

Мераб Константинович Мамардашвили

Как я понимаю философию



Мамардашвили Мераб

КАК Я ПОНИМАЮ ФИЛОСОФИЮ

Доклады, статьи, философские заметки

ПРИЗВАНИЕ ФИЛОСОФА (вместо предисловия)

Насколько я понимаю этого уникального философа, его всегда волновал (в качестве именно философа) единственный вопрос: как можно помыслить то, чем мыслишь? Или подумать то, чем думаешь?..

Разумеется, это невозможно, хотя из этой невозможности и рождается философия как некое профессиональное занятие.

В одной из лекций по истории философии, обсуждая фактически эту проблему, М. К. Мамардашвили замечает: «Существуют предметы и существует еще бытие существующего. На первый взгляд, очень странная вещь, указывающая на то, что есть, видимо, еще нечто в мире, что требует своего особого языка для того, чтобы это „нечто“ выразить. И этот особый язык... есть метафизика. Или философия, что в данном случае одно и то же». И дальше он продолжает.

Допустим, мы видим дом. Но если мы вдумаемся, видим ли мы его в действительности, то окажется, что не видим. То есть мы можем видеть всякий раз лишь какую-то часть дома, в зависимости от выбора точки наблюдения. Это может быть его крыша, та или иная стена, двери и т. д. И тем не менее мы говорим, что видим дом. По смыслу самого термина, по законам существования нашего языка и его мысленных предметов, которые в языке выражаются, где все существует только целиком. И вот то, что мы видим, не видя, и есть бытие. Или, как сказал бы Платон, форма или идея. Бытийствуют только идеи. Не в том смысле, что существуют какие-то бесплотные призраки, называемые идеями, а именно в смысле их существования как бытия существующего. В смысле горизонта возможностей нашего рассуждения о такого рода мысленных образованиях, когда принимается во внимание, что видение стены или угла дома, на основании чего мы заключаем, что видим

дом, живет по законам восприятия и его научного изучения, а утверждение, что мы видим дом, хотя видим только стены и никогда целиком его не увидим, живет по законам философского понимания.

Философский акт, по мнению М. К. Мамардашвили, изначально, в принципе разворачивается на уровне рефлексии. Поскольку мысль или, точнее, то состояние, когда она случается, как единственное событие, помыслить самому мыслящему невозможно, а говорить об этом приходится, философы прежде всего попытались выявить и описать именно это состояние. По сложившейся традиции его называют обычно трансцендированием. То есть устремлением человека к чему-то поверх и помимо его ситуации, которую он воспринимает и которая на него воздействует. Человек трансцендирует себя – здесь и возникла проблема, ибо если есть трансцендирование, то, казалось бы, должно быть и трансцендентное, то есть где-то вне человека, в некоей высшей реальности существующее что-то в виде чистых предметов или сущностей (платоновских идей). Но дело в том, говорит философ, что к этим идеальным сущностям еще нужно прийти. А пока слово «трансцендентное» мы не имеем права употреблять, так как трансцендирование означает лишь, что человек превосходит (или выходит из) себя. А как можно это описать? Как можно вообще выйти из себя? На какую точку для этого нужно встать? И М. К. Мамардашвили вслед за Платоном (вопреки распространенному мнению, что якобы у Платона была теория идей в прямом, натуралистическом смысле этого слова) отвечает: да, человек не может выйти из себя. То есть нет такой точки, на которую можно было бы встать и как бы со стороны, с этой точки, на себя посмотреть. Есть трансцендирование, но нет трансцендентного. Есть действие в человеке какой-то силы (в виде мысли), но приписывать ей цель и направление в виде предмета мы не имеем права. Как не имеем права и представить себе ее зеркальное отражение. Можно находиться в состоянии трансцендирования, но завоевать точку зрения и рассмотреть, увидеть трансцендентное – невозможно. Как же быть? Вот здесь и появляется знаменитая проблема рефлексии, по поводу которой философ говорит следующее. Мы имеем субъекта и имеем какую-то деятельность трансцендирования. И эта деятельность (в которую трансцендентное как бы включено) может быть ухвачена только актом со-знания, на уровне рефлексивного высказывания о том, что содержится в трансцендировании. Или, точнее, на уровне рефлексивного дублирования проявления этой силы. (У Платона это рассуждение проводится, как известно, в форме теории «вспоминания».) Трансцендирование можно только дублировать: оно происходит спонтанно и появляется его рефлексивный дубль, который воспроизводится механически, не иначе. Нельзя описать трансцендирование со стороны, можно лишь задать его сознание. И это сознание – тот материал, из которого строятся философом действительные или истинные понятия о вещах внешнего мира. Анализ сознания, таким образом, и есть орудие философствования и то, с чем оно работает.

Разумеется, подобный подход, или акт понимания, из которого исходит М. К. Мамардашвили, развивая свою философию, заметно отличается от других форм и способов постижения «невидимого». Например, от религиозной формы, основывающейся на откровении и вере в Бога. В религии, с тех пор как существует Библия, вера, как правило, не предполагает рефлексии. Об этом свидетельствует хотя бы судьба одной из первых формулировок известной в богословии проблемы так называемого герменевтического круга, принадлежащей Августину: «Надо верить, чтобы понимать, и понимать, чтобы верить». Спустя примерно семь столетий у Ансельма Кентерберийского (XI в.) эта формула приняла уже такой вид: «Я не стремлюсь понять, чтобы уверовать, но верую, чтобы понять» (курс. мой. – Ю.С.). То есть рефлексии здесь может и не быть, хотя мистический опыт, питающий и поддерживающий религиозное сознание, может сохраняться. Точно так же как не обязательна рефлексивно-экзистенциальная процедура и для ученого, имеющего дело с конструированием теории. Акт самосознания или понимания и в данном случае носит обычно догматический характер.

Философствование же в принципе, по мнению М. К. Мамардашвили, исключает

подобную ситуацию. В философии нужно мыслить, чтобы существовать, быть. Лишь это является гарантией удержания себя в структуре рефлексии. Но что значит быть? Или, как уже сказано, обладать неким горизонтом возможностей, чтобы рассуждать философски?

Допустим, что бытие выражается в терминах оккультного знания, то есть неких тайных природных сил, во взаимоотношение с которыми человек вступает. С точки зрения философа, в этом нет ничего предосудительного, если личность действительно обладает уникальными способностями. Но он вправе спросить: а не связывает ли это ее свободу воли и не лишает ли ума ее поклонников? Ведь они начинают в таком случае вести себя в зависимости от бытия «потусторонних» сил, которым приписываются некие особые качества. Между тем для философа «бытие-в-мысли» исключает возможность наделения последнего какими-либо качествами. Об этом важно помнить, поскольку и в христианской религии (в форме допущения откровения) проблема рефлексии также нашла, естественно, если и не сходное с философией, то яркое разрешение, на что указывает и что подтверждает культурная устойчивость и своего рода демократическая доступность структуры христианского божества и связанного с ним религиозного акта самосознания человека. Ведь что такое личностное ощущение и познание в христианстве бытия Божьего? Согласно богословию, это обоюдно заинтересованная встреча Бога и человека во имя спасения человечества, запечатленная в символе креста. Подобная выразительность и, если угодно, метафизическая ясность символа веры, основой которой является искупленное страдание, для философа очевидна. Однако и в данном случае он вправе (теперь уже себе) сказать следующее. Но ведь вера, вырастающая из откровения, легко догматизируется, становится фактом культуры. А философ не мистик, хотя порой он может, видимо, сожалеть об этом, и не богослов. Мир «невидимого», трансцендентного, видится ему иначе, и верить в это «иначе», как гражданин, он считает абсурдным. (Кстати говоря, это последнее обстоятельство станет для М. К. Мамардашвили в какой-то момент, на что читатель, несомненно, обратит внимание, тем не менее и своего рода истоком понимания равнозначности, эквивинальности духовного усилия философа религиозной свободе мистика, в бытийно-личностном акте раскрывающего предельные возможности «обожения» человека.)

Итак, философская рефлексия всегда начинается с тайны невидимого и кончается невидимым. Философ, по определению, – «Фома неверующий». И его удел – продолжать спрашивать либо молчать.

Всякое серьезное философствование подобно попыткам барона Мюнхгаузена вытащить себя из болота за волосы. Но философия возможна! Философ неизбежно приходит и решает свою жизненную задачу в той мере, в какой он выталкивается своим предназначением на границу культуры и открывает сквозное, большое время, «тайну времени». Он один переживает в этот момент всю муку с трудом выговариваемого слова, ибо только ему известна вся мера его неведения.

Свою конкретную жизненную задачу, реализуемую средствами философии, М. К. Мамардашвили определяет как поиск «гражданства неизвестной родины» (см. «Проблема сознания и философское призвание». – «ВФ.», 1988, № 8). После сказанного выше, мне думается, направленность и путь такого поиска очевидны. Но интересно и важно другое – каким образом он осуществляет этот поиск в историческом контексте развития философского знания. Попытаемся, хотя бы в общих чертах, реконструировать этот путь.

По мере знакомства с работами М. К. Мамардашвили невольно поражаешься не столько легко просматриваемому в них замыслу раскрыть существование преемственности в европейской философии, сколько мастерству, с которым это делается. Философ убежден, что традиция – это не просто подражание прошлому, когда-либо случившемуся, что связь, если она существует, между «старым» знанием и новым, создающая видимость непрерывности в его развитии, в действительности случается как бы поверх или, точнее, вне знания, на основе рефлексивной процедуры. Он исходит из того, что в истоках европейской культуры лежат два исторических начала: античное и христианское. Если античность оставила в наследство

Европе веру в завоевания человеческого ума, то христианство внесло в западное сознание не менее динамичный элемент идею нравственного восхождения человека. Именно эти два начала определяют своеобразие европейской культуры: ее динамизм, специфическую, гибкую систему интеллектуальных и духовных ценностей и понятий, ее способность к проектированию и регулированию социальных процессов. Целеполагание предметной мыслительной деятельности в Европе шло сразу как бы по нескольким направлениям, в нескольких измерениях. Если в Индии оно шло преимущественно на основе психологических смысловых различительных знаков, в Китае социально-упорядочивающих, то в странах Европы – на основе и тех, и других, и третьих, которые можно назвать научно-порождающими. А поскольку к тому же напряженность экзистенциальной ситуации разрешилась здесь в свое время по направляющей, а не круговой, внеисторической схеме, то это и позволяет, очевидно, более легко психологически изобретать европейцу во имя «спасения» разные предметы мысли, касается ли это сферы науки, искусства, философии и т. д. То есть более широко и свободно ориентироваться в социально-историческом пространстве и времени.

Но это как бы одна сторона проблемы, рассматриваемая М. К. Мамардашвили на примере жизни и творчества Платона, Декарта, Канта, Маркса и других европейских мыслителей, а также на основе обращения к текстам Евангелия и их философского анализа. А есть и иная, фактически выходящая за рамки философии и имеющая отношение уже к ее социальной функции, социальной форме.

Развивая духовную традицию европейской мысли, М. К. Мамардашвили не устает повторять в своих работах, что следование этой традиции неизбежно предполагает не только знание того, что становление гражданского общества и появление философии – вещи взаимосвязанные, но и реализацию этого знания. Кроме того, философия является, по определению, свободным занятием и лишь в этом своем качестве становится созидательной силой, помогая совершенствованию людей. В истории Нового времени он выделяет особо две фигуры – Декарта и Канта, – считая, что каждый из них внес свой вклад именно в такое понимание традиции. При этом в Декарте он видит прямого наследника античной философии (утратившей некогда характер «откровения»), с ее интересом к природе бытия и познания, а в Канте – великого продолжателя этой же линии в философии, но взявшего уже на себя труд обоснования вообще всякой человеческой претензии на то, чтобы что-то познавать, морально судить и т. д., и тем самым сделавшего фактически эту традицию необратимой. Характеризуя основания их философии, в своей статье «Сознание и цивилизация» он пишет («Природа», 1988, № 11): в жизни всегда «случается некоторое простейшее и непосредственно очевидное бытие – „я есть“. Оно, подвергая все остальное сомнению, не только обнаруживает определенную зависимость всего происходящего в мире (в том числе в знании) от собственных действий человека, но и является исходным пунктом абсолютной достоверности и очевидности для любого мыслимого знания». В этом смысле человек, замечает философ, как раз и способен сказать «я мыслю, я существую, я могу». Если же этот принцип «не реализуется или каждый раз не устанавливается заново, то все неизбежно заполняется нигилизмом, который можно коротко определить как принцип „только не я могу“ (могут все остальные – другие люди, Бог, обстоятельства, естественные необходимости и т. д.). Т.е... принцип *cogito* утверждает, что возможность способна реализоваться только мной при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию...» (с. 110)

И второе, столь же важное обстоятельство, раскрываемое уже на примере Канта. «В устройстве мира, – пишет он далее, – есть особые „интеллигибельные“ (умопостигаемые) объекты (измерения), являющиеся в то же время непосредственно, опытно констатируемыми, хотя и далее неразложимыми образами целостностей, как бы замыслами или проектами развития. Сила этого принципа в том, что он указывает на условия, при которых конечное в пространстве и времени существо... может осмысленно (курс. мой. – Ю.С.) совершать акты познания, морального действия, оценки, получать удовлетворение от

поиска и т. п.».

Обратимся для иллюстрации этого положения к таким умопостигаемым объектам, как жизнь и сознание, поскольку они наиболее часто фигурируют в текстах М. К. Мамардашвили, когда он говорит или рассуждает о возможностях осмысленного понимания.

В самом деле, что такое жизнь? Ведь не все, что мы испытываем или думаем, живо. Уже на уровне нашей интуиции, подчеркивает М. К. Мамардашвили, мы знаем, что не все живо, что кажется живым, хотя бы потому, что мы кому-то подражаем, говорим чужими словами, повторяем чужие мысли и т. д. То есть в жизни подчас очень трудно отличить то, что мы переживаем или испытываем сами, от того, что испытывают другие. Хотя словесная оболочка нашего чувства одна и та же, в ней может и не присутствовать наше личное жизненное переживание. Более того, как было сказано в самом начале, практически каждое наше жизненное состояние неизбежно дублируется и на уровне уже слова, жеста, поступка умирает.

Следовательно, «мертвое» может существовать не только в каком-то ином мире, не после того, как мы умираем, а оно участвует в самой нашей жизни, является ее частью. Как говорил Гераклит, жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь. Они взаимопереплетены. В нашей душевной жизни всегда присутствуют некие мертвые отходы или мертвые продукты самой жизни. И часто они могут занимать все ее пространство, не оставляя места для проявления непосредственного живого чувства, живой мысли или поступка. Это едва ли не основной, доминирующий мотив и нерв всей философии М. К. Мамардашвили, связанной с его настойчивым и страстным поиском «гражданства неизвестной родины», то есть жизни.

Так что же такое жизнь? Биолог скажет, что фундаментальное свойство живого – это воспроизведение себе подобного, и будет несомненно прав, поскольку его интересует научная сторона проблемы. Философ же ответит, что жизнь есть усилие во времени. Что нужно совершать постоянное духовное усилие, чтобы оставаться живым, и также будет прав, ибо отождествление жизни с духовным, сознательным принципом, являющимся продуктом рефлексии, лежит в самой основе философского акта. Чувство жизни равносильно фактически чувству бесконечности (неопределенности), и лишь духовное усилие – в момент «встречи» такого чувства или переживания с мыслью – претворяет неопределенность в некую гармонию, способную облагораживать человека, его поведение, психику, социальные отношения и т. д.

По мнению М. К. Мамардашвили, декартовское *cogito* одно из ярких проявлений именно такой гармонии в новой европейской культуре, не случайно получившее название рациональности (от лат. *ratio* – «пропорция», «мера»). Это как бы пример или образец символа схождения конечного и бесконечного в нашей жизни, соразмерного человеку в том смысле, что это возможно. Если такое схождение грамотное (неважно, случается ли это в сфере философии, науки, религии или искусства), то оно обязательно воспроизведет тот же символ (красоты, веры, закона, мысли), который существовал и раньше. Это как бы заложено в самой природе сознательного опыта человека, к которому обращен философ в своих занятиях.

М. К. Мамардашвили считает, что философия никогда не стремилась к конструированию догматических познавательных схем мирового развития, предполагающих к тому же радикальное изменение общественных форм человеческого существования. Напротив, ее интерес был направлен скорее на объяснение, расшифровку 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.

Если духовные и интеллектуальные усилия мыслящего европейца еще сравнительно недавно были так или иначе связаны с задачей социального освобождения человека и овладения силами природы (и именно это вызвало к жизни деятельный тип личности,

реализовавшей себя в научно-техническом и социальном творчестве), то сегодня эти усилия подчинены задаче нового самоопределения, поиску новой гармонии, но теперь уже в условиях порожденного им и противостоящего ему мира. Отсюда – растущий и все более глубокий интерес современного философа и специалиста к гуманитарным и метафизическим аспектам жизнедеятельности человека, выражением чего является в том числе и творчество М. К. Мамардашвили.

За тридцать лет работы в области философии, помимо опубликованного, им подготовлено более десяти книг (часть из которых пока не издана, другие готовятся к печати), посвященных истории философии и философским проблемам сознания^[1]. В них раскрывается своеобразие и уникальность философии в человеческой жизни, ее место в культуре, подчеркивается непреходящее значение, которое она продолжает сохранять и в наше время в качестве фундаментального средства познания и освоения мира.

В таких работах, как «Античная философия», «Картезианские размышления» и «Кантианские вариации», обращаясь соответственно к Платону, Декарту и Канту, М. К. Мамардашвили показывает, что у философии есть свой собственный язык и сфера деятельности, связанные прежде всего с выявлением познавательных возможностей человека, которые он сводит к «первозлемам мысли» и считает, что последние добываются философом всякий раз заново в процессе работы с самой же мыслью. Философия, по его мнению, есть мысль мысли, или сознание возможности большего сознания.

В работах «Сознание и культура» и «Беседы о мышлении», развивая этот последний тезис, он подчеркивает, что сам язык разрешил некогда вопрос о со-знании, соединив в этом слове значения двух слов: «состояние» и «знание». То есть, хотя любое новое знание появляется в виде локализуемого объекта, на уровне предметного выражения, однако само его появление, связанное с определенным духовным состоянием человека, всегда остается тайной, которую и стремится раскрыть философ, создавая для этого специальный язык и аппарат анализа. Две указанные книги являются самостоятельным, оригинальным вкладом М. К. Мамардашвили в разработку этой сложной и важной проблемы.

Свое дальнейшее развернутое обоснование на примере науки и искусства эта точка зрения находит в его книгах: «Символ и культура», «Трактат о развивающемся знании» и «Психологическая топология пути». Центральная идея этих работ – выявление онтологических оснований возможного «примирения» традиционного и нетрадиционного подходов к познанию мира и человека.

Кроме того, на основе прочитанных в разные годы и в разных учебных заведениях страны лекций М. К. Мамардашвили подготовлены учебные курсы: «Беседы по философии для начинающих», «Критика экзистенциалистского сознания», «Введение в „Феноменологию духа“ Гегеля», «Опыт физической метафизики (Лекции по социальной философии)» и ряд других.

Настоящее издание избранных работ М. К. Мамардашвили дает, на мой взгляд, возможность читателю самостоятельно оценить творчество этого видного современного философа.

Ю. П. Сенокосов.

