, если они не сообщат нам этого). Если подключились, то вводится в существование (о-существляется), на периферии сферы которого конец равен началу (возобновление и т.п.). И о-существляется индивидуально, единственным образом в «качестве», измерении

¹ «И то, что там, никогда не здесь» (нем.).

(«качество», которым участвуем в бесконечности и которое держит). О-существляется снова и снова, и ни одним часом не старо, и ничего не составляет. Стоит только помыслить — и усматриваем, усматриваем единственно («помыслить» = включить свое переживание, активность в движение и соотношение рассматриваемого). Есть только одна-единственная связь, в которой конгруирует, и нужно быть так кривым (эта окружность...), чтобы прилегло; есть (неотображаемое) место, различия «левого» и «правого», место понятия. А не в том смысле, что есть характеристика вещи в себе, которая должна соответствовать (здесь и перемещаемся в трансцендентальный срез) (т. е. правое и левое не «свойство» вещей самих по себе, как и пространство и время). Но равенство «как» и «что», неотличимость явления (феномена) того, что есть, от реальности не означают никакого субъективизма интерпретации, ибо, наоборот, «теория» не зависит от интерпретации и от языка, и «непроницаемая самость» (и необратимая) этого есть свидетельство естественного бытия, бытия как факта.

It must be present¹: молись!

«Быть вспаханной землей... И долго ждать, что вот
В меня сойдет, во мне распнется Слово».
(Волошин)

Все умные места кривые. Познаем искривлением (прилегаем).

В мире ничего изменить нельзя.

Этот мир нужно или целиком принимать, или целиком отвергать.

Сумасшедше умствовать или умно сумасшествовать.

Создавая новую идеальность, предельно и сущностно («чисто») выражая то, что есть, есть на самом деле, то, о чем на самом деле идет речь.

Существует феномен (непосредственная данность) жизни сознания как целой.

¹ Это должно присутствовать (англ.).

Отсюда существует (раз существует ее внутреннее пространство порождений) со-бытийная структура действительности с ее (структуры) ритмическим характером и рекуррентностью (которая есть структура сознания).

События с участием сознания происходят на сфере (предельной форме спирали). И если сделать что-то поверхностью сферы, то, проведя по нему линию, мы сразу же обменяемся полусферами — это одна точка.

Гармония всегда диссимметрична, разомкнута на свободный, спонтанный «сверхъестественный» акт, являющийся свободной предпосылкой в человеке.

Без исполнения этого последнего предусловия мы имеем в бесконечность простирающийся плоский хаос и пробел понимания, зияющую пустоту. Пробел гигантский, но тем не менее всего лишь пробел. Т. е. пробел не обязательно мал и мимолетен. Он может отдельно сам занимать огромное пространство.

Они не меняются. Просто поворачиваются к Западу то лицом чванливого комплекса превосходства, то лицом самоуничижительного комплекса неполноценности, тошнотворного заискивания и низкопоклонства.

Какие-то привиденческие дискуссии о частной собственности, о «равноправии» различных видов собственности и т. п. «Равноправие» означает лишь частную собственность, принцип частной собственности, ибо собственность как право может быть лишь частной. Т. е. собственность (тавтологически) есть нечто 1) принадлежащее только лицу или лицам, 2) не могущее быть у них отнятым, 3) не определяемое властью (не-«частной», политической) и (или) не могущее быть ее составной частью, элементом — настолько, что, даже в случае когда что-то принадлежит государству, последнее должно выступать в качестве частного лица и определяться в области гражданских правоотношений (не случайно Habeas corpus act¹ с его спо-

¹ Право личности на неприкосновенность (лат.).

собностью распространяться на все большее число людей, в пределе — на всех, было зачатком конституционного, правозаконного устройства как такового). В этом смысле в СССР вообще отсутствует собственность. Настолько, что покушения на собственность оттеснены в область покушений на личное имущество и, как таковые, пренебрежимы, а воспринимаются и действительную защитную реакцию вызывают лишь деяния по отношению к имуществу «общенародному», «государственному», т. е. к монополии на распоряжение грабежом. А кому «принадлежит» награбленное? Вопрос бессмыслен, не имеет отношения к праву и морали. (Он лишь локально и случайно определяется силой, «властью на час».) Поэтому, кстати, выведя всякую преднаходимую собственность в России за закон в область «награбленного», сами себя вывели за закон, поставили вне закона самих себя и всякое пользование результатами дележа и перераспределения «награбленного»! Со всеми вытекающими отсюда последствиями — последствиями необратимого «сами сделали»: сами заслужили то, что случилось то незаконное с собой обращение, которое предопределено «законами», правом, под действие которых сами себя поставили, которые сами над собой возвестили. Результирующая несвобода была свободным решением. (Поэтому когда оказывается возможным восстановить закон, то уже нельзя восстановить жизнь.)

С самого начала все было просто гешефтом, бредовым и потусторонне гоношным, но все же гешефтом.

Собственность потому и называется «частной», что не может быть властью и определять своего владельца (будь он одним или многими) в качестве частного лица. «Власть» же не может быть ничьей собственностью, а есть *res publica*. Когда же говорят, где собственность, там и власть, то это и ложь, и правда, выданная тайна: такова их власть.

Мы судим дела, а не людей, т.е. состояния, а не их носителей. Людей же пусть судит Бог.

Замечательное определение Безансона, отказывающегося от биографического подхода к Ленину в пользу метафизического: «так как под плоской поверхностью этой личности зияет страшная бездна небытия».

Всем миром нельзя создать этого — простейшего желания (что, кстати, и есть свобода, свободное явление). Это же о мысли и т.д. Чтобы утешить себя и избежать этого, мы рассказываем себе сказки о мысли и т.д.

Le propre de l'«idée» est qu'elle est immobile, fixe¹.

Кажется очевидным, что Витгенштейн судорожно цеплялся за действительность, исчезающую на глазах, как улыбка Чеширского кота, т.е. боролся с сумасшествием, которым на него дохнуло из глубин реальности смыслов, оголявшейся от экранов действительности, которые вместе с духом свертывались с чудовищной скоростью. *Omnia mea cum porto*²: он ведь перенес с собой в Англию свое место и время, где не было действительности и которое «Австрией» называлось; живя в ней, он был потенциально болен душевно, неуравновешен душевно. И любое соприкосновение с оголенной реальностью могло эту потенцию актуализировать.

Доверие есть всегда результат метафизического выбора, ибо для него нет и не может быть эмпирических причин и оснований.

¹ Свойство «идеи» в том, что она неподвижна, фиксированна (фр.).

² Все свое ношу с собой (лат.).

Ходасевич: «Коммунизм — внутри нас» (20. V. 1921).

Организация всего и вся (Ленин: «организовать все») и все-предсказуемость, редукция окружающей сложной среды и ткани под генетическое неумение и неразвитость способности труда (любого), интеллектуальное ростовщичество (то, что Genossen¹ могут добавить к массовому неумению управлять) и т. д. — все это продукт пафоса identity, судорожного ее заикливания из-за первичной, на страхе и ужасе замешенной враждебности к неожиданно, незапланированному и непредсказуемому.

¹ Товарищи (нем.).

«МОЙ ОПЫТ НЕТИПИЧЕН»

— Мераб, меня интересует твое поколение. Те люди, которые начинали свою жизнь во времена Хрущева и выражали дух XX съезда, были его носителями. То есть я хочу спросить, что вы тогда думали? Как, в частности, ты воспринимал этот дух? Меня интересует сегодня, на фоне идущего процесса демократизации, как вы жили в течение последних 20 лет. Но начать я хочу с вопроса о Праге. Ведь ты работал в журнале «Проблемы мира и социализма». Чем была Прага лично для тебя?

— Ну, понимаешь, в этом смысле ты неудачно выбрала собеседника, потому что мой опыт, я думаю, не совсем типичный. По профессии я имею, конечно, отношение к идеологии, поскольку я философ, а философия в Советском Союзе не существовала, да и сегодня, видимо, не существует вне включения в идеологический аппарат государства, — а он громадный. И следовательно, я более или менее соприкасался с людьми, которые имели отношение к политическим и социальным концепциям. К идеологии в широком смысле слова. И более или менее ощущал, переживал ту ситуацию, в которой находились они и находилась вся культура. Но дело в том, повторяю, что мой опыт нетипичен. В том смысле, что при этом я как бы наблюдал этих людей со стороны, как они прохо-

Беседа с испанской журналисткой Пилар Бонэт состоялась осенью 1988 года.

дили опыт своей жизни. А проходили они его, я бы сказал, нормальным образом.