ДОКЛАДЫ, ВЫСТУПЛЕНИЯ, ИНТЕРВЬЮ

КАК Я ПОНИМАЮ ФИЛОСОФИЮ^[2]

– Мераб Константинович, сегодня можно услышать много всяческих, порой противоречивых мнений относительно будущего общественных наук в высшей школе. Всем ясно, что изучать их так, как они изучались в последние десятилетия, нельзя. У меня такое ощущение, что необходимые выпускникам высшей школы философские знания мы даем не так (я не имею в виду философские факультеты). Когда мы, например, преподаем

философию будущим инженерам, она «проходит» мимо них. По-видимому, система передачи знаний должна предполагать большее разнообразие применительно к различным формам подготовки. И прежде всего это касается философии, которая является чем-то более высоким по сравнению с традиционным естественнонаучным и техническим знанием... В связи с этим вопрос: как вы оцениваете тот путь приобщения к системе философского знания, который принят в высшей школе? Мне кажется, в области приобщения к философскому знанию мы имеем дело с фундаментальным просчетом, касающимся природы самого дела, которому в мыслях своих хотят научить. Речь идет о природе философии, о природе того гуманитарного знания или гуманитарной искры, ее какой-то производящей духовной клеточки, которая описывается в понятиях философии и связана с духовным развитием личности. Преподавание философии, к сожалению, не имеет к этому отношения. Но у философии есть своя природа. Природа философии такова, что невозможно (и, более того, должно быть запрещено) обязательное преподавание философии будущим химикам, физикам, инженерам в высших учебных заведениях. Ведь философия не представляет собой систему знаний, которую можно было бы передать другим и тем самым обучить их. Становление философского знания – это всегда внутренний акт, который вспыхивает, опосредуя собой другие действия. Действия, в результате которых появляется картина, хорошо сработанный стол или создается удачная конструкция машины, требующая, кстати, отточенного интеллектуального мужества. В этот момент может возникнуть некоторая философская пауза, пауза причастности к какому-то первичному акту. Передать и эту паузу, и новую возможную пульсацию мысли обязательным научением просто нельзя. Ставить такую задачу абсурдно. Это возможно только в том случае, если то, что называется философией, воспринимают как институционализированную часть государственного идеологического аппарата, некоторое средство распространения единомыслия по тем или иным мировоззренческим проблемам.

Но это уже совсем другая задача, правомерность которой можно оспаривать или нет, но к философии она отношения не имеет.

Более того, философия, как я ее понимаю, и не была никогда системой знаний. Люди, желающие приобщиться к философии, должны ходить не на курс лекций по философии, а просто к философу. Это индивидуальное присутствие мыслителя, имеющего такую-то фамилию, имя, отчество, послушав которого можно и самому прийти в движение. Что-то духовно пережить... Этому нельзя научиться у лектора, просто выполняющего функцию преподавателя, скажем, диамата. Общение возможно лишь тогда, когда слушаешь конкретного человека. Например, у Иванова есть какой-то свой способ выражения себя и в этом смысле – своя философия, т. е. есть уже некий личный опыт, личный, пройденный человеком путь испытания, которое он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях, воспользовавшись для этого существующей философской техникой. И, исходя из своего личного опыта, он вносит что-то новое в эту технику. Короче говоря, философия – это оформление и до предела развитие состояний с помощью всеобщих понятий, но на основе личного опыта. Сказанное вами в корне расходится с нашими «опытными» представлениями о той философии, с которой каждому из нас, окончивших нефилософские факультеты вузов, пришлось столкнуться в студенческие годы. Преподносимая нам философия была чем-то вроде упорядоченно организованного винегрета категорий. Собственно философии мы не видели и о философах ничего путного, кроме ярлыков, которыми их награждают и которые следовало запомнить, не слышали. Такая книжная философия ничего общего с настоящей философией не имеет. Плохо, что многие начинают и заканчивают изучение того, что в наших вузах называют философией, так ни разу и не коснувшись ее, не поняв специфики ее предмета. Логика такого антифилософского приобщения к философии очень проста – ее сводят к овладению знаниями, зафиксированными даже не в философских текстах, а в учебниках. Ведь с чем прежде всего сталкивается студент и насколько он готов к философии?

Когда студент встречается с философией – а это и есть исходная точка понимания ее, –

он встречается прежде всего с книгами, с текстами. Эти тексты содержат в себе какую-то совокупность понятий и идей, связанных по законам логики. Уже сам факт соприкосновения с их словесной и книжной формой как бы возвышает тебя, и ты задаешься вопросами, которые возникают в силу индукции из самих же понятий. Они сами как бы индуцируют из себя вопросы. Но, очевидно, первым среди них должен бы быть вопрос, а что же, собственно, является вопросом? Действительно ли, схватив себя в задумчивости за голову, я мыслю? Действительно ли в этот момент я задаю вопрос, имеющий какой-либо подлинный интеллектуальный смысл? Каждый из нас прекрасно знаком с феноменом ненужной и выморочной рассудочности, возвышенного умонастроения, когда, столкнувшись с чем-то возвышенным, смутно ощущаешь, что здесь что-то не так. А что здесь не так? И что есть, если действительно что-то произошло и это что-то заставило использовать тебя какие-то понятия, имеющие привлекательную и магическую силу собственной эляции, возвышенности?

Например, часто мы спрашиваем себя: что такое жизнь? что такое бытие? что такое субстанция? что такое сущность? что такое время? что такое причина? и т. д. И перед нами выстраиваются какие-то понятийные, интеллектуальные сущности, одетые в языковую оболочку. И мы начинаем их комбинировать. Один мой земляк, Зураб Какабадзе, называл этот процесс разновидностью охоты на экзотичных зверей под названием «субстанция», «причина», «время». Конечно, он говорил об этом иронически. Но ирония тут вполне оправданна, потому что в действительности на вопрос, что такое субстанция, ответа просто нет. Ибо все ответы уже существуют в самом языке. Я хочу сказать, что в языке существует некоторое потенциальное вербальное присутствие философской мысли. И незаметно для себя мы оказываемся в плену этой вербальной реальности.

Между прочим, именно в этой связи, о которой я сейчас говорю, у Канта появилось странное выражение «экспериментальный метод», причем он имел в виду его приложение к философии, пользуясь аналогией с экспериментальным методом в физике. Что Кант имел в виду? Вместо того чтобы спрашивать, что такое мышление, что такое причина, что такое время, нужно, считал он, обратиться к экспериментальному бытию этих представлений. Нужно задаться вопросами: как должен быть устроен мир, чтобы событие под названием «мысль» могло произойти? Как возможен и как должен быть устроен мир, чтобы были возможны этот акт и это событие, например время? Как возможно событие под названием «причинная связь» и произойдет ли наше восприятие этой связи, если нам удастся ее узреть или воспринять? Мы философствуем в той мере, в какой пытаемся выяснить условия, при которых мысль может состояться как состояние живого сознания. Только в этом случае можно узнать, что такое мысль, и начать постигать законы, по которым она есть; они выступают в этой разновидности эксперимента. Это и называл Кант экспериментальным или трансцендентальным методом, что одно и то же.

Вообще вопрос «как это возможно?» и есть метод и одновременно способ существования живой мысли. Но если это так, то, следовательно, порождать такой вопрос может только собственный невыдуманный живой опыт. То есть те вопросы, которые вырастают из этого опыта и являются вопросами, на которые можно искать ответ, обращаясь к философским понятиям. До возникновения такого вопроса не имеет смысла читать философские книги. И совершенно иллюзорно то ощущение якобы понимания, которое мы можем испытывать, встречая в них такие высокие понятия, как бытие, дух и т. д.

Следовательно, есть какой-то путь к философии, который пролегает через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт. И его нельзя понять с помощью дедукции из имеющихся слов, а можно только, повторяю, испытать или, если угодно, пройти какой-то путь страдания. И тогда окажется, что испытанное нами имеет отношение к философии. – Поясните, если можно, это подробнее, поскольку вы вновь заговорили об испытании. – Чаше всего наше переживание сопровождается отрешенным взглядом на мир: мир как бы выталкивает тебя в момент переживания из самого себя, отчуждает, и ты вдруг ясно что-то ощущаешь, сознаешь. Это и

есть осмысленная, истинная возможность этого мира. Но именно в видении этой возможности ты окаменел, застыл. Оказался как бы отрешенно вынесенным из мира. В этом состоянии тебе многое способно открыться. Но для того, чтобы это открытие состоялось, нужно не только остановиться, а оказаться под светом или в горизонте вопроса: почему тебя это так впечатляет? Например, почему я раздражен? Или наоборот: почему я так рад? Застыть в радости или страдании. В этом состоянии – радости или страдания – и скрыт наш шанс: что-то понять. Назовем это половиной пути или половиной дуги в геометрическом смысле этого понятия. Полпути...

Так вот, в крайней точке этого полпути мы и можем встретиться с философским постижением мира. Ибо по другой половине дуги нам идет навстречу философия уже существующих понятий. То есть, с одной стороны, философ должен как бы пройти полпути вниз, к самому опыту, в том числе и к своему личному опыту, который я назвал экспериментом, а не просто эмпирическим опытом. А с другой стороны, философские понятия позволяют продолжать этот путь познания, поскольку дальше переживать без их помощи уже невозможно. Дальше, например, мы можем ударить того, кто нас обидел, или же самовлюбленно нести свою обиду и обвинять во всем окружающий мир, лишившись тем самым возможности заглянуть в себя и спросить: а почему, собственно, я злюсь? Ведь в самой злобе есть что-то и обо мне. Направленная на внешние предметы, в действительности она что-то говорит или пытается сказать и о нас самих, о том, что есть на самом деле; что происходит и в нас и вне нас. И вот наше дальнейшее движение, связанное с продолжением переживания, оторвавшись от наших реактивных изживаний, идет уже на костылях, на помочах понятий.

А теперь вернусь к характеристике переживания, к тому, почему я коснулся вопроса о страдании. Понимаете, та точка, в которой ты остановился, – это, грубо говоря, не геометрически идеальная точка. Эта точка как бы является началом какого-то колодца, колодца страданий. И в жизни мы часто проходим мимо такого колодца, видя на его месте просто точку. Хотя на самом деле эта точка и была знаком остановки, знаком того, что в другом измерении, в другой перспективе, там – колодец. Для того, чтобы пояснить свою мысль, сошлюсь на «Божественную комедию». Как известно, поэма Данте – это не что иное, как символическая запись странствий души, или один из первых европейских романов, посвященных воспитанию чувств. Уже в самом начале этой поэмы мы сталкиваемся с потрясающим образом. Как вы помните, она начинается с фразы, что ее герой в середине жизненного пути оказывается в темном сумрачном лесу. Середина пути – важная пометка. Веха. 33 года – это возраст Христа. Когда его распяли. Этот возраст часто фиксируется в поэзии.

И вот герой поэмы, оказавшись в лесу, видит перед собой светлую точку на вершине горы. Гора – символ возвышенного, духовного рая. Но достичь его можно, только пройдя лес. Казалось бы, один шаг, протянутая рука отделяют героя от вершины. Вершина – как бы преднамеренная его цель. Но все то, что происходит с героем дальше, говорит о том, что то, к чему идешь, не может быть получено преднамеренно.

Нельзя прийти к тому, что вроде бы лежит перед самым носом, продолжением самого себя. Если вы помните, вначале дорогу герою преграждает волчица. Символы – орудия нашей сознательной жизни. Они – вещи нашего сознания, а вовсе не аналогии, не сопоставления, не метафоры. Волчица – символ скупости, жадности. Какая же скупость имеется в виду? Естественно, наша предельная, действительная скупость в отношении нас самих. Мы бережем себя как самое драгоценное сокровище. Но какого себя? В данном случае – устремленного к возвышенному, сознающего себя возвышенным, ищущего высшего смысла жизни, высшей морали. А на поверку – все это просто скупость и жадность. И что же происходит с героем дальше? Он пошел. Но куда? Вовнутрь. Спустился в колодец страдания и, перевернувшись, возвратился обратно. И при этом оказался там же, но только уже под другим небом. Он – на горе.

О чем говорит этот символ? Если ты не готов расстаться с самим собой, самым

большим для себя возлюбленным, то ничего не произойдет. Кстати, не случаен в этой связи и евангельский символ: тот, кто отдает свою душу, ее обретет, а кто боится потерять, тот теряет.

Значение такого рода символов для единственно возможного режима, в котором могут совершаться и совершаются события нашей сознательной жизни, очевидно.

Ведь очевидно, например, что то состояние, которое мне кажется столь возвышенным, мне нужно изменить. Что к моменту, когда должно что-то произойти, я должен стать иным, чем был до этого. И тогда в трансформированном состоянии моего сознания может что-то возникнуть, появиться. Сыграет какая-то самосогласованная жизнь бытия, реальности, как она есть на самом деле. Но для этого я должен быть открыт, не беречь, отдать себя, быть готовым к чему-то, к чему я не смог бы прийти собственными силами; чего не смог бы добиться простым сложением механических усилий. По определению. Ведь анализу поддается только то, что может быть нами создано самими. То, что мы можем создать, то можем и проанализировать. А здесь попробуй получить это. Невозможно. И, более того, происшедшее, вспыхнувшее (помните, я сказал, что философский акт – это некая вспышка сознания), невозможно повторить: раз нельзя выразить словами, значит, нельзя и повторить. Поэтому отсюда появляется еще один символ – символ мига, мгновения. Но не в смысле кратности времени. Это мгновение как пик, вершина, господствующая над всем миром. И только оказавшись в этом миге сознания и осознав вопросы, мы можем считать, что они осмысленны, т. е. не относятся к той категории вопросов, о которых сказано, что один дурак может задать их столько, что и миллион мудрецов не ответит. Такова опасность дурацких состояний возвышенного, в которых мы самоудовлетворяемся, самоисчерпываемся. Или полны гордости, раз вообще способны судить, что такое жизнь, каков смысл жизни или что такое субстанция. – И что же советуют философы? Как они выходят из этого положения? – Декарт говорил, что если нет оснований, то можно доказать все. В его жизни, кстати говоря, был такой случай. Как-то его, еще совсем молодого, пригласили в дом одного кардинала. И там было устроено что-то вроде диспута, в ходе которого Декарт взялся доказать, что можно доказать все что угодно. При этом он указал на существование вербального мира – того, о котором я уже упоминал, и дал понять, что в принципе всегда на любой данный момент есть все нужные слова. И если заниматься словами, то в общем-то можно создать безупречную конструкцию чего угодно. Все, что случается в действительности, будет на эту конструкцию похоже, поскольку в ней есть все слова. Но нужны основания. А что он понимал под основаниями? Конечно, не нечто натуральное, не какую-то общую причину мира, субстанцию субстанций и т. д. Основанием для него являлось наше вербальное состояние очевидности, но кем-то обязательно уникально испытанное.

Он говорил, я есть, из убеждения, из очевидности мысли. Я есть, и, следовательно, есть бытие. И наоборот: бытие, мир устроены так, что акт такого рода моей непосредственной очевидности, казалось бы, невозможен как логическое предположение или вывод из наличных знаний. Возможность, что это все-таки может случиться, есть всегда допущение, условность, случайность, присущая самому устройству мира. Мир устроен так, что такая непосредственная очевидность возможна без знания всего мира. Или, чтобы было понятнее, скажу иначе: мир устроен так, что в нем всегда возможна, например, непосредственная очевидность нравственного сознания, не нуждающегося в обосновании и объяснениях. И, скажем, Кант не случайно видел заслугу Руссо в том, что тот поставил этику выше всего на свете. В том смысле, что есть некоторые этические достоверности, которые не зависят от прогресса науки и знания. Но они возможны в силу устройства мира. Главное – не считать себя лишним в этом мире.

Представим себе, что мир был бы завершен и к тому же существовала бы некая великая теория, объясняющая нам, что такое любовь, что такое мысль, что такое причина и т. д. Ведь ясно, что если бы это было так, то было бы совершенно лишним переживать, например, чувство любви. Но мы же все-таки любим. Несмотря на то, что, казалось бы, все давно известно, все пережито, все испытано! Зачем же еще мои чувства, если все это уже было и

было миллионы раз? Зачем?! Но перевернем вопрос: значит, мир не устроен как законченная целостность? И я в своем чувстве уникален, неповторим. Мое чувство не выводится из других чувств. В противном случае не нужно было бы ни моей любви, ни всех этих переживаний – они были бы заместимы предшествующими знаниями о любви. Мои переживания могли бы быть только идиотическими. Действительность была бы тогда, как говорил Шекспир, сказкой, полной ярости и шума, рассказываемой идиотом. Значит, мир устроен как нечто, находящееся в постоянном становлении, в нем всегда найдется мне место, если я действительно готов начать все сначала.

Интересное совпадение: в своих действительно философских работах Декарт никогда не приводил цитат, не ссыался на других, но говорил, например, что всегда есть время в жизни, когда нужно решиться стереть все записи прошлого опыта, не улучшать, не дополнять что-то, не чинить, например дом, по основанию которого прошла трещина, а строить его заново. Эта мысль текстуально совпадает с первым монологом Гамлета. Слова клятвы Гамлета перед тенью отца звучат по смыслу так: под твоим знаком я сотру все записи опыта на доске моего сознания и построю все сначала и в итоге, под знаком Бога, узнаю истину. – Наша сегодняшняя практика преподавания философии, пожалуй, полностью пренебрегает первой половиной дуги, связанной, как вы говорите, с человеческим индивидуальным переживанием в жизни. Овладевая категориями философии, человек не наполняет их соответствующим содержанием и поэтому волей-неволей вынужден впасть в состояние возвышенного умонастроения. Но, с другой стороны, как эти категории можно помыслить? Или мы имеем здесь дело просто с немислимыми мыслями? Но тогда что это?.. – Да, верно, и я думаю, что существует все же некий пробный камень, с помощью которого можно определить, мыслимо ли что-то, реальна ли возможность моего собственного мышления. Например, есть какая-то мысль Платона или Канта. Но мыслима ли она как возможность моего собственного мышления? Могу ли я ее помыслить как реально выполненную, не как вербально существующую, а как реально выполненное состояние моего мышления? Некоторые вербальные записи мыслеподобных состояний такого испытания не выдерживают, показывая тем самым, что хотя и есть мыслеподобие, но, строго говоря, это не мысли, потому что я не могу их исполнять. Ведь мысль существует только в исполнении, как и всякое явление сознания, как и всякое духовное явление. Она существует, повторяю, только в момент и внутри своего собственного вновь-исполнения. Ну таи же, как, скажем, симфония, нотная запись которой, конечно же, еще не является музыкой. Чтобы была музыка, ее надо исполнить. Бытие симфонии, как и бытие книги, – это бытие смысла внутри существ, способных выполнить смысл. А какие мысли оказываются не-мыслями? Те, которые помыслены так, что исключен тот, кому эта мысль сообщается. Как выражался по этому поводу Мандельштам, необходим «дальний собеседник». Не ближний, а дальний, для понимания, например, поэтического акта. Поэтический акт, который не имитирует дальнего собеседника, не может и совершиться в качестве поэтического. Это будет квазипоэтический акт. – Что вы имеете в виду под таким собеседником? – Другую точку человеческого пространства и времени, человеческого бытия, в которой твой акт может заново возродиться как возможность мышления, выполненного другим человеком. Возрождение – вот опять символ, указывающий на некое устойчивое образование. Я уже говорил, что нужно отказаться от себя, чтобы что-то понять. Отказаться, чтобы возродиться, или, как писал Декарт, – «родиться второй раз». А это связано, конечно, с некоторым фундаментально дискретным устройством нашей сознательной жизни. Акты сознания в том разрезе, о котором я говорю, явно дискретны. Дискретен, например, опыт религиозного переживания. Если помните, Христос в Евангелии от Иоанна говорит: вот сейчас я есть перед вами и исчезну, потом снова появлюсь и снова исчезну. То есть перед нами как бы серия дискретных вспышек, дискретных мигнов.