То есть что значит — нормальный опыт людей моего поколения, связанного с идеологией? Нормальным является такой жизненный путь, точкой отсчета которого были марксизм или социализм и вера в идеалы марксизма и социализма. Вера, предполагающая искренность. Разделяемая ими, как интеллигентами, в виде своих убеждений, составлявших основу их жизненной ориентации и достоинства. Потому что в интеллигенте достоинство невозможно отделить от его умственных убеждений, которые у него есть. И все они проходили этот путь, следуя той системе представлений и образов, что были завещаны революцией. И поэтому, скажем, в этом смысле комсомольский опыт для них был, очевидно, искренним опытом. Партийный опыт. Ну а дальнейший их путь, естественно, был путем разочарований от столкновения с реальностью, которая, конечно, не соответствовала их идеалам. И отсюда у них появилось критическое отношение к тому, что воспринималось как искажение идеалов. Начался поиск идейных позиций, целью которого было исправление этих искажений, восстановление чистоты марксистско-ленинской теории и т. д. И соответственно, началась борьба с догматиками и консерваторами, которые тоже, разумеется, выступали за чистоту идеалов, но скорее в силу инстинктивного ощущения, что их сохранение означает нетронутость их жизни. Что если их убеждения и идеалы не тронуты, то они могут спокойно, с видимостью смысла продолжать жить, и жить хорошо. В материальном смысле этого слова. То есть здесь корыстные мотивы элитарного консервативного сознания невозможно отделить от чистоты идеалов. Это Янус двуликий. И он заложен где-то в самих основах марксизма и в самом типе «революционера» как якобы бескорыстного человека. Подвижника идеи. Такой «подвижник» без какого-либо логического внутреннего противоречия обязательно становится в конце концов хлопотливым защитником своего собственного живота.

Значит, тот, кто проходил этот путь, осознавал себя, в отличие от консерваторов и догматиков, в терминах, как я уже сказал, порядочности и интеллигентской совести.

И когда наступила хрущевская «оттепель», то это было, конечно, их время. Для них это была эпоха интенсивной внутренней работы, размышлений над основами социализма, попыткой изобретения новых концепций, которые исправили бы его искажения и т. д. Например, они активно включились в разработку известной хрущевской программы о приближении коммунизма. Были буквально вдохновлены ею. Столь же активно занимались они и критикой Китая, который был для них бастионом того, что уже казалось отжившим в СССР: критикуя Китай, они как бы критиковали остатки сталинизма у себя на родине. Но это была, повторяю, интенсивная идеологическая деятельность. Многие этим занимались. Появились такого рода люди в ЦК, в виде советников и референтов, в издательствах, газетах и т. д. Причем часто на ключевых позициях. То есть вскоре после 1956 года можно было наблюдать сразу на многих идеологических постах появление совершенно новой, так сказать, плеяды людей, в то время сравнительно молодых, которые отличались прогрессивным умонастроением и определенными интеллигентскими качествами.

— Не мог бы ты назвать несколько имен?

— Ну, масса имен. Скажем, часть из них я знал по Праге.

— В какие годы ты был в Праге?

— С 1961 по 1966 год. То есть перед Пражской весной, когда там были уже явно заметны кое-какие признаки оживления. Например, тогда появилась «новая волна» в чешском кино — Форман, Шорм, Немец, Хитилова и другие.

В Праге у нас был клуб — «Пражские встречи». Кстати, название придумал я, а организовал его Борис Грушин. Мы приглашали в наш клуб чешских режиссеров и посмотрели практически все их фильмы, которые в те годы не были известны в России и не допускались в нее.

С другой стороны, я общался с Антонином Лимом — будущим редактором еженедельника «Литературные листы». Но общался я — лично, а не те, о ком я говорю. Я общался по совершенно другим причинам — не партийным или идеологическим. В том числе и с итальянцами и французами из-за любви к языкам. С ними я находил легче общий язык. С европейским типом людей.

Все это происходило начиная примерно с 64-го года.

— *Я бы хотела, чтобы ты подробнее остановился на этом периоде.*

— Да, но ты спросила о личностях — я могу назвать.

Ну, скажем, там были такие люди, как Вадим Загладин, Георгий Арбатов, — это мои бывшие коллеги по Праге начала 60-х годов. Борис Грушин, Юрий Карякин, Геннадий Герасимов...

— *Вы все были одновременно?*

— Герасимов немножко позже. Он работал в отделе критики и библиографии в журнале. Я был редактором отдела, а он — консультантом.

— *И что, у вас уже было тогда ощущение, что...*

— Да, еще забыл назвать: Иван Фролов, Георгий Шахназаров, Евгений Амбарцумов.

И всю эту плеяду людей собрал в свое время Румянцев Алексей Матвеевич, в последующем редактор «Правды», а потом вице-президент Академии наук.

— *Он еще жив?*

— Жив и поддерживал, кстати, кандидатуру Карякина на выборах в Верховный Совет по списку академии.

— *Это была крупная личность — Румянцев?*

— Несомненно. По человеческим качествам это, безусловно, яркий человек. Цельный, порядочный, устойчивый в дружбе и ненависти тоже...

— *Хорошо. Но вот сместили Хрущева — было у вас сознание, что начинается какое-то другое время? Время застоя?*

— Трудно судить. Поскольку я еще не сказал, почему мой случай нетипичен.

Я думаю, что ни у кого из тех, о ком я говорю, такого сознания не было. Скорее у них было сознание, что они могут служить прогрессу. Продолжать ему служить. Потому что с этим сознанием еще до снятия Хрущева многие из них — после Праги — пошли на важные идеологические посты. Возвращаясь, они практически все (за исключением Карякина, у него почему-то это не получилось) пополняли и расширяли так называемую интеллектуальную команду в политике и идеологии. Борис Пыжков, Анатолий Черняев — он тоже, кстати, был в Праге, но раньше нас.

Амбарцумов — заметная сейчас фигура. Очевидно, все они участвуют сегодня в написании политических и других текстов в аппарате ЦК.

Раньше, еще до Праги, некоторые из них были журналистами «Нового времени». Как и в литературной критике, в международной журналистике появилась в свое время группа талантливых цивилизованных журналистов. Другие занимались международным рабочим движением. Ну, скажем, Арбатов этим занимался. Я помню, он и меня уговаривал, чтобы я избрал это в качестве профессии.

И вот уже явно не подпольно тогда сложилась определенная политическая среда. Но потом, когда началось оледенение и все они были на идеологически важных постах и, конечно, многое могли делать, их работа пошла вхолостую. Они называли это пробиванием какого-нибудь прогрессивного дела через эшелоны официальной власти, проведением прогрессивного начинания. И они его начинали, делали, и всегда в итоге от него ничего не оставалось в результате редакции, которой занималась власть. Реальная власть.

— Ты имеешь в виду, что они оказались тем самым как бы в подполье?

— Отнюдь, они не были в подполье. Большинство из них ко времени Горбачева оставались на своих постах. Они служили.

— И это отличает тебя от многих из них?

— Нет, не это меня отличает. Все это следствия. Поэтому я и сказал, что мой случай нетипичен. Меня отличает другое. Дело в том, что я не проходил их пути. Я всегда, с юности, воспринимаю власть и политику как существующие вне какой-либо моей внутренней связи с этим. Я не вкладывал в мое отношение к власти, к тому, что она делает, к ее целям — будь то хрущевские цели или какие-то другие — никаких внутренних убеждений. Мое отношение к власти я бы сравнил с отношением к паспорту. Я живу в стране, где принято иметь паспорт; он существует объективно. Социальная реальность была мне известна совершенно независимо от движения, которое происходит в системе власти или в голове человека, который начинает с веры в идеалы, а потом случайно наталкивается

на реальность. Если угодно, я все время находился в некоторой внутренней эмиграции. В Праге я находился в позолоченной эмиграции, потому что там было удобно и комфортно жить, и к тому же это красивый город. А в Москве — во внутренней эмиграции, хотя, когда у меня была возможность делать так называемое прогрессивное дело, я эту возможность не упускал. Но я никогда не разделял идеологию дела. Не строил никаких социалистических и социальных проектов.

— Ты не был марксистом?

— Нет. Но может быть, в отличие от других я был единственный марксист в том смысле, что в философии на меня в чем-то повлиял Маркс, а многие об этом, то есть о Марксе, представления не имели. Но я не был марксистом в смысле социально-политической теории. В смысле концепции социализма и движения истории как движения к коммунизму. В этом смысле я никогда не был марксистом. Но я не был и антимарксистом. Просто у меня всегда было острое неприятие всего окружающего строя жизни и не было никакой внутренней зависимости от того, в какую идеологию, в какие идеалы можно оформить этот строй.

— И что, у тебя не было с ними никаких конфликтов, никаких споров?

— Считаю, что нет. Поскольку это в общем приятный тип людей, отличающихся признаком порядочности. Но просто я не мог с ними проходить их путь. И они это прекрасно знали, и спорить нам было, в общем-то, не о чем. У нас не было общих тем для спора. Более того, если речь шла о какой-либо профессионально выполненной работе, скажем о статье, то я мог с ними разговаривать на их же языке. Я предпочитал зарабатывать хлеб работой в журналах, а не своими философскими статьями или взглядами. Я считал, что мое дело — философия, я не могу, чтобы мой труд кем-то планировался или кто-то о нем судил с позиций, где есть какие-то критерии, внешние тому, что я могу подумать или придумать, если повезет. В философии — я имею в виду. Я философское животное, и так было всю жизнь. Но при этом у меня не было, повторяю, никаких реформаторских претензий к обществу. Я не собирался ни марксизм улучшить, ни общество.

— То есть встать тем самым на некий религиозный путь?..

— Да, я хотел разобраться, понять.