Что же касается псевдомыслей, то к ним относятся мысли, помысленные как бы с неуважением к мыслительной способности людей, мысли, опекающие их, мысли, являющиеся мыслями других, неспособных на мысль. Примеров таких немислимых мыслей

немало в нашем лексиконе. Скажем, когда современная пресса пытается понять, что с нами происходит, обсуждая проблемы нэпа, коллективизации, индивидуального и общественного труда, какое между ними соотношение и т. д., то в этих терминах и с их помощью едва ли что-то можно понять. Здесь заведомо не может состояться акт мысли, удовлетворяющей своим собственным критериям или совершенной по своим собственным законам. Пытаясь ее выполнить, я просто распадаюсь как мыслящее существо и могу показать, опираясь на уже сказанное, что тот, кто пытается эти проблемы помыслить, распадается сам. – А как вы понимаете различие события философской мысли и события художественного образа? – Различие, конечно, есть. Но я не могу его провести. По какой причине? То, что я говорил о философии, фактически означало следующее. Я полагаю, что наша сознательная жизнь устроена таким образом, что все, что осуществляется посредством актов сознания или является проявлением жизни сознания, будь то мастерское создание ремесленного шедевра (скажем, стула) или поэмы или поступок нравственный и т. д., – все это некоторая последовательность шагов. И вместе с тем во всем этом есть нечто, еще один ход, который, не являясь ни одним из них, как бы заполняет интервалы между ними. Этот элемент нашей сознательной жизни, жизни нашего сознания, и имеет отношение к философской мысли, его и можно эксплицировать с помощью того, что оказывается затем философским понятием. То есть это не само художественное произведение или художественное творчество; философия не сводится к ним, хотя и является их опосредующим элементом. Но это и не философия понятий или учений, а философия, которую я назвал бы реальной. Следовательно, есть некая реальная философия как элемент устройства нашего сознания, и есть философия понятий и учений, предметом которой является экспликация реальной философии. Предметом философии является философия же, как это ни покажется, возможно, парадоксальным. Но этот элемент, эквивалентный философскому доказательству, – я мыслю, я существую, выполняется и при создании художественного образа. Помните, как Пруст определял поэзию? Поэзия есть чувство собственного существования. Это философский акт. Но он философский, когда осуществлен с применением философских понятий. Тогда это философия, а не поэзия, конечно. Поэтому я и говорю, что отличить их очень трудно, если анализ осуществляется на уровне события, как вы сказали.

Можно ли говорить о соотнесенности философии и стиля жизни? Реально ли такое сопоставление? – Я склонен сказать, да; есть такая соотнесенность философии и стиля жизни. Эта соотнесенность сама есть реальность. Но в то же время хотел бы предупредить об искушении жить только философией. Эмпирическая жизнь в смысле своего внутреннего дыхания может совпадать с философской жизнью, но внешне может и отличаться. Иногда человек носит, например, маску почтенного гражданина, считая (и считая справедливо), что формальное выполнение ритуала гражданской жизни делает возможным его мирное сосуществование с другими людьми. Только такая «скованность» формой и является условием раскованности в творчестве и в мысли, поскольку при этом не уходит энергия на то, чтобы заниматься сведением счетов, борьбой, участием в склоках. Здесь ведь тоже имеются свои призраки, свои иллюзии, которые мы воспринимаем как серьезные проблемы на уровне вкусовой интуиции, на уровне музыкального слуха: что-то скрипит, а что-то делается со скрипом. Американцы говорят: «Легко это сделать можно, а если напрячься – нельзя». Так вот, эмпирически, поверхностно жизнь может совпадать с тем, что является философией; лучше философствовать, не нося колпак философа в жизни, а нося просто шляпу или кепку. Таковую же, какую носят другие. Колпак может быть весьма тяжелым одеянием. – Так все-таки какой путь ведет к овладению философией? – В философии в качестве предмета изучения существуют только оригинальные тексты. Немыслим учебник философии, немыслим и учебник по истории философии; они немыслимы как предметы, посредством которых мы изучили бы философию. Трактат по истории философии возможен лишь как некоторая реконструкция какой-то совокупности реальных философских событий. Орудием научения может явиться оригинал в руках читателя, который читает. Соприкосновение с оригиналом есть единственная философская учеба. Ведь если философ

идет нам навстречу, то и мы должны идти к философу; мы можем встретиться только в точке обоюдного движения. А если я не пошел, сижу, схватившись за голову, над текстом, ничего не получится. Только придя в движение и пройдя свою половину пути, мы получаем шанс встретиться с философией – в смысле возможности научиться тому, что умели другие, а я нет, но что я тоже пережил, хотя и не знал, что это так называется, и, более того, не знал, что об этом так можно говорить. – А как дальше это может быть продолжено? – Так же, как переживание радости, скажем, от цветка продолжается посредством его художественного изображения. В этом смысле натюрморт ведь есть тоже продолжение средствами натюрморта нашей возможности переживать цветок. Но здесь важно отдавать себе отчет в существовании культурных эквивалентов или копий философских актов. Есть Кант действительный, а есть культурный эквивалент того, что было сделано Кантом и стало циркулировать под его именем. Есть Декарт, выполнивший акт философствования, и есть образ Декарта, существующий в культуре. Или, иначе говоря, есть символы, и они хороши тем, что многозначны. То, что происходит в культуре и в наших головах, есть способ существования этих символов. Не наша их интерпретация, а то, как эти вечные события или вечные акты существуют. И один из таких символов – символ распятия Христа. О чем он говорит? Христос распят на образе самого себя, на образе ожиданий, адресованных ему его собственным народом. Среди многих значений креста есть и это значение – распятости на собственном образе.

Так вот, научиться читать философские тексты и что-то извлекать из них мы можем только в том случае, если будем относиться к ним на уровне совершаемых актов философствования, а не эквивалентов, на уровне актов, соотносимых с жизненным смыслом философских понятий, даже самых отвлеченных. Если мы будем относиться к ним поверх и помимо их культурно-исторических смыслов, то нам и откроется заключенное в них содержание. Но если это так, то оправдана ли принятая практика преподавания философии? Не порочна ли она? Я уверен, что те, кто вводил преподавание философии на нефилософских факультетах, преследовали решение совершенно иной задачи, чем та, что диктуется самой философией. Они просто стремились создать охваченную единой дисциплиной (но не в научном смысле дисциплиной) некоторую совокупность мыслей и убеждений у части членов общества. И люди знали, что они преподают вовсе не философию; их задача была другой – создать некоторое единомыслие. Отсюда, по этой схеме, выросла внешняя структура преподавания философии в высшей школе. Была выстроена концепция философии, которая с природой философии не считалась. И на основе этой концепции, повторяю, появилась структура образования. Когда же начали считаться с реальностью, то оказалось, что концепция не выдерживает критики, что заложенные в нее принципы уже не срабатывают. Жизнь ушла вперед, но структура осталась. И что же? Например, мне нужно рассказать о Платоне. Но о Платоне нельзя рассказывать в рамках сохранившейся системы образования. О Платоне нельзя рассказать, следя за посещаемостью занятий, проставляя оценки и т. п. Все это выглядит крайне нелогично. – Но все-таки курс философии преследовал и цель создания предпосылок для формирования мышления. – Нет, не мышления, а единообразной системы представления, которую можно было бы представить как мышление... – Сегодня у нас хуже всего, пожалуй, с грамотным мышлением, которое практически во многих областях жизни действительно отсутствует. Например, это касается политического мышления, политической культуры мысли. Тот вид мышления, который мы называем таковым, – это мышление репродуктивное, клишированное, связанное с воспроизводством одного и того же. И все-таки, каким путем можно повлиять на становление подлинно человеческого мышления, сознания, мировоззрения?.. – Вузам необходимы условия академических свобод. Университетам нужна автономия. Сегодня главное – создать почву, которая может породить нужные нам формы и т. д. Без этого нельзя ничего добиться. Нужно, чтобы в течение какого-то времени это закрепилось, была академическая свобода. Она должна войти в плоть и кровь университетов, решающих задачу просвещения и образования в современном смысле этого слова. Иного выхода нет. Нужно просвещенное общество. Ведь что такое

социализм? Это общество просвещенных кооператоров. А кто кооперируется? Не крепостные же. Кооператоры, по определению, независимые производители. – В условиях ограниченных возможностей и культура как целостное образование не может воспроизводиться. В силу ограничения числа свобод – воспользуюсь понятием механики – культура вырождается. Потому что культура изначально является как бы бесцельным движением, результат которого никто не может предсказать. Это движение, которое лишь в движении само себя узнает и познает, к чему шло. Только тогда оно является информативным, если под информацией понимать, конечно, некий порядок, в отличие от хаоса. Тогда есть рост культуры. Словом, когда трата является причиной и желанием тратить, т. е. духовным семенем, тогда удовлетворение желания не исчерпывает желания, а поддерживает и увеличивает его. А иначе все начинает уходить в энтропию, хаос.

Но оказывается, что чувства человеческие как элемент культуры как раз и работают – в условиях свободного пространства – так, что люди способны узнавать себя, а не повторять, как роботы, одно и то же. – То есть автономия, в том числе и университетов, в принципе означает появление того свободного пространства, пространства гражданского общества, где ты просто обязан выполнять свой гражданский долг, участвуя в дискуссиях, спорах, выражая тем самым свою позицию по волнующим всех вопросам. – Да, и тогда накатывается тот снежный ком, из которого потом можно лепить снежную бабу. Без этого же снег рассыпается. И ничего не сделаешь. – Есть цели, которые просто нельзя ставить. Эта логика запретов часто не учитывается. Например, в некоторых религиях не называется имя Бога. О нем говорят опосредованно. В связи с этим возникает вопрос, можно ли в операциональных категориях поставить цель – сформировать мышление- и достичь этой цели? Или мышление является косвенным результатом некоторого процесса взаимодействия и познавательных действий? – Нельзя. Вы привели хороший пример неназывания Бога. Всякая философия должна строиться таким образом, чтобы она оставляла место для неизвестной философии. Этому требованию и должна отвечать любая подлинно философская работа.

Беседе вел О. Долженко.

БЫТЬ ФИЛОСОФОМ – ЭТО СУДЬБА^{3}

– Мераб Константинович, я хочу предложить для нашей беседы тему столь же древнюю, сколь и злободневную. Кто такой философ? Почему люди философствуют? Какова польза от этого занятия?

Мы еще в журнале «Філософська думка» начали обсуждать эти проблемы, правда лишь отчасти и под несколько иным углом зрения¹. Однако вопросы, несмотря ни на что, остаются (боюсь, они вообще из разряда вечных). Их острота усилилась за последние десятилетия еще и потому, что философия, как мне кажется, утратила некий важнейший компонент своей самостоятельности, превратилась под влиянием различных – политических, идеологических и т. п. факторов в средство пропагандистской апологии существующего положения дел в нашем обществе. Как остроумно отметил один наш ученый, философия, перестав быть «служанкой богословия», стала «служанкой идеологии». А философы оказались в двойственном положении: вроде бы и остались в науке, но в то же время превратились в элемент идеократии. – Да, к сожалению, это правда. Все мы – и философы, и общество в целом – понесли от этого превращения немалые убытки.

Справедливости ради отмечу, однако, что и в тяжелые для нашей философии времена некоторые мои коллеги все же умудрились выжить как философы. Они вынуждены были найти себе некие «экологические ниши» (например, в истории философии, в логике и т. п.) и, оставаясь в них, продолжать работу. Правда, такая «экстерриториальность» мало влияла на

¹ См.: Малахов В. А. Для кого же мы пишем? (О литературной адресованности философских текстов), 1988, № 1; Межуев В. М. Беды и надежды нашей философии, 1988, № 2 и др.

общее состояние умов. Просто резко падала культура философствования, атрофировалась привычка (если она была выработана, конечно) прислушиваться к философскому самоощущению жизни, исчезал темперамент философствования – не как профессионального занятия, университетского или академического, а именно как самоощущения жизни. Кажется, вы хотите сказать, что философия – это не профессия. А что же? Она может быть и профессией. Но гораздо важнее то, что она – часть жизни как таковой. Если, конечно, эта жизнь проживается человеком как своя, личностная, единственная и неповторимая. – Знаете, я беседовал с Николаем Зурабовичем Чавчавадзе и спросил у него: кто есть философ? Ученый, общественный деятель или духовный отец? Он сказал, что и то, и другое, и третье. Но, по-моему, тем самым ушел от прямого ответа. – Философ – это, конечно, не духовный отец и не общественный деятель (да это, кстати, тавтология). Я сказал бы так. Если кто-то занимается философией, то он и политик, и общественный деятель, но не в том смысле, что он «занимается общественной деятельностью». Это было бы внешнее, искусственное повторение того, что он совершает на самом деле, но в виде философского акта. Что это означает?

Любое дело можно представить как последовательность актов. Но среди них есть некий акт, который не является ни одним из них. Нечто вроде паузы, интервала, внешне не выраженного никаким продуктом; нечто, требующее громадного труда, являющееся точкой очень большого напряжения всех человеческих сил, но никак не разряжающееся в реактивных поступках, в делании дела и даже эмоциях и страстях.

Чтобы понять эту особенность философского акта, представьте себе нормальные человеческие реакции: гнев в ответ на оскорбление или радость от обладания желанным предметом. Но ведь возможны и непотребление желаемого, и неответ обидчику, когда как бы застываешь в этом состоянии, в паузе. Значит, вы рассматриваете состояние, в котором возникает сама потребность в философском акте, как жизненную ситуацию, в которой имеет место «отсроченный ответ»; сама же ее неравновесность, напряженность и служит импульсом к философскому взгляду. Так? – Почти так, ибо важен не сам этот импульс и не отсроченный ответ, а то, что совершается там, где появляется это особое, образовавшееся вдруг пространство, в котором мы пребываем, не участвуя в цепи воздействий и реакций. Очевидно, такая пауза есть у всякого действия, которое несет отпечаток судьбы или участвует в судьбе.

Мы живем среди людей и с другими людьми и создаем для себя образ происходящего, но он всегда неадекватен, ибо мы видим не то происходящее, не там и не тогда, когда оно происходит. Все дело в том, что мир меняется с большей скоростью, чем мы реактивно занимаем свои точки в пространстве мира. Он всегда успевает принять такую конфигурацию, которая по сравнению с созданным нами образом уже отлична от представляющейся нам. Поэтому, кстати, правильно утверждение, согласно которому истина всегда смотрит на нас. Она имеет знак «уже»; для нас же это знак «слишком поздно».

Так вот, учитывая это вечное запаздывание, и можно говорить о философствовании как об особом акте осмысления мира и себя в нем; акте, дающем нам некое обобщенное, универсальное знание, свободное от повседневной «гонки за происходящим». Представьте, что в пространстве мира есть какая-то точка, попав в которую мы просто вынуждены обратить себя, свое движение и остановиться. В этой-то точке как раз пересекаются определяющие бытие «силовые линии», попав в перекрестье которых мы и замираем, пораженные открывшейся вдруг мудростью бытия, мудростью устройства мира.

Это старая тема, связанная со старыми спекуляциями, которые оформляют обычно хорошо наработанным профессиональным языком. Я пытаюсь говорить вне этого языка, чтобы нарисованная мною картина не воспринималась как продукт спекулятивных наблюдений.

Так, например, Платон четко осознавал философствование как свойство сознательной жизни. Точка, в которой совершается некий акт, не являющийся ни одним из элементов в цепи последовательных актов, а пронизывающий их все (накладывая отпечатки на них) и

потому не могущий быть непосредственно схваченным, — это называлось «обратным плаванием» у Платона. Он пользовался этим не как метафорой, а как термином, который указывает на какое-то фундаментальное устройство мироздания. Если бы все процессы шли только в одном направлении, от жизни к смерти, и никогда не случалось бы обратного движения, от смерти к жизни (метафора Возрождения), невозможно было бы наличие в мире какого-либо порядка, мир выродился бы в хаос, мертвое прошлое. А это «обратное плавание» может совершиться там, где происходит остановка, ведь перемена направления движения всегда включает этот момент. Однако, если все это связано с такими фундаментальными особенностями, то как же мы умудряемся делать плановые темы, готовить рукописи к сроку и вообще работать в области философии? Или это все халтура? — Это мистификация, будто философствовать можно на заранее заданную (плановую) тему, да еще к определенному сроку. Наши плановые работы — это служба, заработок, возможность содержать себя и семью и т. п. Хотя, конечно, не исключается совпадение, допустим, плановой темы и жизненной потребности совершить философский акт, но это все же исключение, а не правило.

Если же понимать под философией элемент некоего фундаментального устройства жизни сознания (а сознание как некое подспудно упорядоченное целое, как локальное присутствие глобального), тогда очевидно, что этот реальный процесс философской работы — работы думания — является частью жизни сознания, совершающейся в жизни в широком смысле слова, потому что жизнь в целом и есть жизнь сознания. Это думание происходит не произвольно, не при произвольном выборе предметов интеллектуального внимания, а экзистенциальным путем. Мы, очевидно, понимаем что-либо неизбежным, а не избирательным образом, ибо нас приводит в состояние или движение понимания какой-то узел, завязавшийся в самом нашем существовании в потоке жизни.

Так вот этот-то узел и есть момент остановки, о котором я упоминал. — Но тогда можно ли отнести философию к компонентам духовного производства с его технологией, планами, сроками и т. п.? Это акт озарения, своего рода «амок»; он однажды охватывает человека, который всю жизнь (или всей жизнью) исподволь к этому готовится. А попытки организовать это технократически обречены. Иначе это не философия, а ремесло. Я правильно понял? — Да. Конечно, философия — не поэзия, но в этом плане она ближе к поэзии, а поэзию никому не приходило в голову планировать, задавать сроки и темпы. Вообще общение человека, в той мере, в какой оно подразумевает понимание, подразумевает и эти паузы, в которых и совершается самое существенное понимание. Даже простая коммуникация не есть передача существовавшей до акта коммуникации истины, усваиваемой затем адресатом. Если мы с кем-то общаемся, и в интеллектуальном, и в духовном, и в эмоциональном смысле, то тебя понимают, если уже понимают. — Кольцо понимания? Герменевтический круг? Да. Когда уже понимают. Ведь ни приводимые доводы, ни ссылки на факты, ни стройный характер логической аргументации (или, говоря «по-научному», никакая организация знаков как средств передачи информации) не объясняют того, что происходит на самом деле при общении и понимании. Ты понимаешь, и он понимает, и он понял то, что ты уже понимал. Но эта тавтология указывает на какую-то проблему. Я думаю, тут происходит какое-то событие в поле самого понимания, не совпадающее с организацией элементов содержания. Какие-то акты «вновь рождения» мысли происходят. Видимо, это Платон и называл процессом, идущим от смерти к жизни. Очевидно, в устройстве мира есть еще нечто, кроме движения по стреле времени, от жизни к смерти, но только это «нечто» нам не удастся описать рационально. Хотя это, конечно, и не иррациональное: ведь когда я говорю о «вновь рождениях» или обновлении, я говорю о свойствах порядков. Значит, это тоже рациональность; просто наше понятие рационального — узкое, каталогизаторское, номенклатурное. — Иначе говоря, все время существует нечто, что никак не удастся уловить в наши категориальные сети, поскольку используемые нами рубрики изучаемого процесса, который идет синкретично, слитно, надуманны, искусственны. Так? — Безусловно. Существует нечто такое, что я назвал бы трудом жизни, по

аналогии с фрейдовским «трудом траура». В самом деле, посмотрите: траур – это (внешне) печаль, стенания, тоска, безысходность. Но, кроме этого (или под покровом этого), вершится какой-то «химизм» наших чувств, рождается нечто, «трансцендирующее» эти конкретные причины, эту ситуацию, нечто совершенно иное. Думаю, можно даже говорить о пользе страдания для человека, попавшего в эту реторту.

Труд жизни происходит без видимого продукта, без разрешающей стадии, без разрешения наших чувств и энергетических запасов. Да и какое разрешение может быть, если ты не можешь вернуть того, кого оплакиваешь, если, терзаясь угрызениями совести, не властен повернуть мир вспять, чтобы не повторить поступок, который тебя мучает?

Но есть ли временные различия в том, что я называю трудом жизни? Есть ли там вообще прошлое? Нет, это актуальное состояние, где не возникает сомнения, что о том, чего не вернуть, думать нельзя; к нему неприменимо различие прошлого как свершившегося в какой-то точке, задающего временные условия причинной связи (которую нельзя отменить), являющегося основанием всех причинных цепей, сковывающих мир. Само различие прошлого, настоящего и будущего здесь не работает. В каком-то смысле мы вынуждены называть прошлое будущим, будущее – прошлым. И Кант это прекрасно понимал: когда он говорил о раскаянии совести, то относил это к состояниям разума и подчеркивал, что у разума нет прошедшего.

Думаю, к такому состоянию все вышеупомянутые различия неприменимы. И, может быть, эти состояния как раз и являются ядрами нашей духовной жизни, если под духовной жизнью понимать жизнь сознания. Сознание есть бытийствующее сознание, свойство, онтологически укорененное. И там действительно происходят события – события жизни сознания. Не сознания о чем-то (т. е. события не в содержании, а в жизни самого сознания), ведь оно дает такие продукты, которые невозможно установить рефлексивно в качестве содержания нашей ментальности. Это знали и древние. И даже Фреге в своей чисто логической работе приходит к тому, что мысль есть что-то, что не может быть предиксировано к субъекту в качестве содержания его ментальности. – Да, это действительно особый духовный мир, окружающий человека в его мышлении. Мир, в котором нет стрелы времени, где нельзя выделить какую-то единицу смысла, как мы выделяем букву в слове и слово в предложении, потому что саму мысль нельзя с этим отождествить.

Отчего же из философии – с тех пор, как она начала увлекаться материализмом, – ушли такие категории, как Бог и душа? Очевидно, эти категории, сами по себе зыбкие, все же ухватывают что-то «такое»? – Сами по себе эти категории взяты из обыденного языка. И могут вызывать настороженное отношение философов. Ведь философия в отличие от религии не может останавливаться на состояниях почтения, послушания, уважения. Философия (и мысль вообще) не может и не должна почтительно замирать ни перед чем. Да и человек, попавший в перекрестье тех самых силовых линий мира, на ту «точку актуальности», пребывающий в состоянии «остановки» и вслушивающийся в мир, ему вдруг открывшийся, – такой человек просто не в состоянии замирать в почтении перед чем-либо. Сама ситуация, порождающая потребность в философствовании, – это зона «сверхвысокого напряжения», концентрации всех жизненных сил, опыта, интуиции. И то, что порождается всем этим, – это крик, который нельзя сдержать! Не так важно, будет ли он изложен профессионально грамотно или выродится в нечленораздельный лепет, обретет ли строго логическую структуру и академическую форму или выразится в интуитивно найденных словах. Важно, что этот крик, это прозрение будут касаться всего того, что связывает человека с миром, с другими людьми и будет непременно адресовано не только себе, но и им.

Философия, как мне уже приходилось говорить, – это публичное сознание, то есть сознание, которого нельзя не высказать, сознание вслух. И в этом смысле оно неотвратимо. Философ нефилософом быть не может, если, конечно, он попал на эту прямую мысли, вырастающую из того узла, который заставил тебя остановиться. Это судьба!

Сознание вслух – нецеленаправленно, нецеленамеренно и тем более незлонамеренно.

Оно не для того, чтобы показать себя или утвердиться социально, или ущемить кого-то, подорвать существующий строй, покуситься на власть имущих (хотя, конечно, кому-то и может быть обидно, может показаться, что это философствование что-то подрывает). Вообще философ беззащитен – по сравнению, скажем, с поэтом или драматургом. Шекспир мог сказать: это Гамлет говорит, а не я. Философ же может говорить только от своего имени. Поэтому я и называю это «публичным сознанием», «сознанием вслух». Конечно, не буквально – речь может быть письменная или устная. Это может быть и разговор с самим собой, внешне выглядящий как молчание. Это сознание вслух, высказываемое по правилам языка, по законам самой же мысли. Сознание вслух в этом смысле – профессия, поскольку высказывается профессионально. – В отличие от...? – В отличие от того, что в обыденных терминах мы называем «дух», «душа». И кроме того, это именно «вслух», т. е. посредством языка. Философ посредством языка не только что-то сообщает другому; он уясняет и свое собственное сознание, мироощущение. Вне языка (в широком смысле этого слова), вне конструкции, имеющей свои синтаксические законы, он даже не узнал бы, о чем он думает; не понял бы, что он думает о том, о чем думает. Таким образом, объективные свойства мира порождают в определенных ситуациях человеческую потребность в философствовании. Как это происходит, мы представили, хотя картина получается, надо сказать, экзотическая, непривычная. Теперь попробуем проследить, как из жизненной ситуации, из личностного свойства вырастает собственно философия как наука. – Философия может быть как источником науки, так и ядром уже ставшей науки. Философия породила науку из акта философствования в том смысле, о котором мы говорили. Когда я говорю «философия», то иногда это специальность, квалификация, отрасль культуры или духовной деятельности человека, а иногда это термин для обозначения того элемента или остановки, паузы, интервала, который присущ устройству жизни нашего сознания, присущ актам человеческим – будь то акт написания романа, создания шедевра ремесленного или акт научного наблюдения и рассуждения. И вот для того, чтобы описать эти вещи, мы вынуждены вводить понятия, совокупность которых и составляет философию уже в профессиональном, квалификационном смысле. – Выходит, такие выражения, как «философия мира», «философия перестройки» и т. п., – это не преувеличение и не шикование «умными терминами». Это и в самом деле некоторые облики философии как момента самой жизни (пусть даже порой они изложены неграмотно – с точки зрения профессионала). – Безусловно. Потому что философия в смысле таких актов – самая распространенная вещь. В той мере, в какой нам удастся возвыситься над своей собственной естественной природой, приблизиться к образу человека, мы прибегаем к философствованию. Именно, возвышаясь к собственно человеческому в нас самих, мы и совершаем эти паузы. Это нечто вроде музыки мироздания. Может быть, не случайно у пифагорейцев и был этот образ, эта метафора – музыка небесных сфер. Они ведь не буквально понимали, что сферы издают звуки. Они, видимо, ощущали то, о чем мы сейчас говорим. Назовите наших современных выдающихся философов, выдающихся в буквальном смысле этого слова, т. е. не вмещающихся в общую шеренгу философов-профессионалов. – Я бы предпочел обойти этот вопрос, т. к. подобные рассуждения чреваты обидными, несправедливыми оценками. – Хорошо, сформулирую его иначе. Студенты спрашивают, почему в добрые старые времена были гиганты, а сейчас у нас – «армия советских философов»? – Это их дело (и дело каждого) решать, кто для них интересный и в этом смысле выдающийся. И сам термин «выдающийся» – не философский. Философ – существо гораздо более скромное: ему бы совершить сам акт философствования, выполниться и восполниться в своем существовании. Если это кому-то интересно (а это может быть интересно), если кто-то может извлечь для себя что-нибудь полезное из этого акта философствования, о котором он узнал из лекции, статьи, книги, то пусть он и признает данного философа для себя интересным, выдающимся и т. д. Сама жизнь должна быть организована таким образом, чтобы у студента, вообще у любителя философии был этот выбор, а дальше его дело – решать. Но это будет его решение, и не мне, и не кому-либо другому составлять списки выдающихся философов. – Ну, вот, для примера, вдруг был

«открыт» М. Бахтин... – Да, но его открыл кто-то, конкретный человек, для которого Бахтин, в свою очередь, открыл нечто сокровенное в его жизни. – Я бы к таким отнес Мегрелидзе, Копнина, Ильенкова... – Да, но это, подчеркиваю, ваш выбор. Вы выступаете не как наблюдатель, не как рефери, а как участник. Это единственный путь, на котором по мере вашего движения образуются эти имена. Образуются, а не предшествуют этому движению... Иначе получается какое-то высокомерное (фактически – административное) мнение «комитета по премиям», только премия здесь – звание «выдающийся философ». – Но такие имена, очевидно, есть и у вас? – Мне трудно сказать, потому что чаще всего люди, с которыми у меня возникало состояние обучения, были одновременно моими друзьями. Ну, например, Пятигорский Саша. (Он сейчас в Лондоне работает, буддолог по профессии.) Отчасти потому, что в нем есть эта склонность к думанию, отчасти – в силу того, что в запасе его думания были такие вещи, которые были мне до этого недоступны; они были закодированы в сокровищнице восточной философии, в частности буддийской.

Других имен я даже не могу назвать. Могу назвать общую атмосферу философского факультета Московского университета, сформировавшуюся в 1953–1955 годах. Имена я, конечно, помню, но выделить их из общей атмосферы взаимной индукции мысли – нет, это не возможно. Да и не имена важны, а сама эта атмосфера общения, эти искры озарения, творчества... Многие из нас, варившихся в этой атмосфере, стали потом совсем непохожими философами, и это нормально; важно, что они стали ими, состоялись как интересные личности. Я могу назвать, например, Эвальда Ильенкова, хоть это и не касается его философии: от нее я как раз отталкивался. Он для меня был важен в смысле энергии отталкивания, – отталкивания от его, безусловно, интересных мыслей, но лично мне чуждых, вызывающих интенсивное критическое отношение, особенно из-за элемента (и даже более чем элемента) гегельянства. Но если бы не было этой энергии отталкивания, то, возможно, не было бы и чего-то положительного. – Что же, наученный вашим ответом, я не стану спрашивать, от кого или от чего вы отталкиваетесь сейчас. Лучше вы просто расскажите о творческих планах после «Картезианских размышлений». Эта книга должна была быть издана в конце 1988 года, не так ли? – Знаете, у меня сложные отношения со своими текстами. Я с большим трудом и неохотой отдаю рукопись. А если она попадает ко мне, я снова начинаю ее переделывать, и так без конца... А что касается перспектив, то в плане одного из тбилисских издательств стоит «Краткое введение в философию», где я пытаюсь построить введение в философию на основе связей философских понятий с изначальными их жизненными смыслами, существующими в той работе, которую условно можно назвать человеческим самостроительством. Они существуют там в виде актов, о которых мы говорили в самом начале и которые являются одновременно жизненными смыслами, поскольку они разрешают мысль, как разрешают проблему жизни.

В самой философской традиции изначальный смысл философских понятий, которыми она оперирует, может исчезать, скрываться. Это настолько само собой разумеется, что об этом отдельно не говорят. И для человека постороннего (любителя, студента, который пока еще не вжился в философию) философия может казаться системой странных знаний о странных предметах. И в самой философии периодически, после нарастания на ней университетской или академической коры, – застывшей лавы на живом огне философствования (а это застывание происходит десятилетиями и даже столетиями, и, кстати, копание в этой лаве может быть почтенным занятием для людей, носящих профессорские и доцентские звания), – вдруг возникает редукция, точка возврата исходных жизненных смыслов. И снова – движение по нити этого огня, но уже вне наростов лавы.

Такие точки всегда есть. Декарт, скажем, был такой точкой. Когда на греческую мысль выросла греческая же и средневековая онтология, ему пришлось ее всю перелопатить в фундаментальном, я бы сказал, евангелическом смысле. Я имею в виду прохождение пути на свой страх и риск, но по нити некоторого внутреннего голоса, внутреннего образа человека (на религиозном языке – это образ божий), один на один с миром. Декарт с этой точки зрения пересмотрел весь существующий способ мышления, заложив фундамент всей европейской

культуры, которая в глубоком смысле является христианской культурой. Это не значит, конечно, что европейцы принадлежат к христианской конфессии (да и в самой религии были такие движения, скажем, реформация, которые «перепрыгивали через лаву» к исходному евангелическому смыслу).

Фактически у Лютера – это просто иная формулировка принципа «когито». Лютеровское «я здесь стою и не могу иначе» – это то же самое, что у Декарта сказано в когитальной форме. Хотя Декарт не ссылается на Лютера. Он просто выражает какое-то фундаментальное состояние, которое уже сформировалось и существует в европейской личности. И выражает это следующим образом: я мыслю – я существую – я могу. То есть: я мыслю и не могу иначе. Это было для него первейшим атрибутом бытийственности человека. Я мыслю, и для этого нет никаких внешних причин и оснований. Это некая, я бы сказал, беспричинная правота (сродни априорной правоте поэта), которая вообще свойственна мысли. У Декарта и Лютера мы найдем именно это фундаментальное состояние, которое потом разрабатывается по-разному в религии и в философии. Но оно уже «лежит в сердце», в самом фундаменте всей европейской культуры. И это очень важно, что в фундаменте, в теле или, если угодно, в пространстве этой культуры заложен и действует этот принцип. – Очевидно, это и есть важнейшая задача философии – вовремя сориентировать развитие культуры (как в целом, так и в отдельных ее компонентах), исходя из этого принципа. – Вот именно. Но все же в культуре всегда бывают и такие места, которые остаются как бы пустыми, не заполненными ни усилиями самостроительства личности, ни идеями (или принципом, или мироотношением). И именно в этих «пустых местах» пространства культуры рождается зло и нигилизм.

Принцип культуры, в отличие от нигилизма, есть принцип «я могу». Мир устроен так, что в моей индивидуальной точке находится могу, – отсюда определенная онтология! – в том числе: могу иметь нравственность, могу иметь то, что называется непосредственно аналитическим чувством. Кант не случайно называл это единственной теодицеей, оправданием Бога, разумного устройства мира. Мир разумно устроен в том смысле, что в какой-то его точке, не знающей все, не охватывающей все, есть очевидность. Это картезианская очевидность: я мыслю – я существую – я могу. А противоположное – очень простое «не-я могу». Значит, может всегда кто-то другой, чаще всего – только Бог, хотя, как мы знаем, возможны и другие варианты: например, в тоталитарном государстве.

Я причинно задан, задан обстоятельствами. Это и есть нигилизм (а не то, что Хайдеггер называл нигилизмом); исходная точка нигилизма – не-я могу, может Бог (или вообще – кто-то другой, или что-то другое). Но здесь неминуема критика Бога, поскольку все это потом не осуществляется, и выходит, что «никто не может», а тот, кто делает вид, что может, только притворяется. И тогда все возвышенное представляется как корыстное, как «переодевание» низменного. Отсюда – критика, но не в кантовском смысле, а как разоблачение. Все дрянь: я – дрянь, все вы – дрянь, никто ничего не может. – Выходит, культура для своего существования (не говоря уже о развитии) требует какой-то постоянной подпитки: умственной работы, своевременного самоочищения, преодоления себя и т. п. И философ как раз и должен служить как бы образцом такой вечной саморефлексии, камертоном, по которому следует сверять свои мироощущения, степень требовательности к себе, трезвости в осмыслении мира? – Вообще говоря, эта роль не только для философа-профессионала, но и для любого человека, способного к философствованию. Если же взять проблему еще шире, то вся европейская культура построена на жизненной усилении. На предположении того, что человек только тогда фигурирует как элемент порядка, когда он сам находится в состоянии максимального напряжения всех своих сил. А нигилизм отказывает в такой возможности – сначала себе, а затем уже и всем другим. Я думаю, первоисточник зла – в невыносимости человека для самого себя и в обращении ее вовне. Если я невыносим себе, я так или иначе разрушу и все вокруг. В результате сначала рушится личность (а она – условие Бога), затем рушится Бог.

В культуре (а не в религии) Бог – это символ некоторой силы, которая действует в мире

вопреки нашей глупости, непониманию, неумению или нежеланию понимать некоторые состояния, к которым мы не могли прийти своими собственными силами, но которые тем не менее являются фактами. Я имею в виду нечто в мире, что есть и без нашего на то соизволения, нечто, что бытийствует и как бы воссоздает себя в некоторых состояниях человека, в которых он – уже не тот, кто был перед этим. И это то, к чему он не мог бы прийти простым продолжением приложения собственных сил. В мышлении есть тоже такие архетипические образования, которые нельзя понять как продолжение собственных сил рассуждения, умозаключения, наблюдения, наличествующих в человеке. Их-то, например, Кант (да и не только он, а вообще всякая философия) предполагает принимать как данное. Сознание можно вывести из чего-нибудь? Нельзя. Мы вынуждены принять его как факт.

Традиция называет их вечными фактами. Хотя это парадоксально, ведь факт принадлежит текущей эмпирии. Но ведь есть и некоторые первичные, первоначальные отношения, которые не нами созданы, но есть именно в нас и вечны в том смысле слова, что они вечно свершаются, и мы как бы находимся внутри пространства, охваченного их вечным свершением. Они никогда не позади нас и никогда не впереди нас как некое состояние, которое будет когда-то нами достигнуто (вроде идеального общества). Они всегда – сейчас. Декарт начинал свою философию и всю европейскую традицию с утверждения: меня не интересует, откуда и куда и как тянется цепь бесконечного сложения предметов, до меня дошедших. Меня интересует, что я делаю сейчас, что сейчас происходит.

Это срез вертикальный по отношению к горизонтали потока, в нем происходят скругления, схождения, замыкания начала с концом и т. д. Здесь начинаются очень абстрактные вещи, но это и иллюстрация того, о чем я говорил, различая «акт» и «философствование» как вещи разные и в то же время совпадающие, ибо об этом акте можно говорить только на языке философии. Здесь и появляются философские понятия, которые очень сложны. Изобретается, скажем, слово «вертикаль». Или – у Бергсона – совмещение явлений, расположенных не последовательно, а как бы веером, сосуществующих не в одном времени, хотя в то же время ясно, что они сосуществуют. И начинается утряска этих понятий, которые имеют свою логику. Это профессиональная логика философствования. Иногда только она и зафиксирована в тексте. – Тогда существует ли история философии в горизонтальном срезе, изложенная в учебниках, и соотносима ли она с историей философии, которая будет изложена в вашем «Введении в философию»? Или это будет история самого этого акта философствования? – Да, но как описание строения этого акта. Однако, признаюсь, мне сложно это все высказать, потому что столько вещей, о которых должно сказать, теснятся у входа в фразу, как тени, требуя своего голоса, перебивают друг друга, толпятся и ни одна не может пройти.