Ведь что такое реформизм или ревизионизм? Это — стремление или желание улучшить что-то во имя какой-то высшей цели. Так ведь? А это всегда приводит к столкновению, к борьбе и отражается на личных отношениях. Кто-то с кем-то обязательно ссорится. А у меня не было этого. Все эти люди, убеждений которых я вовсе не разделял, большинство из них, были и остаются моими друзьями. Поскольку они не чувствовали, видимо, во мне агрессивного начала проповедника или реформатора и принимали таким, какой я есть. И более того, часто помогали или выручали в разных жизненных ситуациях, которые были следствием моего образа мысли.

И поэтому, например, хрущевская эпоха для меня была абсолютно неприемлема. Кроме простого, но важного, конечно, факта, что Хрущев освободил миллионы людей из концентрационных лагерей, все остальное — отвратительный советский цирк, в котором я даже представить себе не мог, что возможно мое какое-то идейное соучастие. В этом якобы либеральном образе поведения. Я видел совсем другую сторону: преследование интеллектуалов, преследование свободной мысли. И тут же, одновременно, я видел этот идеологический понос слов. Все эти книги Аджубея, Бурлацкого, которые для меня были просто тем же самым, в стороне от чего я внутренне жил и существовал. Для меня Хрущев — это процессы над студентами, расстрел в Новочеркасске, расстрел в Тбилиси. Это та же самая «морда власти».

Или, с другой стороны, его кукурузный бред. Целина, в которой я видел все те же старые схемы российской истории и государственности. Я был далек от молодежного и какого-либо другого прогрессистского энтузиазма. Для меня он не существовал. Увы. И поэтому, может быть, я плохой судья. Но, думаю, в то же время, мне виднее. Потому что все это была пена и привидения. Как мы сейчас видим. Ну что в самом деле говорят и предлагают хрущевские либералы, оставшиеся от тех времен? По-моему, ничего.

— Ты думаешь, что хрущевские либералы не играют сегодня никакой роли?

— Наоборот, они играют. Поэтому я и говорю, что бессмысленно даже спрашивать меня, поскольку моя точка зрения не из этой системы координат. Они, конечно, играют какую-то роль. Несомненно. И в том числе потому еще, что сейчас ситуация, безусловно, Горбачева. У них больше реальных возможностей осуществлять свои прогрессивные намерения. Однако на самом деле они являются прогрессивными во вкусовом отношении, а не в смысле какой-то концепции, действительно отличной от существующих социалистических основ жизни. У них нормальные, в общем, социалистические убеждения, привычки. Не важно, насколько это убеждения, а насколько уже привычки. Но отказаться от них означало бы признать бессмысленной всю прожитую до этого жизнь. На что человек не решается никогда, и, наверное, правильно делает, потому что за этим следует смерть.

— *И с этой точки зрения, Мераб, поскольку ты отличаешься от них, мне интересно, как ты воспринял смещение Хрущева.*

— Абсолютно без каких-либо «но». Для меня это был такой же смешной и нелепый эпизод, как кукуруза. Такой же абсурдный. И в такой же абсурдной форме, как кукуруза, он оказался снят. Ведь советская власть, которая придерживается всего среднего (потом это доказал Брежнев), ничего слишком активного или революционного, даже в свою пользу, не терпит. Ну, скажем, почему не удалась карьера Шелепина? Железного Шурика, как его называли. Потому, что слишком определенный. Они даже этого не любили. Для меня устранение Хрущева — это просто устранение некоторых цирковых элементов, опасных для существования самой системы.

Когда читаешь его «Мемуары», ведь волосы дыбом встают. Поскольку видишь, на уровне какого — искреннего, правда, но какого — сознания решаются в них мировые проблемы. От чего зависит мир. Хрущев же действительно верил в те детские глупости и какие-то неподвижные привидения вроде империализма и т. д., которые являются ну целиком потусторонней жизнью. Это же мировая история племенного вождя. С теми представлениями о ней, которые могут быть только у племенного вождя. Просто

в данном случае племя это не этническое, а коммунистическое. Коммунистическая партия.

— *И ты думал так уже тогда? Или понял это позже?*

— Да, эти мысли, которые я высказываю, того времени. Это не моя история.

Знаешь, есть такой анекдот. Один человек спрашивает другого: «Ты Ленина читал?» — «Нет». — «Энгельса читал?» — «Нет». — «Хрущева читал?» — «Нет». — «Плеханова?» — «Нет». И еще такой же вопрос. И ответ: «Ну ладно, оставь меня в покое. У тебя своя компания, а у меня своя».

Так вот, это — не моя компания. Это история других людей, другого племени. Я к этому не имел никакого внутреннего отношения.