Запланирована еще работа «Образы мыслителя». Это переработанная и восстановленная часть текста, которая печаталась в конце 1969 – начале 1970 года в виде статей о классической и современной философии. Журнальный текст двух статей о западной философии был мною написан, третьей же не последовало в силу ряда причин...

«Образы мыслителя» – это схема самосознания мыслителя. Как он осознает и понимает свое место в мире и в отношении к продуктам своего же собственного труда, каково место этих продуктов труда в жизненном процессе и в мире? Как это все менялось и как в зависимости от этого менялось содержание философских учений?

Скажем, в классике есть предположение «всевидящего ока» или некоторого монологического автора, который на уровне интеллигентского сознания выступает в виде осознания интеллигентами себя как поверенных Провидения, посвященных в некоторый особый смысл, исходя из которого можно якобы за других людей организовать их же жизнь. Этакое миссионерское сознание интеллигентов как поверенных Провидения. Оно породило, увы, много чудовищных вещей. На рубеже веков этот образ как раз ломался, и очень существенно. Частично в том смысле, в каком мы употребляем, скажем, термин «неклассическая рациональность».

Современная выработка схемы самосознания существенна для отрезвления

интеллигенции, отрыва ее от идеологии, которую в завершенном виде предложил уже Гегель. Это нечто вроде идеологии интеллигенции. И не случайна, а закономерна его тогдашняя популярность в интеллигентской среде, чувствовавшей себя некоей для себя прозрачной точкой, из которой якобы видны все другие процессы и состояния. Но на самом деле такой точки нет, и понимание этого как раз и выражено в нашем современном неклассическом сознании.

Раньше само собой разумелось твое представительство всего и вся, твое право быть поверенным Провидения и право на чувство приобщенности к тайным смыслам истории. Такое сознание было у Гегеля. У Маркса, к сожалению, тоже. Мы должны это помнить, потому что это – трагедия мысли, в чем-то не реализованной или внутри себя сломавшейся. А начинал он с вполне современного вопроса, который есть вопрос XX века, но Маркс его задал в 40-х годах XIX века. Это была оппозиция гегельянству, хотя сам Маркс считал, что спорит с просветительством. С тем, что среда формирует человека и воспитатели, знающие среду, могут воздействовать на человека. Маркс же задавал вопрос: «А кто воспитывает воспитателя?» Первым вопросом, с которого, собственно, и начался Маркс как философ, был вопрос о праве воспитателя. Но потом этот вопрос о праве потерялся в социалистической идеологии, где уже никто не спрашивал о своем праве преобразовывать мир на основе ясности своего сознания. А вопрос этот бесполезно задавать себе и сегодня, нам. И почаше. И на философском языке, и в переводе на обыденный язык: а кто вы такие? А кто мы такие? И откуда нам (или вам) известно, что история движется согласно продуманному нами (вами) предписанию? Это – не подрыв марксистской идеологии, это – азбучное требование самой науки (и философии в том числе): подвергай все сомнению. – Насколько я помню, такой вопрос не выражен достаточно ярко в работах Ленина. Почему? Там все сконцентрировано на другом: как практически преобразовать мир. – Я думаю, это потому, что вопрос этот уже был предreshен до Ленина – в нечаевском смысле. Поэтому, кстати, Ленин тщательно это имя обходил. Отчасти поэтому архивы, в том числе нечаевские, были для исследователей недоступны в 20-х и 30-х годах, да и сейчас еще во многом недоступны. Тут есть какая-то тайная внутренняя история эволюции этого самосознания, о которой мы пока еще почти ничего не знаем. Мы с какой-то поспешной готовностью отгородились от этой проблемы, идеологизировали ее или даже политизировали, сведя все к критике бакунинского «альянса», анархизма и т. п., к неким этапам социал-демократического движения, из которых вытекает только то, что все доленкинские или добольшевицкие его этапы были лишь ступеньками к нашему совершенству, годными разве что на то, чтобы по ним ступать, попирая их... Но это – особая тема, которую я не хотел бы обсуждать бегло.

Беседу вел Ю. Д. Прилюк

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ ПРИЗВАНИЕ^{4}

Свое рассуждение, связанное с весьма сложной задачей – попыткой соединить теорию сознания (для чего потребуются, естественно, введение определенных постулатов) с моим отношением к философии, то есть с тем, что я о ней думаю и что она для меня значит, я хотел бы начать с замечания биографического характера.

Насколько я себя помню, мои первые шаги в философии и влечение к ней были обусловлены (как я теперь понимаю) не какими-то эмпирическими причинами социального свойства и не проблемами общества, в котором я родился, а скорее моим неосознанным желанием воссоединиться с чем-то, что мне казалось частью меня самого, родным мне, но почему-то утраченным и забытым. Или, если говорить определеннее, как я сузу об этом сегодня – с неким общечеловеческим началом культуры. Кстати, тут же хочу заметить, что дорогу к этому воссоединению преграждал тогда (я не случайно выделяю это слово) и существовавший язык философии; язык учебников и философского образования, обратившись к которому я, конечно же, не мог обрести то, что бессознательно искал.

Иными словами, я смутно пытался прилепиться тогда к образу, о котором писал еще

Кант, – «гражданин мира», характеризуя этим свое отношение к глубинной сущности европейской христианской культуры. Сегодня мы хорошо знаем, что означали эти слова «гражданин мира», или «космополит», в конце 40-х годов. То есть в годы моей молодости...

Значит – «гражданин мира». Для Канта это было одновременно и указанием на одно из правил мышления. Как известно, у него мышление сводится к трем правилам. Первое правило: мыслить самому; второе – мыслить так, чтобы быть способным смотреть одновременно на мыслимое или на свое дело глазами другого (это и означает быть «гражданином мира»). И третье правило: мыслить непротиворечивым образом. То есть мыслить так, чтобы не противоречить самому себе. Или можно сказать иначе: чтобы мысль, находясь в движении, не разрушала бы сама себя.

Следовательно, в том, как понимается мышление в европейской традиции, уже как бы изначально содержится сознание иного. Этим иным, или другим миром может быть другой человек, другая точка зрения, другая перспектива, вообще другой мир или другой космос. Все эти вещи стоят в одном ряду и являются расшифровкой слова «иное». Иная реальность!

Так вот то, что я чувствовал, вообразил о себе, очевидно, и было сознанием этого иного, которое меня мучило и которое я хотел расшифровать. Я тогда еще не знал, что языком, на котором расшифровываются свидетельства сознания, является философия. Я узнал это позже и теперь, как мне кажется, знаю и могу этим поделиться.

Сознание – это прежде всего сознание иного. Но не в том смысле, что мы создаем, видим другой предмет, а в том смысле, что человек остранен² от привычного ему, обыденного мира, в котором он находится. В этот момент человек смотрит на него как бы глазами другого мира, и он начинает казаться ему непривычным, не само собой разумеющимся. Как белке, которая соскочила бы с известного колеса и со стороны вдруг посмотрела бы на это колесо. Это и есть сознание как свидетельство. То есть, я подчеркиваю, во-первых, что есть сознание и, во-вторых, что термин «сознание» в принципе означает какую-то связь или соотнесенность человека с иной реальностью поверх или через голову окружающей реальности. Назовем это условно обостренным чувством сознания. Оно связано в то же время с какой-то иномирной ностальгией.

Но, определив так сознание, я хочу далее сказать, что им выделяется какая-то точка в мире и вплетенность ее в мировые сцепление. Эта точка выделена, и тем самым она дифференциальна, различительна. То есть сознание есть одновременно и различение. Поскольку оно «появляется» только в горизонте допущения иного, постольку и выделенная точка становится не необходимой, а лишь возможной. Как одна из возможностей, которая реализовалась.

Следовательно, проблема человеческой судьбы, человеческого предназначения начинает выступать при этом для человека, в душу которого запал осколок такого зеркала сознания, как задача нового рождения в реальном мире, хотя он является своеобразным гостем мира нереального, иного. Возможно ли такое рождение? Можно ли, не забыв своего гражданства неизвестной родины, родиться вторично гражданином уже этого мира? Можно ли существовать, будучи носителем той смутно ощущаемой гармонии, которая сверкнула случайно в зеркальном осколке сознания и превратила столь привычный до этого мир в нечто условное и не само собой разумеющееся? И к тому же – существовать, не подозревая о том, что указанная гармония (на что я хотел бы обратить особое внимание) имеет свой режим жизни, в корне отличный от наших ежедневных психологических состояний. Ибо он характеризуется не только мгновенной координируемостью множества связей и элементов, но и одновременно какой-то неведомой способностью удерживать эту координацию во все разрушающем потоке времени. Ведь в обыденной жизни такого рода режимы в потоке времени разрушаются, и тогда мы можем лишь вспоминать о том, что в какие-то мгновения

² «Остранение» – термин, введенный в поэтику В. Шкловским, означает описание в художественном произведении человека, предмета как явления, как бы впервые увиденного, а потому приобретающего новые признаки.

находились или пребывали в них.

Но, как я уже сказал, человек, в отличие от всех остальных известных нам существ, обладает сознанием. А это значит, что он имеет возможность переживать, испытывать как раз те вещи или состояния, которые естественным образом, в качестве продукта, скажем, какого-либо физиологического механизма, получить нельзя. Например, нельзя иметь мысли, полученные простым продолжением отпущенных человеку естественных психических сил, ибо это будут не его мысли. Или иметь чувства в силу опять же лишь данных человеку естественных психических способностей. В философии такого рода вещи по традиции называют обычно «чистыми» («чистое сознание», «чистая мысль», «чистая любовь» и т. д.). Но не в смысле продукта абстракции или обобщающего понятия, а в смысле, хотя и естественным образом для человека невозможного, но тем не менее случающегося с ним в каких-то особых состояниях. Какие же это состояния? Состояния, которые сопряжены или совмещены в человеке с символами. То есть они возможны у человека, попадающего в поле их силовых линий. Одним из таких символов (первичных для философии) является «смерть». На первый взгляд, этот символ прост хотя бы по той причине, что мы можем, как я сказал, увидеть иную реальность, гражданами которой мы себя осознали, будучи готовы при этом расстаться с самими собой как не необходимыми, не абсолютными и т. д. Но это на первый взгляд, поскольку в действительности расстаться с собой оказывается очень трудно. И в то же время, если мы не готовы при расшифровке или освоении символа смерти расстаться с собой, то не увидим иное. Так как же тогда в принципе представить смерть? Очевидно, это не просто случайность, подстерегающая жизнь, которая столь неудачно расшифрована экзистенциалистами как личная смерть. Это довольно неудачная расшифровка, затемняющая, как мне кажется, смысл того, о чем здесь говорится. Потому что та смерть, о которой говорится в символе, не лично, скажем, моя, а лично она моя потому, что она в единственном числе. Не бывает много смертей, так же как сознание есть нечто, существующее в единственном числе. Есть только одно сознание, как и одна смерть. И поэтому, замыкая то, что я говорю сейчас, с тем, что было сказано перед этим, я могу, видимо, сказать, что наше движение в сторону подозреваемой иной реальности есть не что иное, как просто приближение к известной платоновской метафоре «пещеры». Перед нами действительно «тени», не имеющие существования, а то, что подозревается как иной мир, иная реальность, и есть та реальность, в которую мы можем попасть лишь через свидетельское сознание, с помощью которого мы смогли отстраниться от мира и оградить его. Как известно, такая операция проделывалась в XX в. и чисто литературными средствами. Но литература ведь тоже средство духовной жизни человека, как и философия. И в этом смысле внутри нее также возможен духовный философский акт, а не только специфически литературный. Например, поэт Даниил Хармс спрашивал, что это за существа такие, у которых к конечностям, то есть ногам, привязаны какие-то «крючки», и они этими крючками становятся на лед³. Фактически поэт выявляет здесь то, что параллельно с

³ Имеется в виду стихотворение Д. Хармса (1906–1942) «Что это было?»

Я шел зимою вдоль болота
В галошах,
В шляпе,
И в очках.
Вдруг по реке пронесся кто-то
На металлических крючках.
Я побежал скорее к речке,
А он бегом пустился в лес,
К ногам приделал две дощечки,
Присел,
Подпрыгнул
И исчез.
И долго я стоял у речки,
И долго думал, сняв очки:
«Какие странные

Хармсом называлось в европейской традиции феноменом. Традиции, о которой Хармс, разумеется, не знал, просто сама проблематика тогда была конгениальна состоянию культур. И русской, и европейской.

То есть что мы в действительности видим? Мы видим крючки и дощечки, но знаем, что это коньки или лыжи. И иногда знание того, что мы видим, несомненно, мешает нам видеть видимое.

* * *

Итак, мы имеем следующую фундаментальную для построения философского аппарата вещь. А именно, что сознание – это выделенность, различенность. Так вот эта различенность имеет еще один весьма важный смысл с точки зрения сознания как свидетельства. В этом свидетельском сознании содержится, во-первых, что-то, что я сознаю или думаю или чувствую. И, во-вторых: я думаю, что я думаю. Или: я чувствую, что я чувствую. Ну, скажем, я чувствую, что я люблю. Но это в принципе может не совпадать с тем, что я действительно люблю. Одно дело «я люблю» и совсем другое «я чувствую, что я люблю». Или «я мыслю», и «мыслю, что я мыслю». Эти вещи принципиально различны, и никакое преобразование, никакое допущение, никакое рассуждение не могут устранить этого различия. Эта испытываемая нами подчас сложность душевной жизни очевидна независимо от того, сумеем ли мы в ней разобраться, попытаюсь понять себя и других.

Тем самым незаметно мы подошли фактически к знаменитой философской проблеме, весьма роковой, о которой было сказано, как известно, очень много и всегда с суровыми оценками, – проблеме так называемой непознаваемой «вещи в себе». Между тем для Канта (как мы можем теперь судить) понятие «вещи в себе» и было связано с той простой, в сущности, философской дилеммой, выросло из неминуемого допущения вот того дифференциала («мыслю, что я мыслю», «думаю, что думаю»), о котором я только что говорил. Так что здесь существует неизбежное различие.

В самом деле, ведь когда мы сталкиваемся, например, с феноменом любви, то так или иначе допускаем, что ее внешнее выражение (то, как она реализуется, высказывается, проявляется в тех или иных поступках) может порой не иметь ничего общего с действительным положением дела. И, следовательно, по явлениям нельзя судить о том, что является. Поэтому отвлеченная духовная мудрость и гласит – она зафиксирована не только в философии, но и в религии, – что лишь тот может судить по поступкам, кто видит наши сердца до дна. То есть, для кого нет ничего скрытого, как для Бога. Я имею в виду известную метафору Бога как судьи. В каком смысле? А в том смысле, что лишь для него нет различия между явлением и вещью в себе: что это не обычное человеческое существо, способное совершать подмену действительного чувства или действительной мысли своим эмпирическим чувством или своей мыслью. То есть существо, которое не хочет расставаться с привычной ему жизнью, подставляя в этом случае под действительную мысль или действительные чувства массу подменных образований. Существуют целые слои, в которых начинает в результате жить тот или иной мысленный предмет только потому, что человек не хочет расстаться с самим собой. С самим себе любезным. Это, так сказать, удобные ему истины, удобные ему чувства, продолжающие его выживаемость или приспособление в условиях окружающей среды, положения и т. д.

Из этой принципиальной вещи и вырастает очень сложная техника философского анализа. Собственно сам язык философии вырастает вот из того, что я только что описал. Но для того чтобы нам согласиться с этим и понять (и мне, и вам) суть дела, нужно сделать еще один шаг. Для этого я поставлю ту проблему, которую сформулировал в терминах «явления»

и «вещи в себе», несколько иначе, поверну ее для наглядности другой стороной. В свое время Владимир Лефевр придумал для своих задач (он занимался рефлексивными играми) очень хороший пластичный образ, которым я воспользуюсь⁴.

Представьте себе домино, но не обычное, а с цифрами, написанными на обеих сторонах фишек. Причем на одной (скажем, видимой нам стороне) – одни цифры, а на другой, невидимой нам стороне, но видимой другому существу, которое и двигает фишки домино, – другие цифры. Оно двигает их по законам арифметики и сообразно своим написаниям. Например, там написано на одной фишке – один, на другой – два, и оно хочет получить три и соответственно складывает их. Но на нашей стороне пришли в движение совсем другие цифры. И совсем в другом порядке и последовательности – для нас непостижимой. Не видя лицевой стороны фишек, мы в принципе не можем увидеть никакого умопостигаемого порядка движения цифр на нашей стороне. На нашем экране. Сравните эту проблему с проблемой принципиальной возможности фундаментального различия между «вещью в себе» (я специально взял этот известный термин, хотя, как вы теперь понимаете, его можно заменить другим – он не обязателен) и тем, как вещь является. Закрепим это различие.

Ну, ясно ведь, что человек, который действительно любит, может вести себя совсем не так, как ведут любящие. Например, поведение Данте, любящего Беатриче, не имело ничего общего с поведением любящих. И судить по тому, как он себя вел, о его любви невозможно. На своем отвлеченном языке (а у Данте весьма отвлеченный духовный язык) он говорил: все внешнее ничто. То есть все только внутри, а вовне ничто. Как бы я ни поступил, это не похоже на то, что я чувствую. И ничего общего с этим может не иметь. Он ведь в принципе не хотел на Беатриче жениться. Именно потому, что он любил ее, она должна была оставаться женщиной, с которой не выполняются обычные акты супружеской жизни. В том числе и потому, что он боялся за нее. Или, скажем, известное целомудрие Христа, который явно не знал женщин еще и потому, что он слишком высоко ценил, высоко ставил чувство человеческой любви как таковой и считал его опасным для тех, кто мог оказаться реальным эмпирическим объектом этой любви. В любви Христа могла сгореть любая подруга. Это одна из причин – я ведь говорю о символах, расшифровываю символы – нашего обращения к философии в случае разговора о том, о чем на другом языке мы не могли бы разговаривать, не запутываясь в бесконечных противоречиях.

Так вот, возвращаясь к тому, о чем я говорил. Значит, мы снова имеем ситуацию, когда перед нами нечто, скажем, та сторона экрана, к которой мы не можем перейти никаким продолжением наших операций на этой стороне экрана. То есть продолжением наших логических сил. Сил нашего мышления. И отсюда, введя все это, я сделаю такой вывод, что есть, следовательно, вещи, знание которых или понимание которых для нас совершенно непостижимо. Мы не можем представить, что мы можем это понять, но... при условии, если бы уже не понимали. Или уже не знали, поскольку это «уже» и есть возможность нашего сознания.

Итак, я ввел проблему вещи и явления вещи, внутреннего и внешнего, в рамки проблемы эмпирии и теории, или мысли и теории. Есть какая-то мысль, к которой мы не можем прийти продолжением обработки эмпирии; которую мы не можем знать из опыта, как, например, невидимую для нас сторону домино, поскольку это имеет отношение к сознанию. А последнее фактически есть связность одного с другим. То есть связность с тем, что мы не могли бы понять, если бы уже не понимали. В этом смысле иметь сознание – значит иметь тавтологию: понимаем, потому что понимаем. Сошлюсь на простой геометрический пример того, что в принципе нельзя получить из опыта, с одной стороны, и с другой стороны, что нельзя понять, если уже не понимал.

Допустим, у нас есть понятие кривой или постоянного искривления. Если мы имеем кривую, которая имеет постоянную кривизну или постоянный коэффициент искривления, то

⁴ См.: Лефевр В. А. Конфликтующие структуры. М., 1967.

доказуемо, выводимо из имеющегося у нас знания, что такая кривая пересечет самое себя. Но будет ли это пересечение кругом, из этого невыводимо. Если есть круг, то мы увидим круг. Но получить его, ожидая, что кривая где-то пересечется, невозможно. Поэтому, кстати говоря, одни философы (я имею в виду прежде всего Платона) и прибегали в этом случае к понятию «идеи», а другие, как, например, Декарт, – к понятию «врожденной идеи». Кант же называл такие вещи просто «чистыми созерцаниями», подчеркивая тем самым, что мы можем понять что-то в мире в терминах причины только тогда, когда понятие причины у нас уже есть. Значит, это всегда взаимоотношение с иным, к которому мы не можем непрерывным образом перейти продолжением своих собственных сил. И вот это место перехода, или место связности, и есть сознание, которое у нас есть или нет. То есть сознание – это место. В топологическом смысле этого слова. Приведу еще один пример.

Представим себе, что перед нами существа, говорящие на каком-то языке. Я утверждаю, вслед за Гумбольдтом, вслед за Кантом, вслед за многими другими философами и лингвистами, что, не зная, не имея понятия языка, мы вообще не обнаружили бы действие механизма языка; заметив что-то странное, в принципе никогда не могли бы понять, что это такое. То есть от своей лицевой стороны домино никогда не могли бы перейти к другой стороне, никогда бы не знали, что это – язык. Так же как, не имея понятия о театре, никогда не могли бы понять, что происходит на сцене, наблюдая театральное действие, разыгрываемое какими-то существами. Кстати, лет десять назад, развивая метафору театра, я случайно обнаружил нечто близкое у великолепного аргентинского испаноязычного писателя Хорхе Борхеса. В одном из его рассказов говорится об арабском ученом, который сидит и переводит трактат Аристотеля о поэтике, и ему нужно перевести слово «театр». А рядом во дворе играют два мальчика, и в их игре проскальзывают какие-то рудименты театральной игры. И он переводит странным образом, не понимая ни текста Аристотеля, ни того, что делают мальчики, – почему? Потому что он уже не понимает. У него нет еще понятия театра. И все – и ничего с этим не сделаешь.

Следовательно, язык, который мы могли бы понять, а мы понимаем, потому что уже имеем язык, нуждается для этого понимания в каких-то постулатах или аксиомах. Назову одну из таких аксиом: язык есть нечто целостное. То есть я хочу сказать тем самым, что, вступив в ту область, которую я назвал сознанием, мы еще имеем дело с такими вещами, которые мы должны принять как возникающие сразу и целиком и не поддающиеся складыванию по частям и в последовательности. Ни один язык нельзя получить по частям. Так он не возникал. А как он возникал? Как возникает понятие квадрата или круга в нашей голове? Философ может ответить, что здесь действует всесвязность сознания, что это уже есть. И только если есть, то может быть понято. Значит, это как бы некий свидетель и судья одновременно; некое всевидящее существо, совмещенное с состоянием нашего сознания, когда даны эти вещи. Сознание как свидетельство об этих вещах или об иномирах. Назовем их условно так. Ино-мирные – значит те, которые мы не можем понять, если уже не понимаем. Или уже не имеем. А если имеем, то имеем целиком. Попробуем теперь связать все эти аспекты проблемы философии как проблемы места человека в мире. Ведь раз мы говорим о сознании, а сознание определили как место, то философию, конечно же, должно интересовать место человека в мире как сознающего, чувствующего и желающего существа. Его возможности. Воспользуюсь для иллюстрации этого положения примером, к которому обращался в свое время Эйнштейн.

А. Эйнштейн говорил, что наши знания, или наши представления о мире, похожи в чем-то на представления того жука, который ползал бы по поверхности замкнутой сферы, и она представлялась бы ему в виде бесконечной сферы. То есть я ввожу фактически проблему размерности, или измерений. В измерении жука, ползущего по некой поверхности, последняя не есть нечто конечное или замкнутое, перед ним – простирающаяся бесконечность. И она существует. Для наблюдателя есть и жук, и поверхность – сфера. Обычно я пользуюсь другим примером, более разработанным. Эйнштейн оставил этот образ и дальше к нему не возвращался, а более подробно и в других выражениях, независимо от

Эйнштейна, эту же проблему разрабатывал Пуанкаре, описывая особого рода двухмерные существа, живущие на плоскости, – я называю их «существами Пуанкаре». Так вот, если допустить, что по какой-то причине, неизвестной этим существам, воображаемая мера прохождения ими пространственного и временного отрезка пути сокращается (скажем, в случае измерения такого рода сокращения световыми лучами, как считал Пуанкаре), то, двигаясь по конечной плоскости и никогда не достигая конца, они считали бы эту плоскость, разумеется, бесконечной.

Итак, у нас есть мир этих существ и какой-то другой мир, в котором они живут, но которого в принципе не видят и у меня возникает тогда главный вопрос: откуда вообще могла появиться мысль о том, что это есть? Если она уже не есть. Повторяю, мало того, что они сферу считают бесконечной, я спрашиваю: откуда сама мысль о том, что что-то универсальным образом сокращается (а не сфера бесконечна), могла появиться? Ведь это фактически то же самое, как если бы я, не имея возможности поворачивать голову ни влево, ни вправо, увидел бы глубину и объем какой-то фигуры, которая появляется точечно в горизонте моего взгляда. Легко сказать, что кто-то посмотрел затем на это со стороны и увидел, что это так. Откуда эта мысль?

То есть, вводя сознание как место соотнесенности и связности того, что мы не можем соотнести естественным образом, мы только так и можем определить сознание. Эта связность есть то, что можно увидеть как бы только в некоем сдвиге.

Сделаю еще один шаг, чтобы пояснить эту проблему, обрисовать ее контуры, поскольку она практически неразрешима, хотя мы сталкиваемся с ней довольно часто. Как, например, в случае с природой языка как такового, которую я не анализировал, естественно, с точки зрения его происхождения, а просто максимально точно пытался описать его феномен, получая тем самым возможность понимания отдельных языковых явлений. То же самое и в случае сознания. Короче говоря, я хочу лишь поставить проблему, как-то высветить ее, так как она мне кажется важной именно в плане определения призвания философа и его, скажем так, общественного статуса. То есть, что от него, можно ждать и что требовать. Введу сначала эту тему одной простой фразой.

По существу, из того, что я говорил, из позиции сознания в контексте иного мира, когда у философа появляется ощущение принадлежности к некой неизвестной ему родине и он начинает сознавать себя ее гражданином, вытекает, что общество едва ли отнесется к нему благосклонно. Иными словами, проблема «общество и философ» отнюдь не простая и требует прежде всего от общества признания своего рода «презумпции невиновности» философа.

Значит, напомним, что, вводя сознание как дифференциал, как различие, я имел в виду, конечно, что то сознание, о котором я говорю, есть онтологически укорененное сознание, а не какая-нибудь субъективность. Это некоторая, так сказать, космологическая постоянная, имеющая онтологический статус. «Думаю» – это одно. И «думаю, что думаю» – другое. Но в каких терминах можно различить то и другое? Повторяю, что это фундаментальное различие, введенное еще Декартом. Декарт сказал бы по поводу первой стороны этого различия, что это некое невербальное состояние активности в момент здесь и сейчас, бытийствующее внутри исполнения своего же бытия. То есть когда нечто исполняется, то оно существует в момент исполнения и пока исполняется. Например, такой объект, как музыкальная симфония, существует пока исполняется. В этой связи можно привести и другие примеры из самых разных областей нашей сознательной жизни. Не просто жизни сознания, а именно нашей сознательной жизни, в том числе и на уровне чувств, поскольку мысль есть концентрированное состояние всех условий моего собственного воспроизводства в следующий момент времени.

Итак, у нас есть нечто, о чем мы говорим: «думаю». Назовем это деятельностью, или мысле-деятельностью. Например, интуиционисты различали математику как деятельность и математику как язык. То есть видели в акте математической мысли («думаю») – одно, а в «думаю, что думаю» – другое словесно-знаковое оформление подуманного, которое не есть

то, что оформляется. Брауэр говорил, что знаки параллельно сопровождают нашу деятельность. Следовательно, «я думаю, что думаю» всегда оформлено знаками. Наше мышление всегда есть оперирование нами нашим же собственным мышлением. И оно всегда принципиально иное, чем то, чем мы оперируем. Или можно сказать так: есть бытие и есть способ бытия, – и это в принципе разные вещи.

Но если существует это различие, то возникает следующий вопрос, связанный уже со второй стороной различия, то есть с «думаю, что думаю» или «чувствую, что чувствую». Ведь когда я посредством причины мысли (поскольку мыслим мы в причинных терминах, – и это неизбежно) выделяю саму эту причину и обосновываю то, что мы называем обычно отражением, то факт этого отражения есть не что иное, как дублирование уже случившейся операции. То есть здесь появляется своего рода зеркальность. Я как бы вижу себя в зеркале. И этот зеркальный дублирующий момент есть идеологический момент всякой мысли. Или момент, который при определенных условиях и в определенной ситуации превращается в идеологию. Значит, есть мысль и есть идеология мысли. Термин «идеология» я употребляю в этом строго определенном мной смысле, а то, что он совпадает и насколько с понятием общественной идеологии, – это, разумеется, другой вопрос, я его касаться не буду. А частично он совпадает безусловно, потому что общественные идеологии вырастают именно из элемента удвоения, повторения мысли. Приведу пример такого удвоения в физике.

Как-то, слушая по английскому радио научную передачу или, вернее, обзор одной книги по истории квантовой механики⁵, я был поражен одним упомянутым в ней фактом. Оказывается, последующий анализ записей опытов Ферми показал, что в этих опытах наблюдался атомный распад. То есть в самих этих записях содержалось достаточное число данных, говоривших о том, что наблюдается именно атомный распад. И комментатор, который вел передачу, рассказывая об этом эпизоде, обмолвился забавной фразой, которую сам он не расшифровывал, но которую легко расшифровать в свете того, о чем я говорил. Он сказал так: «Но никто не увидел этого атомного распада, потому что не было причины его увидеть».

То есть не было причины в том, что виделось, видеть атомный распад. А когда есть причина – считаем, что атомный распад. Свяжите это с тем, что нельзя понимать, если уже не понимали, с тем, что я назвал дублированием, и т. д. Если случилось, и все данные распределились, то тогда – именно так, есть причина считать, что это атомный распад. А иначе такой причины нет. Ну, а когда она есть, то что мы знаем о мысли? Мы говорим, что мысль о том, что это атомный распад, – отражение атомного распада в мире. То есть мы имеем, как выразился бы Гуссерль, предметную или объективистскую картину мира. Или, на моем языке, идеологическую картину мира. Она есть наслоившееся образование, которое явно придется редуцировать, чтобы увидеть, что же в действительности имело место. Скажем, в упомянутом физическом эксперименте данные, говорящие об атомном распаде, были уже явно распределены, входили в некую ментальность, в некое целое. Каждое из них имело объяснение в связи с другими явлениями, с другими процессами. И все же они не были увидены как атомный распад. То есть они должны были стать сначала целостным событием сознательной жизни, чтобы образовалась в мире причина считать их атомным распадом.

Значит, мы имеем зеркала. И весь мир видим в зеркальных отражениях. В том числе и самих себя. То, что в нас происходит, нам более всего недоступно. Например, что я на самом деле чувствую, думаю и т. д. Не то, что «я думаю, я думаю», а чем я думаю. Этого фактически я никогда не знаю. Скажем, можно любить живопись и думать, что ты ее любишь, и постоянно ходить на выставки, а на самом деле просто не любить сидеть дома. Так в каких же ситуациях обнаруживается, что мы действительно любим или не любим, или

⁵ Речь идет о книге «The Ghost in the Atom, Discussion of the Mysteries of Quantum Physics». Ed. by P. C. Davies and J. R. Brown. Cambridge, 1986, См.: Кобзарев И. Ю. Мистерии квантовой механики, «Природа», 1988, № 1.

что мы в действительности думаем, а не «думаем, что думаем»? Вспомните символ «смерти» как некую предельную экстремальную ситуацию, в которой мы имеем шанс что-то узнать о том, что мы на самом деле думаем, что в действительности чувствуем, а также другое слово, которое я употреблял, сдвиг. Значит, если мы определили до этого сознание как сферу, объединяющую всевязно разные перспективы и разные точки, то эта сфера должна каким-то образом сдвинуться, чтобы исчезли, стерлись зеркальные отражения. Иначе говоря, то, что я называю «сдвигом», есть смещение или дисимметрия. Сдвиговая дисимметрия сферы сознания, стирающая зеркальные отображения и ставящая нас лицом к Лицу. Лицом к Лицу с чем-то, что свидетельствует, и тогда мы что-то видим. В том числе и самих себя. Не в отражениях, не косвенно, не в знаках и не в намеках, требующих расшифровки и перевода, а непосредственно. Следовательно, в этом смысле мысль отображается мыслью же. Это и есть мышление. То есть философское мышление – это синтаксическая запись, имеющая определенные правила сдвига. Запись сдвига. Или наблюдаемого случившегося движения в сознании, не похожего ни на какую форму, живущую в зеркальных отражениях. Это что-то радикально иное. Отобразилось – значит сдвигом мысль совместилась с мыслью же. Философия, повторяю, есть запись такого события. Такого совмещения, такого привилегированного случая, когда в сдвиге моя мысль встречается с мыслью; лицом к Лицу.

Я упомянул слово «синтаксис», а до этого сказал, что нельзя назвать нечто причиной в мире, если уже нет понятия причины. Скажем, ничто в мире мы не могли бы назвать прямой, если бы у нас не было понятия прямой. Понятие прямой не образуется по аналогии с видимыми прямыми, поверхностями и т. д.

Так вот, если это так, если фундаментально вот это «когда есть», скажем, я вижу прямую или окружность, если у меня есть их понятие (в смысле кантовского «чистого созерцания»), – то это предполагает, несомненно, и определенные синтаксические правила, в рамках которых (раз это случилось, и появился этот язык) мы не можем себе противоречить. Так появляется синтаксис или философская речь, имеющая определенные структуры, которые диктуют нам свои законы. В том числе и закон непротиворечивости. Нечто не должно себе противоречить. Предшествующая моя мысль сводилась к тому, что это нечто должно возникнуть в каком-то состоянии всевязности, а теперь я подчеркиваю момент непротиворечивости. Ведь как таковые эмпирические явления логически не могут себе ни противоречить, ни не противоречить – они должны быть приведены в определенную связь, чтобы проявилась их непротиворечивость. Короче, такой синтаксис и образует законы философского языка, и любые последующие философские утверждения получаются как то, что возможно в силу и по законам этого языка или философской мысли и слова. То есть по законам синтаксиса. И это, конечно, живой синтаксис. Он работает лишь тогда, когда есть живое невербальное состояние, то, которое внутри исполнения или реализации. То есть пока есть концентрация, пока есть собранное внимание, пока нечто понимает себя и «есть» (и никакой рефлексией не обнаруживается в качестве ментального содержания). Пока мы думаем, мы не можем не думать это. Именно такой мир мысли и бытия и пытался, кстати, ухватить Декарт в своих очень странных на первый взгляд философских утверждениях.

Итак, сдвиг записывается. Движение в сознании (или движение сознания, что одно и то же) записывается в соответствии с синтаксисом. Философия есть запись его. Но оно может быть записано, поскольку оно ненаблюдаемо, только если у самого философа есть это движение, а не знак его. Кант говорил: самое трудное – это движение в сознании, отличая тем самым последнее, в частности, от выполнения ритуала. Люди, писал он, могут выполнять ритуал, но не делать при этом самого главного – совершать движение души.

Значит, я все время говорю о чем-то невероятно трудном для нас и в то же время самом близком. Ведь что может быть ближе того, что я на самом деле чувствую или на самом деле думаю или во что сдвигаюсь? Или о чем говорю. Итак, я предлагаю следующую формулу: самое близкое к нам то, о чем на самом деле идет речь, – и самое трудное, но важное. И все это я назвал бы сверхчувственным интервалом. В материи опыта, в эмпирическом сознании или взаимоотношении его с бытием мы этого интервала не имеем. Напротив, когда мы

отождествляем бытие и мышление, мы тем самым предполагаем, что между ними нет никакого интервала. Сказать – бытие, сказать то же самое, что мысль, говорил Парменид. А сказать мысль – значит высказать бытие. Для меня же сознание есть некий сверхчувственный интервал. Или какой-то ритм, и философия есть запись такого ритма. Ритма, который является условием выполнения или реализации нашей сознательной жизни как человеческих существ. То есть философия закодирована в некий акт, лишь потом называемый «философией». Или, скажем так, потом могущий быть названный «философией». Когда уже есть философский язык, то мы можем назвать этот акт философией и эксплицировать его. В этом смысле цель философии как элемента, являющегося условием выполнения других частей или областей нашей сознательной жизни, заключена в самой же философии. Или, другими словами, философия есть мысль мысли. Тот акт, который я назвал интервалом, он как бы встроен, инкорпорирован в режим выполнения человеком своих сознательных, духовных целей и жизни. Это пауза недеяния, поскольку я говорил, что движение сознания ненаблюдаемо, оно ничего не производит, никаких наблюдаемых продуктов. Или скажем так: есть реальная философия, которая присуща нам, если мы живем как сознательные существа. Если мы выполняем свою человечность. Философский акт как пауза в ряду других актов, являющихся условием самой их возможности и определенной последовательности. Назовем это реальной философией. И есть философия понятий и систем, в которых этот акт или элемент нашей духовной жизни может быть эксплицирован. Тогда философия предстает как удачный язык, посредством которого что-то эксплицируется. Но удачен он только потому, что люди проделали до нас подвиг мысли, подвиг медитации или какого-то очень сложного психотехнического опыта, что ушло затем в толщи истории культуры.

Итак, сделаем выводы, касающиеся уже нашего самосознания, если брать этот велеречивый философский термин на уровне просто самочувствия нас как философов.

Ну, ясно, конечно, что если мы так определили философию, если она невербальна, но в ком-то из нас тем не менее заговорила или кому-то запала в душу до того, как заговорила, то такой человек не может выбирать: быть ему философом или не быть. Ибо философом он быть обречен. Это первое. И второе. Если такой человек философствует, то он ни на что не покушается, не подрывает никаких основ, никому не мыслит назло или в угоду. Он просто есть некто, вынужденный по синтаксису и профессионально высказать сознание. Свидетельствовать. Разумеется, не исключено, что кто-то может при этом считать себя философом и иметь подобные цели. Это может быть совмещено в одном лице. Но в данном случае я говорю о философе, который выполняет свое предназначение или призвание. Философ – это ходячее сознание вслух. А от сознания нельзя отказаться. Философ в принципе общественен. Я же говорил о сознании. А сознание есть нечто, что может проявляться лишь одновременно на множестве точек. Философское свидетельство хотя и обращено к высшему судье, но это всегда общественное свидетельство. Философ не может не чувствовать себя своеобразной точкой пересечения общественных состояний и тенденций. В его топосе они сходятся. И он должен как философ извлечь из выпавшей ему удачи загадочного впечатления правду по законам мысли и слова, правду о своем собственном состоянии, свидетельствующем о чем-то. То есть философ имеет дело прежде всего со своим индивидуальным сознанием и, ориентируясь на это сознание, обязан выразить правду своего состояния. А это очень сложно, поскольку такая правда может быть получена, открыта и сообщена другим лишь по законам самой мысли, без привнесения туда чего-то постороннего. Ни предубеждений, ни своих комплексов, ни, с другой стороны, внешне продиктованных желаний кому-то угодить или что-то опровергнуть и т. д. Того, что есть, уже вполне, с избытком достаточно. Дай Бог правду узнать о собственных состояниях, о чем они говорят. А это, повторяю, трудно.