— *Внутреннего — нет, но ведь ты жил с ними, в том же самом пространстве?*

— Ну и что же. У меня есть профессия. Был выбор. Ты выбираешь что-то, что не нарушает твоих представлений о самом себе, о твоей совести и порядочности. Это всегда очень малое что-то, и если за это ты еще получаешь зарплату, то доволен, потому что занят своим любимым делом. А моим любимым делом была философия. И больше ничего. И к тому же я был при этом сотрудником журнала «Вопросы философии».

— *А когда тебя выгнали из журнала?*

— В 1974 году. Этим занимался тогда Ягодкин — секретарь Московского комитета партии по идеологии. Он разгромил многое в те годы. Не только журнал.

— *А ты работал в журнале в какие годы?*

— Журнал был основан в 1947 году, и я работал в нем еще до Праги, в конце 50-х. А вот редколлегия, в которую вошел и я и которая стала анахронизмом уже в день своего появления, — это 1968 год. Создание ее задумывалось как целая операция, поскольку вначале нужно было снять предшествующего редактора. Редколлегия задумывалась как прогрессивное начинание. Причем и по своему составу, конечно. Членом редколлегии, например, был тогда Александр Зиновьев, был Грушин, Юра Замошкин — вместе со «старыми волками». По составу это был компромисс. Это был, так сказать, передовой журнал — по

замыслу. Но дело в том, что журнал начал функционировать в этом составе в сентябре 68-го года. После ввода советских войск в Чехословакию, что было звонком, сдвинувшим с еще большей скоростью «ледник окаменения». Или то, что я называю эпохой окаменения имперского дерьма. То есть из сравнительно жидких хрущевских форм оно стало принимать окаменевшие формы и занимать все большее пространство.

— Почему появился ваш журнал? В силу какой потребности? На что вы рассчитывали?

— Потребность была — философия находилась в определенной ситуации. В ней уже в 50-е годы параллельно тому, что происходило в политике, тоже появились цивилизованные люди. С моей точки зрения, их лучше называть не либералами. Это просто цивилизованный элемент, абсолютно необходимый в любом нормальном обществе. Это были неплохие профессионалы своего дела: логики, эпистемологи, занимавшиеся теорией познания, историки философии. То есть специалисты тех дисциплин, в которых можно было работать даже в те времена, выбирая темы, не связанные с политикой. Разумеется, весьма спекулятивные и абстрактные, но такие темы всегда существуют в философии. И мы ими занимались.

Поколение, о котором я говорю, сформировалось фактически уже к середине 50-х годов. К этому времени уже был среди нас, скажем, такой признанный философ, как Эвальд Ильенков, и другие. Десятки имен можно назвать. С провалом — в следующем поколении, в котором этого уже нет. А сейчас вновь появляются способные философы. Они есть, очевидно, на подходе, насколько я могу судить. И вот Юра Сенокосов тоже. Но возникло это поколение, я думаю, не без наших усилий. И благодаря хотя скупому, но просачиванию информации о западной философии. Частично информация приходила как бы сама собой, потому что полностью закрыть все нельзя — жизнь не убьешь. И «железный занавес» имеет дыры. А он приоткрылся. Например, еще в 58-м или 59-м году, не помню точно, появился перевод «Логико-философского трактата» Витгенштейна. В «Вопросах философии» мы стали вести рубрику и реферирование новых зарубежных книг. Вступали в пере-

писку с западными журналами и издательствами, которые присылали нам рецензионные экземпляры.

С другой стороны, расширялся круг людей, предметом занятий которых была так называемая буржуазная философия. Под видом ее критики они занимались фактически культуртрегерством. То есть распространяли информацию. Аналогичные вещи происходили и в литературной критике. В дальнейшем на этой основе молодежь уже сама, изучая языки, переводила книги (например, появился такой переводчик философских текстов, как Володя Бибахин), организовывала домашние семинары и т. д. Важное значение имело, безусловно, и издание «Философской энциклопедии». Но все это, повторяю, началось с поколения, осмелившегося в свое время обратиться к сюжетам, о которых можно было говорить и писать, не кривя совестью.

То сеть наша порядочность и так называемая прогрессивность измерялись просто выбором соответствующих тем и сюжетов. Скажем, в мое время на философском факультете — я окончил его в 1954 году — всякий человек, который занимался историческим материализмом, был нами презираем, поскольку мы признавали только тех, кто занимался логикой и эпистемологией.