И в заключение, поскольку я характеризовал сознание как запись некоего сдвига, я хотел бы дополнить эту характеристику, сказав, что в то же время это и выпрямляющее движение. Хотя человек, к сожалению, не властен над временем, расшатывающим любые порядки, однако то сознание, о котором я говорил и которое существует в особом режиме,

позволяет это неминуемое расшатывание или склонение исправлять. В потоке времени мы все склоняемся. Ну, например, мы склоняемся нашими страстями и т. д. И это случается с нами вопреки сознанию. А я подчеркиваю, что наряду с этим существует и выпрямление склонения. И, более того, что оно должно происходить постоянно и в каждом месте снова и снова возобновляться, чтобы был тот мир, в котором мы могли бы жить как сознательные, чувствующие и желающие существа. Но если сознание есть выпрямление склонения, то, следовательно, в мире еще должно что-то родиться вместе со мной как возможным в этом мире. Значит, спрямление есть какой-то прямой отрезок, восстановленный из моей души, по которому я не могу не идти. И никто не имеет права заставить меня сойти с этой прямой. Да это и невозможно, если философ уже вышел на последнюю прямую; ничто его не удержит, потому что в конце ее есть нечто, что можно узнать только придя в этот конец. Что нельзя знать заранее, нельзя вообразить, а что можно, повторяю, узнать лишь придя туда, где можно знать, пройдя до конца сам путь.

Следовательно, философ имеет дело с чем-то, чего в принципе нельзя знать заранее, нельзя предположить, вообразить возможным или ввести определением. Но что может случиться с прохождением пути. И где будет причина, скажем, считать, что в наблюдаемом имел место атомный распад. Мысль совместилась с собой – и понимает.

ФИЛОСОФИЯ – ЭТО СОЗНАНИЕ ВСЛУХ^{5}

Я не буду говорить о специальных проблемах философии. Хочу лишь выделить некое ядро, которое в философии существует и которое поддается общепонятному языку, где достижима ясность, та ясность, которая возникает в душах людей, слушающих или читающих философскую речь. То есть как бы человек пережил что-то, испытал, но просто слов не знал, что это может так называться, и что можно, более того, пользуясь этими словами, пойти еще дальше в переживании и понимании своего опыта. Во все времена и везде философия это язык, на котором расшифровываются свидетельства сознания.

Это относится и к философии в Советском Союзе. То, что в ней собственно философского, является продуктом некоего духовного элемента, который появился к концу 50-х годов. Он и привел к появлению философов у нас. Пришли люди, которые заговорили на профессиональном языке, вполне отвечающем мировым стандартам, которые в контексте собственной жизни владели этим языком, вносили элемент интеллектуальной цивилизованности и в общественную жизнь. Правда, затем из философии нашей этот духовный элемент выветрился, усох. Социальные и политические обстоятельства выталкивали философов в специализированные занятия. Все укрылись в особого рода культурные ниши кто в историю философии, кто в логику, кто в эстетику, кто в этику... Оглянешься вокруг – нет тех, кого называют философами, именно философов по темпераменту.

Я хочу подчеркнуть, что философом является каждый человек – в каком-то затаенном уголке своей сущности. Но профессиональный философ выражает и эксплицирует особого рода состояния, которые поддаются пересказу лишь на философском языке. Иначе они остаются той самой ласточкой Мандельштама, которая вернулась в «чертог теней», не найдя слова.

Я хочу определить философию как сознание вслух, как явленное сознание. То есть существует феномен сознания – не вообще всякого сознания, а того, которое я бы назвал обостренным чувством сознания, для человека судьбоносным, поскольку от этого сознания человек, как живое существо, не может отказаться. Ведь, например, если глаз видит, то он всегда будет стремиться видеть. Или если вы хоть раз вкусили свободу, узнали ее, то вы не можете забыть ее, она – вы сами. Иными словами, философия не преследует никаких целей, помимо высказывания вслух того, от чего отказаться нельзя. Это просто умение отдать себе отчет в очевидности – в свидетельстве собственного сознания. То есть философ никому не хочет досадить, никого не хочет опровергнуть, никому не хочет угодить, поэтому и говорят о

задаче философии: «Не плакать, не смеяться, но понимать». Я бы сказал, что в цепочке наших мыслей и поступков философия есть пауза, являющаяся условием всех этих актов, но не являющаяся никаким из них в отдельности. Их внутреннее сцепление живет и существует в том, что я назвал паузой. Древние называли это «недеянием». В этой же паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляется и соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное — их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся великим чудом. Удивление этому чуду (в себе и в других) — начало философии (и...любви).

Философию можно определить и так: философия есть такое занятие, такое мышление о предметах, любых (это могут быть предметы физической науки, проблемы нравственности, эстетики, социальные проблемы и т. п.), когда они рассматриваются под углом зрения конечной цели истории и мироздания. Сейчас я расшифрую, что это значит. Конечный смысл мироздания или конечный смысл истории является частью человеческого предназначения. А человеческое предназначение есть следующее: исполниться в качестве Человека. Стать Человеком.

Теперь я выражусь иначе. Предназначение человека состоит в том, чтобы исполниться по образу и подобию Божьему. Образ и подобие Божье — это символ, соотносённо с которым человек исполняется в качестве Человека. Сейчас я поясню, что значит этот символ, поскольку в этой сложной фразе я ввел в определение человеческого предназначения метафизический оттенок, то есть какое-то сверхопытное представление, в данном случае — Бога. Но на самом деле я говорю о простой вещи. А именно: человек не создан природой и эволюцией. Человек создается. Непрерывно, снова и снова создается. Создается в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. И вот эта его непрерывная создаваемость и задана для него в зеркальном отражении самого себя символом «образ и подобие Божье». То есть Человек есть такое существо, возникновение которого непрерывно возобновляется. С каждым индивидуумом и в каждом индивидууме.

Философию можно определить и как бы тавтологически, по примеру физики. Физика — это то, чем занимаются физики. И философия — это то, о чем можно говорить на языке философии и чем занимаются философы.

Мне кажется существенной такая связка. Фактически я говорю, что целью философии является сама философия (я имею в виду «реальную философию» как конструктивный элемент режима, в каком может осуществляться жизнь нашего сознания). Так же, как уже сказано, что цель поэзии — сама поэзия. Поэзия избирает средства, которыми можно открывать и эксплицировать поэтичность. Она существует независимо от языка. Так же и реальная философия существует, и люди, сами не зная, ею занимаются — независимо от удач или неудач, независимо от уровня их философского языка. Но когда этот уровень есть и что-то мыслится по его законам, то тогда «реальная философия» и «философия учений» как бы соединены в одном человеке. В философе. Соотносённость с изначальным жизненным смыслом у великих философов всегда существует. И даже на поверхностном уровне текста. (Она может затмеваться в университетской или академической философии, которая занята в первую очередь передачей традиции и языка этой традиции — там этот изначальный смысл может выветриваться.) Язык великих понятен, и человек обычный, не философ, может в отвлеченных понятиях, которые философы строят по необходимости языка, узнать их изначальный жизненный смысл. И тем самым в языке философа узнать самого себя, свои состояния, свои проблемы и свои испытания.

В свое время Борхес говорил о поэзии, что она, по определению, таинственна, ибо никто не знает до конца, что удалось написать. То есть поэзия содержит нечто в принципе не до конца известное и самим автором. Откуда и появляется феномен многих вариаций одного и того же. Вариации есть форма проявления символичности. Символ (не знак!) всегда есть то, что мы не до конца понимаем, но что есть мы сами как понимающие, как существующие. И наши философские произведения, и их чтение есть форма существования этого до конца

непонимаемого, его бесконечной длительности и родственной самосогласованности. Бытие произведений и есть попытка интерпретировать их и понять, подставляя в виде вариаций текста наши же собственные состояния, которые есть тогда форма жизни произведения. Например, можно сказать так: то, что я думаю о Гамлете, есть способ существования Гамлета.

Философские проблемы становятся таковыми, если они ставятся под луч одной проблемы – конечного смысла. Для чего вообще все это? Для чего мироздание? Для чего «я» и мои переживания? А эти вопросы задаются именно потому, что в этом мироздании живет существо, которое не создано, а создается. Непрерывно, снова и снова. Да и мир не завершен, не готов.

Философ работает путем «запределивания» такого рода ситуаций. То есть он строит понятия, посредством которых эти ситуации и эти связи можно представить в предельно возможном виде и затем мыслить на этом пределе, мыслить, так сказать, «в идее». Ну, скажем, если он хочет продумать проблему государства, то обязан представлять государство в виде предельно осуществляемой идеи государства. Вся сложность состоит в том, что при этом философ не утверждает, что эти предельные описания являются изображением каких-то реальных предметов в мире. Философ знает, что предельное описание есть средство мышления. Поэтому, например, Платон, когда у него спрашивали, что он имеет в виду под идеальным государством – то, которое на его родине? – отвечал: нет, не его, не его устройство имел я в виду, а то государство, которое существует внутри и в момент такого говорения о нем в напряженном сознании.

Существует такое странное определение бытия в философии: бытие – это то, чего никогда не было и не будет, но что есть сейчас. Как ни странно, вопреки логике языка и наглядному представлению.

Человеческие вещи, например социальные институты, не есть такие, которые, возникнув, могли бы потом, как камень, длиться и существовать. Они заново рождаются. Например, Паскаль произнес замечательную фразу: «У любви нет возраста, она всегда в состоянии рождения». Если она есть, то она сейчас, и в ней нет смены временных состояний, она абсолютно нова. Это очень отвлеченное положение, созерцательная истина. Таково и утверждение философии: бытие – это то, чего не было и не будет, но что есть сейчас, или всегда, что то же самое. Здесь временные наклонения, слова, их обозначающие, путают, потому что они принадлежат обыденному языку. А других слов у нас нет. Какие бы слова мы ни изобретали, все равно мы находим их в обыденной речи. И они тянут за собой шлейф мании человека представлять все наглядно и предметно.

Философский акт состоит в том, чтобы блокировать в себе нашу манию мыслить картинками. И когда мы убираем картинки и предметные референции из нашего сознания, мы начинаем мыслить. Это означает, что наше мышление всегда гранично или на пределе. Я поясню: то что философы называют смыслом истории или смыслом мироздания, – это то, что никогда не реализуется в пространстве и времени. И никогда не исполняется в виде какого-нибудь события или состояния, например государственной конституции, которая была бы примером этого смысла. Смысл (а он всегда полный) не есть предмет, находимый в мире, – так же как граничный конец истории не есть часть истории, событие в ней. Конец времени не есть часть времени. Мы всегда должны мыслить посредством тех вещей, которые помещаем на границу, сопрягая на ней реальные события, и никогда не помещать их внутрь мира, не ожидать их внутри мира, в составе его событий. Просто от этого возможны такие-то события и невозможны какие-то другие.

К сожалению, в нашем обыденном мышлении, в том числе и в социальном, мы всегда совершаем роковую ошибку. То, что в действительности является предельно сопрягающим поля наших усилий, мы помещаем в мир в виде искомого в нем совершенного образца и ходячего идеала. Например, мы говорим: покажите нам вполне справедливый конкретный закон, и тогда мы будем жить по закону. Но был ли когда-нибудь и где-нибудь такой конкретный закон, при применении которого всегда торжествовала бы справедливость?

Покажите пример идеального или совершенного общества. И когда мы не можем это показать (а показать нельзя – этого нет), то торжествует нигилизм. Из непонимания того, как устроены мы сами, как устроена наша нравственность. Нигилизм сначала есть требование того, чтобы было «высокое». Второй шаг – обнаружение, что истинно высокого никогда не было: ну, покажите мне истинно честного человека! У каждого можно найти какой-то недостаток, какую-то корысть. Третий шаг утверждение, что все высокое – это сплошное притворство, лицемерие, возвышенное покрытие весьма низменных вещей. И потом знаменитое: «Все дозволено, раз Бога нет».

Если мы настроены на то, чтобы быть демократами только при том условии, что нам будет показан чистый образец демократии – и тогда будем мы демократами и будем видеть в этом для себя лично смысл, – мы просто нигилисты. Помимо всего прочего, не понимая того, как устроена наша социальная жизнь. Наша социальная жизнь пронизана пограничными сопряжениями и требует от нас цивилизованной грамотности.

Чтобы нам быть гражданами, то есть жить социально грамотно, нам нужно понимать какие-то отвлеченные истины относительно самих себя, своих предельных возможностей.

И вот здесь, в этих отвлеченностях и их выявлении, я и вижу призвание Философа, которого так ждет наше общество сегодня, потому что мы находимся в периоде уже затянувшегося одичания сознания.

Мы оказались инфантильными. Инфантильность – это те же ласточки Мандельштама, вернувшиеся в «чертог теней». Инфантильность – это переростковое состояние, с упущенным моментом взросления. Упустив его сами, мы теперь озабочены проблемой молодежи, хотя в действительности «это о нас говорит сказка». Мы ждем от молодежи зеркального отображения самих себя. Мы желаем, чтобы молодежь, например, занимаясь принудительным, назначенным трудом или добродетельно сидя за поучительными книжками (хотя из этого ничего нельзя узнать о себе и повзрослеть), подтверждала бы нам то представление, которое мы имеем о самих себе, о своих возможностях. Но сами-то мы ходим на помочах, ждем инструкций, указок, ничего не знаем о себе, потому что о себе мы можем узнать только на ответственном поле деятельности, где к человеку возвращаются последствия его действий и поступков.

Человеку очень важно, чтобы счастье, как и несчастье, было результатом его собственных действий, а не выпадали ему из таинственной, мистической дали послушания. Важно сознание зависимости происходящего в мире – и в удаче, и в неудаче – от того, что сам человек мог бы сделать, а не от потусторонне «высшей» (анонимной или олицетворенной) игры, непостижимыми путями выбрасывающей ему дары и иждивение или, наоборот, злые наказания и немилости. Сказал же однажды один свободный человек: «Минуй нас пуще всех печалей и барский гнев, и барская любовь!»

А мы живем в ситуациях, когда все никак не можем признать достоинство человека. Живем в ситуациях, когда никакая мысль не прививается. Не просто по глупости. А потому, что додумывание ее до конца ставит под вопрос нас самих. И никогда не извлекаем опыт. Все заново и заново повторяется, раз сохраняем себя против всего того, что не можем вместить, не изменившись сами. Скажем, антиалкогольная кампания в стране сегодня ведется теми же словами (мы только не знаем об этом), какими она велась и сто лет назад. Как же это может быть? А все очень просто. Люди не проходили путь до конца, не извлекали опыт, не разрешали смысл. Оставались детьми, если жили вне отработанной грамотно структуры сознания.

Очевидно, не случайно в России долгое время не было автономной философской традиции, где была бы философская мысль, не зависимая, скажем, от дилеммы: царь – народ, самодержавие – крепостные. Она возникает с появлением Чаадаева, но он был изолированной фигурой. Потом уже, после Владимира Соловьева, появился феномен – я парадоксально скажу – светской автономной философии (хотя я говорю это о философии, которая была максимально религиозна). Но под «светскостью» я имею в виду то, что она вырвалась из этих заданных противостояний: царь – народ и т. д. и создала пространство

автономной духовной жизни, независимой философской мысли. Это пространство мы потом снова потеряли по разным причинам. Сейчас мы не можем жить цивилизованной общественной жизнью, не восстанавливая эту автономную духовную сферу независимой мысли. Сознание наше живет в напряженном поле, очерченном предельными границами смыслов, и ясность в нем возможна только тогда, когда мы владеем языком этих смыслов, то есть понимаем их отвлеченность, их граничную природу, умеем читать то, что они нам говорят о наших возможностях и природе, и когда сами достаточно развиты для этого. В том числе и в поле символов – «человек», «смерть», «смысл жизни», «свобода» и т. д. Это ведь вещи, производящие сами себя. Даже сознание, как и мысль, можно определить как возможность большего сознания. Или, например, свобода. Для чего нужна свобода и что она? Свобода ничего не производит, да и определить ее как предмет нельзя. Свобода производит только свободу, большую свободу. А понимание того, что свобода производит только свободу, неотъемлемо от свободного человека, свободного труда. То есть свободен только тот человек, который готов и имеет реальную силу на труд свободы, не создающей никаких видимых продуктов или результатов, а лишь воспроизводящей саму себя. А уже затем она – условие других вещей, которые может сделать свободный человек. Но нет такого предмета в мире, называемого «свобода», который внешне доказуемым образом можно кому бы то ни было показать и передать. Свобода недоказуема, совесть недоказуема, смысл недоказуем и т. д.

Вот в какой сфере вращается мысль философии и в ней же вращается наша душевная жизнь в той мере, в какой она осуществляется, удастся нам и мы в ней исполняемся. Поскольку основная страсть человека, как я понимаю, – это исполниться, осуществиться.

КАФЕДРА^{6}

– Очевидно, что философия не занимает должного места в жизни молодежи. Молодых людей увлекают скорее прагматические учения, установки или духовные искания зачастую в области веры, мистики. Для чего я, кто я? Для чего общество, в котором я живу? Что такое человечество, к которому я принадлежу? Что такое Вселенная, в которой мы все находимся? Эти вопросы перед молодежью встают так, словно никакой философской традиции не существовало. Что же нужно современному молодому человеку? – Я бы сказал так – может быть, несколько парадоксальным образом – молодость есть единственное время, когда мы можем взрослеть. Взрослеть – это значит принадлежать к веку и миру просвещения. Я напомним старое определение просвещения – это вовсе не сумма знаний, распространяемая в народе. Европейское понимание просвещения сводится к утверждению, что просвещение есть взрослое состояние человечества, способность человека обходиться без внешних авторитетов, мыслить своим умом и не нуждаться в помочах. Вся тяжесть просвещения, тяжесть взрослости падает на нашу молодежь. Потому что это единственное время, когда можно повзрослеть, когда есть еще энергия, молодая энергия на то, чтобы стать вертикально. Когда есть еще энергия на поиски того, что лежит только в конце пути. Что я хочу сказать? Все основы нашей сознательной нравственной жизни, все вопросы смысла, которые Вы так хорошо сформулировали: кто я? зачем я? и т. д., лежат в области, о которой можно сказать так: это область того, о чем в принципе нельзя знать. Нельзя знать заранее, предположить, вообразить из уже существующих представлений и логических возможностей мысли, ввести определением. Это можно узнать, лишь пройдя путь самому. На себе и в себе. – Не относится ли это только к людям с развитым интеллектом? Ведь есть же люди, которые хотят быть ведомыми. – Но тогда все, гаси свечи. – Да, но таких людей много. – Ничего не поделаешь. Если я определяю жизнь человеческую как усилие во времени, то тем самым я как бы утверждаю, что в жизни всегда, на каждый данный момент будет какая-то иерархия. Кто меньшее совершил усилие, кто большее. И это не Вопрос демократии, потому что демократия предполагает равенство исходных усилий, а вопрос – роковой. Нельзя поровну делить то, чего нет, что только предстоит человеку познать и открыть своим

испытанием. И в этом смысле есть какая-то справедливая и несправедливая иерархичность в каждый данный момент, потому что в каждый данный момент мы имеем итоговую жизнь. Поэтому и существуют отработанные обществом правила мудрости, которые, например, предписывают некоторым терпение: подожди, не спеши (не позволяют сразу совершить агрессивный акт). Сам не можешь – делай, как другие, послушайся, возьми в пример и т. д.