— *То есть они не были либералами?*

— Либералами были истматчики. Потому что основная проблема для них состояла в следующем: хорошо заниматься социалистической теорией или плохо. Кто-то плохо строит социалистическую теорию — корыстно, халтурно, а кто-то честно и хорошо. Так вот, у той части людей, о которой я говорю, — а она небольшая — такой проблемы вообще не было. Сам знак того, что ты занимаешься какой-то болтовней, называемой историческим материализмом, свидетельствовал о том, что ты мерзавец. Хорошо это или плохо — другой вопрос. Но это была наша история. Время — которое все расставляет по своим местам.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 32, 350, 351
Аджубей А. 390
Алэн 278
Амбарцумов Е. 387, 388
Анаксагор 37
Анаксимандр 37, 85
Анаксимен 37
Апостол С. 270, 271
Апри 363
Арбатов Г. 387, 388
Аристотель 38, 87, 106, 112, 160, 241
Арто А. 262
- Безансон А. 382
Бемс Я. 176
Бергсон А. 235, 243
Бердяев Н. 272, 273, 292, 294, 340, 375
Беркли Дж. 186, 187
Бернард З. 315
Биbihин В. 393
Блейк У. 338, 342
Блок А. 364
Бор Н. 171, 215, 228
Брежнев Л. 391
Будда 32, 37, 38, 193, 287
Бурлацкий Ф. 390
Бухарин Н. 376
Бэкон Ф. 126
- Валери П. 120, 171, 232, 330
- Вернадский В. 275, 299
Вигнер Э. 111
Витгенштейн Л. 283, 345, 348, 373, 382, 393
Волович Х. 370
Волошин М. 379
Вольтер 137
- Габриадзе Р. 352
Галилей Г. 85
Гегель Г.-В.-Ф. 129, 144, 196, 301, 311, 331
Гейзенберг В. 111, 215
Гейне Г. 293
Гераклит 37, 39, 90, 111, 112, 179, 188
Герасимов Г. 387
Герцен А. 334, 342, 365
Гитлер А. 110
Гоголь Н. 264, 265, 355, 356
Гомер 302
Горбачев М. 388, 391
Грушин Б. 386, 387, 392
Гумилев Л. 292
Гуссерль Э. 12
- Декарт Р. 56, 81, 125, 126, 127, 129, 130, 133, 134, 135, 137, 138, 142, 144, 147, 153, 154, 155, 156, 157, 170, 182, 183, 185, 187, 196, 197, 221, 271, 273, 313, 324, 351, 362, 367, 368

- Демокрит 112, 252
Джеймс У. 243
Джойс Дж. 270
Достоевский Ф. 251, 256, 292, 321,
355, 356, 357, 358
- Евклид 100, 155, 176, 222
- Загладин В. 387
Замошкин Ю. 392
Замятин Е. 334
Зернов Н. 316
Зиновьев А. 343, 352, 361, 392
- Иван Грозный 325
Ильенков Э. 393
- Кант И. 87, 129, 130, 140, 143, 144,
145, 146, 157, 165, 183, 192, 195,
196, 197, 198, 213, 214, 215, 221,
222, 228, 233, 238, 240, 264, 265,
282, 283, 290, 320, 350, 351, 353,
362
- Карякин Ю. 387
Кафка Ф. 347, 356
Конт О. 301
Конфуций 37
Короленко В. 360
Кьеркегор С. 266, 267, 279
- Леви-Стросс К. 58
Лейбниц Г.-В. 220, 339
Ленин В. 315, 318, 331, 334, 353,
355, 376, 382, 383, 392
Лермонтов М. 212
Лим А. 386
Лупин М. 289
Лысенко Т. 365
- Макиавелли Н. 343
Мандельштам О. 248, 277, 291
Маркес Г. Г. 374
Маркс К. 130, 196, 199, 200, 201,
202, 203, 204, 205, 206, 209, 210,
316, 318, 344, 347, 389
Мебиус А.-Ф. 362
Мичурин И. 365
Монтень М. 260, 313, 324
- Мочульский К. 355
- Набоков В. 264, 265, 331, 357
Наполеон 319
Немец Я. 386
Николай Кузанский 328
Ницше Ф. 176, 249, 327, 339, 374
Ньютон И. 85, 121, 339
- Окуджава Б. 316
Ортега-и-Гассет Х. 333, 345
- Павел, апостол 351
Парменид 37, 60, 90, 91, 196
Паскаль Б. 259, 262
Пек А. 309
Перс С.-Ж. 237
Платон 32, 37, 38, 56, 57, 72, 78,
90, 102, 103, 105, 106, 110, 112,
116, 117, 124, 143, 144, 177, 178,
202, 210, 221, 233, 234, 261, 277,
337
- Платонов А. 331, 334, 365
Плеханов Г. 392
Пришвин М. 304
Пруст М. 174, 251, 252, 260, 262,
279, 363
Пуанкаре Ж.-А. 231, 243
Пушкин А. 212
Пыжков Б. 387
Пятигорский А. 236
- Раскольников Ф. 373
Ривьер Ж. 262
Рильке Р.-М. 308, 347
Розанов В. 273, 274, 276, 357, 358
Румянцев А. 387
Руссо Ж.-Ж. 199
- Самойлов Д. 316
Сартр Ж.-П. 308
Сегал Д. 236
Сезанн П. 357
Сенокосов Ю. 236, 393
Сент-Бев Э. 362
Серафим Саровский 370
Симеон 192, 323
Сингх 175, 176

- Сократ 32, 38, 51, 63, 72, 80, 94,
177, 178, 266, 267
Солженицын А. 316, 317, 323, 335
Соловьев Вл. 271, 273, 287
Спиноза Б. 153, 154, 156, 157, 168,
169, 176, 182, 198
Сталин И. 269, 272, 349, 355, 373
- Толстой Л. 237, 291, 292, 334
Троцкий Л. 376
Трубецкой Е. 272
Тухачевский М. 369
Тютчев Ф. 212
- Уилер Дж. 172, 173, 174, 181
- Фалес 37, 39, 85
Федотов Г. 279
Ферма П. 174
Ферми Э. 235
Фет А. 288
Фихте И.-Г. 129, 144, 196
Фолкнер У. 174, 251
Фома Аквинский 354
Форман М. 386
Фрейд З. 180, 181
Фролов И. 387
Фурье Ш. 132, 236, 308
- Хайдеггер М. 176, 307, 338, 351
Хеопс 375
- Хитилова В. 386
Ходасевич В. 383
Христос 192, 193, 259, 260, 261,
267, 270, 274, 275, 303, 355,
359
Хрущев Н. 384, 387, 390, 391, 392
- Цезарь Г. Ю. 61
- Чаадаев П. 264, 291, 366
Чавчавадзе И. 362
Черняев А. 387
Чехов 370
Чингисхан 319, 334, 342, 360, 365
- Шахназаров Г. 387
Шаховской Д. 366, 367
Шелепин А. 391
Шеллинг Ф.-В. 144, 196
Шестов Л. 198, 273
Шредингер Э. 131, 171
Шром Э. 386
- Эйдельман Н. 270, 271
Эйзенштейн С. 325
Эйнштейн А. 170, 171
Энгельс Ф. 392
- Юм Д. 170
- Ягодкин 392

МЕРАБ КОНСТАНТИНОВИЧ МАМАРДАШВИЛИ МОЙ ОПЫТ НЕТИПИЧЕН

Ответственная за выпуск Наталья Соколовская
Художественный редактор Илья Кучма
Технический редактор Татьяна Раткевич
Корректоры Наталья Хуторная, Татьяна Андрианова
Верстка Владимира Титова

Директор издательства Максим Крютченко

ЛП № 000116 от 25.03.99

Подписано в печать 25.10.2000.
Формат издания 84x108¹ / 32. Печать офсетная.
Гарнитура «Петербург». Тираж 7000 экз.
Усл. печ. л. 21. Изд. № 287. Заказ № 854.

Издательство «Абука»
196105, Санкт-Петербург, а/я 192.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГИПК «Лениздат»
(типография им. Володарского) Министерства РФ
по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 59.



Мераб Константинович Мамардашвили (1930—1990) — одна из самых интересных фигур среди современных философов. Родился в Грузии, в городе Гори. Окончив среднюю школу в Тбилиси, поступил на философский факультет Московского университета. После аспирантуры стал сотрудником журнала «Вопросы философии», а с 1961 по 1966 год — пражского журнала «Проблемы мира и социализма». Позже, работая в Москве, читал лекции на психологическом факультете МГУ, в Институте кинематографии, на Высших курсах сценаристов и режиссеров, в Институте общей и педагогической психологии. Эти лекции и составили основу его философского наследия. Последние десять лет жизни Мамардашвили работал в Тбилиси.

Настоящая книга является сборником статей, докладов, заметок М. Мамардашвили, объединенных одним вопросом — вопросом о природе философии и о пути, ведущем к ней. В этих текстах Мамардашвили выступает не только как профессиональный философ, здесь он в первую очередь мудрый собеседник, который говорит живым языком, оставляющим место для читательской оценки и спора. Неослабевающий интерес к творчеству Мамардашвили вызван тем, что его наследие показывает направление, в котором развивается философская мысль и одновременно демонстрирует наиболее удачную форму ее воплощения. Бережное обращение с традициями, характерное для творчества Мамардашвили, дополнялось его внутренней свободой, которая была одной из важнейших черт его философского творчества.