Я хочу повторить блаженного Августина, который говорил, что его ужас охватывает при одной только мысли, что он снова может оказаться молодым. И я действительно ни за что не хотел бы, чтобы мне было сейчас 17 лет. Снова подвергнуться риску и не попасть на путь – даже если я заблуждаюсь, что попал на верный путь. Нет, снова начать жизнь я не хотел бы. Уж слишком она невнятна. Ну представьте современный мир и себя в нем. Вы хотите жить в нем молодым. Чувствовать себя живым, то есть уникальным, незаменимым, нелишним это неотъемлемая потребность человека. Живым в том, что делаешь, в том, что говоришь, думаешь, как поступаешь. Молодому человеку эта потребность более всего свойственна. А тут, когда он открывает глаза в пафосе этой потребности, он вдруг осознает себя в лесу из стоячих мертвецов, который как раз это шевеление живого исключает...

Какие здесь пути? Конечно, один из основных – устранение из жизни произвола, администрирования, насилия одних социальных групп над другими во имя каких бы то ни было идеалов, идей и т. п. В том, что касается культуры и сознания, – это восстановление прерванных связей с мировой культурой. Если молодые люди оказались в обществе в период изоляции, то в какую сторону им прорывать? Конечно, в сторону воссоединения со своей родиной, с мировой культурой. В нашем случае с европейской культурой. Мы вот говорим по-русски, русский язык – европейский язык. И Россия сама – хочет она или не хочет неотделимая часть европейской цивилизации. Правда, она может быть неудачной ее частью или скорее мученической. А может и перестать вечно мучиться, один раз пострадать и навсегда, а не оказываться все время в состоянии, заслуживающем грустной иронии Салтыкова-Щедрина, который говорил: здесь лучше, потому что здесь больше страдают.

Молодые люди, пройдя путь сами, на своем опыте, на опыте той же рок-музыки, могут открывать себя; иначе, без этого открытия, как бы громко ни звучал рок, – это глухая жизнь, а не интенсивное общение. Формальными организациями нити общения прерваны, то есть отсутствует пространство, которое давало бы простор самосознанию, очищению сознания. Эти нити нужно восстанавливать. – Когда, на Ваш взгляд, прервалась связь с мировой культурой? И что внесла в мировую культуру марксистско-ленинская философия за семьдесят лет. – Связи эти оборвались, когда наше общество замкнулось в себе. Например, возникла такая фиктивная проблема, на которой я попробую проиллюстрировать свой ответ. Может ли русский или грузинский писатель жить в Париже? Не может, отвечаем мы, прерывается связь с языком и т. д. Это неправда, потому что связь с языком прерывается не фактом нахождения русского или грузинского писателя в Париже, а существованием границы для циркуляции слова. Отсюда фиктивная проблема особого русского и любого другого патриотизма, особой невозможности для русского жить вне России, для грузина – вне Грузии и т. д. И мы этими фикциями разрываем себе душу.

И о марксистской философии. Та философия, которую вы называете марксистской, имея, вероятно, в виду философию учебников, не есть подлинная марксистская философия. Я не хочу ничего дурного сказать о моих коллегах. Я хочу сказать лишь следующее: мы должны отдавать себе ответ в случайности этого образования. В случайности его языка, который не вытекает из капитала марксистской философии, не является ее простым продолжением. Этот язык начал складываться в социал-демократических рабочих кружках. Стояла задача вложить очень сложный мир в очень маленькие головы, поставить происходящее в нем на понятное для них место. Это можно было сделать только упрощением, ибо головы эти были избалованы тем, что от них не требовали никакого труда для возвышения и развития, – наоборот, внушалось, что им все само собой принадлежит по праву, например, пролетарского происхождения – возьми и потребляй. А когда избавили человека от труда, он срастился с этими схемами. И их нарушить нельзя, потому что тогда

человек, живущий посредством этих схем и ими понятным образом ориентирующийся в мире, потеряет уважение и себе, разрушится его мир. С самообразом человек не готов расстаться. С таким самообразом, в терминах которого уважает себя в качестве духовного существа. Это фантастический механизм, подчиняющийся законам бытия, законам сознания. Никто не может их обойти.

Итак, сложился этот язык. Потом к нему добавился еще и так называемый «меньшевистский идеализм». Его отменили, но отменили так же, как, скажем, отменили РАПП. То есть РАПП отменили, а он же оказался Союзом советских писателей. То же и с «меньшевистствующим идеализмом». Небольшого ума люди во внутрикружковых дискуссиях выработали язык. Весь этот язык, абсолютно случайный, образовался в России к 20-м годам, потом «меньшевистствующих идеалистов» убрали, но язык уже существовал и через кристаллизацию в «Кратком курсе» оказался языком нашей философии, якобы продолжающей философскую школу Маркса.

Мыслить на нем так, как он преподается, невозможно. Эти учебники можно только заучивать. Например, учебник обществоведения в школе. Это ужас. И самое главное, что эти учебники нельзя улучшить. От этой традиции нужно целиком отказаться, создавая рядом феномен автономной философии, автономного интереса к философии, восстанавливающего нормальный общечеловеческий философский язык.

Понимаете, я бы сказал так: человеку по праву принадлежит все, что сказано и подумано на том языке, на котором он говорит. И никто не должен и не может определять, читать мне эту книгу или не читать. Все, созданное на моем языке, на языке моей культуры, принадлежит мне по праву. И обеспечить эту принадлежность – наша первая задача. Сплошные, ничем не стесняемые токи коммуникаций, интенсивного взаимобмена мыслями, книгами и т. д. без какой-то дискриминации – это гражданское право человека. – Мы живем на пороге новых информационных подходов, когда, казалось бы, техника позволит делать то, к чему Вы призываете, – мгновенно обеспечивать информацией максимально большое количество людей. Какие здесь могут возникнуть проблемы? – В кровеносных сосудах есть такие узкие места, где происходит закупорка, и именно там возрастает давление. У нас две «закупорки»: и необратимым образом здесь что-то случится, как бы близорукий администратор ни отгораживался ладошками, думая, что может продолжать жить по-прежнему.

Первое – это компьютеры. В наших условиях, это, конечно, пока потусторонность. Компьютер абсолютно исключает какую-либо монополию на информацию и какие-либо правила, определяющие заранее, какая информация кому доступна, а кому не доступна. Так как же собираются здесь быть? Нельзя ввести компьютеры, сохраняя наш уклад, быт по отношению к информации – они будут абсурдной потусторонностью. Значит, есть лишь один выход демократизация и открытость общества, владение им культурой сложности и многообразия.

Второй пункт – книжное дело. Жизнь требует малых подвижных издательств, где книга могла бы издаваться через месяц-два. А наша издательская система, за централизованную монополию и плановость которой судорожно цепляются, это исключает. Но ведь требования жизни необратимы.

Нарождаются автономные общественные образования, не совпадающие с государством. Вязкое отождествление общества и государства нужно рвать и на пределе разрыва работать. Это философ говорит, но он уважает законы своей страны, пока естественным образом не приняты другие. Кстати, уважение законов и отсутствие желания обязательно носить какой-нибудь отличительный колпак и ходить на манифестации протеста всегда давало и даст, представьте, возможность свободно мыслить. Да, мышление – это лишь сознание вслух, но это не только право говорить о том, что видишь, но и право быть услышанным. В том числе – властью. А ведь так, как мы живем до сих пор, невозможно жить. Отсутствие коммуникации недопустимо. Великий философ Кант говорил: человечество и есть коммуникабельность. – Оценивать добро и зло с классовых позиций

порочно. Постепенно подобная позиция уйдет в прошлое. Возникнут попытки создания универсальной нравственности, морали. Но ведь это неминуемо приведет к отмиранию государства как такового. Вы предвидите отмирание государства? – Термин «предвидение» трудно употреблять. По определению, он должен относиться к предвиденным временам, предвиденным масштабам. В приемлемых временных рамках я не предвижу отмирания государства. Для меня ясно, например, вот что: вне централизованного сильного государства (централизация в данном случае не в смысле централизованной власти, а сильное государство, как, например, Франция XVII века) невозможно политическое, гражданское мышление. Не конституируется гражданин. Вот Данте уже понимал это и мечтал о вненациональной монархии (в противовес папству) как об условии развития гражданского мышления у людей. – Но идеологические структуры государства занимаются, например, регулированием отношений молодежи с мировой культурой. Как быть? – Это другое дело. Сейчас вы поймете, что я имею в виду. О государстве можно вообще говорить только как о государстве в традиционном смысле этого слова. Наше же государство не является государством в традиционном смысле слова, потому что оно совпадает с обществом. Поэтому, когда я говорю, что только внутри государства можно мыслить граждански, я имею в виду европейское государство, рядом с которым есть гражданское общество, не поглощенное им. Есть целые сферы общественной жизни, которые государство не должно контролировать и за которые оно не должно брать на себя никакой ответственности. Государство есть один из органов общества и политического, гражданского мышления – не более. – Сейчас рассуждения об общечеловеческих ценностях стали общим местом, присягой. Как совместить приверженность им и то, что мы не можем не видеть их происхождения, их завязанность на какой-то конкретной социальной почве? Ответ мой способен опечалить того, кто задает подобный вопрос. Происхождение того, что мы называем общечеловеческими ценностями или общечеловеческими идеалами, непротраживаемо. Они не имеют происхождения. Они или есть, или их нет. Никто не может эмпирически вывести происхождение совести. Как, когда она произошла? Я считаю что-то добрым и могу определить добро только потому, что оно во мне уже есть. Это тавтология. Например (я не настаиваю на этом примере – просто он объясняет мыслительную ситуацию этого аргумента), никогда человек не назвал бы ничего «Богом», если бы в нем уже не действовала сила, которую он вне себя назвал «Богом». Или утверждение бескорыстного предмета устремлений вне тебя (фактически моральности чего-либо) есть проявление действия совести в тебе, ее, так сказать, уже действие. Такова природа морали. Как только мы привносим время или фактическую полезность, приятность и т. п. в мораль, мы выпадаем из нее и уже не мыслим как моральные существа. – Духовная автономия человека – это хорошо, но человек не может существовать вне политики, вне политической борьбы. Как соотносить эти полюсы, учитывая, что в молодежной среде ошутима политическая озлобленность? – Я говорил, что философия ни на что не посягает, не сокрушает никаких основ, просто я так думаю. Но при этом отдаю себе отчет, что то самое сознание вслух, о котором я говорил, есть политический акт человека. Еще Аристотель говорил, что человек есть политическое существо («зоон политикон») и этим отличается от животного.

Что касается злобы, то это связано с неразвитостью общественной материи в стране, связано с инфантилизмом. Запас всего того, что хотело свершиться, стучалось в двери бытия, но «в чертог теней» вернулось, не состоявшись, это и составляет запас агрессии. Это пороховая бочка. Мы ее увеличиваем, когда не даем пространства тому, что должно исполниться, что должно узнать себя, стать. Такова, например, агрессивность тех молодых людей, которые хотят сейчас воссоздать нити русской традиции (назовем их условно приверженцами русофильской традиции). Много не свершилось в русской истории, в русской культуре, что законно имело право свершиться. И законное ощущение этого получает уродливые формы, потому что у нас нет мыслительной традиции, чтобы самим отдавать себе ответ в своих состояниях, чтобы ясно помыслить: что же я чувствую? почему я ненавижу? почему страдаю? А когда мы неясно это понимаем, то изобретаем себе

воображаемых врагов. Словом, злоба во многом идет от инфантилизма. – После концентрационных лагерей изменилось ли сознание людей? – Оно изменилось там, где была проделана работа, где писалось много-много книг и они публично обсуждались. К сожалению, в нашей стране до последнего времени этого по-настоящему не делалось. И пока этого не будет сделано, мы не извлечем урок, и наше самосознание не изменится.

Это можно делать только публично. Культура, по определению, публична. Подпольной культуры не бывает. В том смысле, что там ничего не вырастает. Все варится в своем соку. И неминуемы черты провинциализма и иллюзорности: все в каком-то будущем или прошлом – и ничего в настоящем. Все эти многозначительные мины, которые мы делали сами себе, что мы все это понимаем и между собой шепчемся, и кажется, что в этом духовная культура, – это не культура. Культура, по определению, создана для открытого существования и существует только на открытом пространстве. На обзоре. Ничего не поделаешь это в природе культуры. Поэтому нам нужны люди, способные со своими, до этого тайными мыслями, рожденными где-нибудь в подвалах, в сторожках, вести открытое культурное существование. И чем больше будет таких людей, тем больше мы выиграем. И получим основание для следующего шага – осмыслим: что с нами произошло, что это было, как это было, почему это было, что показало, о чем свидетельствовало?

Я должен сказать, что, например, в западной культуре кое-что сделано. Может быть, еще не все и не так уж и много, но все же сделано движение в сторону осмысления того, что мы узнали, испытав опыт фашизма. – А что произошло в том сознании, которым осмыслены эти явления? – Не знаю, что именно произошло... мне кажется, в европейской культуре необратимым образом исключено повторение фашизма. – Национальный вопрос сейчас – один из наиболее важных. Как, на Ваш взгляд, можно совместить контакт с мировой культурой и самосознание нации в современных условиях? – Я отвечу только на часть Вашего вопроса. Из двух пунктов будет состоять мой ответ. Первое то, что я называю воссоединением с «общеевропейским домом». Надо, конечно, децентрализовать сами нити этого возможного воссоединения. То есть чтобы не все связи проходили через Москву. Чтобы была возможность локальных, как говорят сейчас экономисты, прямых связей. Это выпустит пар – накоплено много нелепых национальных взаимных претензий.

Второй пункт. Национальные проблемы во многом (я не говорю обо всех сторонах этого вопроса) являются слепком, отражением социальных проблем. Я имею в виду проблемы социальной автономии или неавтономии самобытных общественных единений. Например, в Москве, насколько я знаю, живет шестьдесят тысяч армян. Я не представляю, как это может быть, чтобы жило шестьдесят тысяч армян и не было бы армянской общины, не селились бы вместе одноязычные люди. Но армянской общины нет потому, что в Москве вообще нет национальных общин. Мы не привыкли к тому, что могут быть подобные самобытные общности. Но это обретает национальную форму, это ненормально. Если есть такое количество людей, конечно же, они должны иметь свою газету, клубы, школы. Община должна быть. Естественно, что это не сила, которая противопоставляется кому-нибудь. Напротив, противопоставление возникает тогда, когда существующие реалии загоняются в подполье. Вот тогда возникает взрывоопасная ситуация. Тогда еще больше наполняется бочка с порохом, к которой стоит только спичку поднести.

СОЗНАНИЕ – ЭТО ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ, К КОТОРОЙ НЕВОЗМОЖНО ПРИВЫКНУТЬ^{7}

– Как известно, еще 100–200 лет назад сознание было предметом занятий исключительно гуманитарных дисциплин, и прежде всего философии. Сегодня ситуация иная. Многие естественные науки – физиология, нейропсихология, психоэндокринология, кибернетика и даже физика – также занимаются изучением сознания и находят в нем некоторые закономерности и регулярности. При этом ученые опираются, естественно, на определенные фундаментальные представления о природе сознания. В какой степени эти

представления пересекаются с философским пониманием сознания? Не занимается ли естественнонаучный подход препарированием «трупa сознания», ибо в силу своего объективно-предметного характера он изучает только «мертвое»? – Традиционный, «внутренний» путь естественнонаучного изучения сознания идет от исследования мозга и его структур. Эти исследования все более утончаются, и сегодня существуют электронные средства и методы анализа, о которых прежде и не мечтали. Но, может быть, более эффективны другие, «внешние» пути анализа сознания с помощью моделей. Специалисты по информатике, когнитологии и когнитивной психологии пытаются моделировать или имитировать некоторые функции мышления, используя для этого современный научный инструментарий (микропроцессоры высокого быстродействия, компьютерные томографы, сверхчувствительные датчики, новое поколение математических программ и т. д.). Создаются сложные нежесткие модели, по поведению которых, в особенности, если оно неожиданно и не предсказывалось при построении самой модели, пытаются узнать что-то новое. Для исследователей наиболее интересны те параметры модели, которые будут индуцироваться при испытании на компьютере при количестве связей внутри нее и скоростях их соединения намного больших, чем существуют в человеческом мозге при совершении актов сознания, управляемых волей.

Дело в том, что существует обозримый предел как внутреннего подхода, так и внешнего моделирования, за границами которого даже в предсказуемом будущем, – которое, кстати, предсказать довольно трудно, потому что технологический прогресс происходит очень бурно, – мы не можем дать ответы на вопросы, традиционные для философии сознания. В этих вопросах, как мне кажется, содержатся как бы в «упакованном» виде все другие возможные вопросы, которые можно поставить относительно сознания, та или иная картина относительно предельных возможностей самого человеческого существа как такового. Эти вопросы и картины есть своего рода «сгущенная мысль» или, если воспользоваться терминологией Вернадского, – живое вещество сознания, которое мы не можем локализовать под черепной коробкой конкретной человеческой особи. По обыденной привычке мы, как правило, вписываем акты сознания в границы анатомического очертания человека. Но, возможно, существенным, каким-то первичным образом сознание размещено вне индивида и представляет собой какое-то пространственно-подобное или полевое образование. И поэтому метафоры и символы древности (в том числе мифологические, религиозные) содержат в себе, при условии их расшифровки, больше информации о свойствах сознания, чем любая привязка наблюдаемого поведения к изменениям характеристик мозга. И в целом я считаю, что пересечение гуманитарных и естественнонаучных исследований сознания носит серьезный, не внешний характер, напоминающий переключку двух соседей. Но связь здесь пролегает в другом, более существенном измерении, а именно в измерении места сознания в космических процессах, во Вселенной. – Вы имеете в виду дискуссии вокруг антропного принципа, обсуждаемого в науке уже свыше десяти лет? – Несомненно. Кстати, этот принцип давно сформулирован в философии. Самая четкая формулировка его принадлежит Декарту, который подчеркивал наличие в сознании особых непосредственно данных знаний о целом, к которым мы могли бы прийти, лишь проделав бесконечно большое количество познавательных шагов. А они каким-то образом даны непосредственно. Но этого не было бы, если бы мир не был устроен определенным образом, т. е., если бы мир был устроен по-другому, акт локальной данности целого был бы невозможен.

Хотя эта данность и совершается по законам самого мира, она одновременно содержит в себе неизменную тайну. Дело в том, что мы не можем отделить от себя и сделать объектом позитивного исследования то, что осуществляется одновременно и неразрывно вместе с актом выбора, решения или разрешения какой-то ситуации. Причем слова «выбор» или «решение» необязательно связывать с сознательным волеуправляемым действием. Чаще всего мы выбираем, не занимаясь просчетом каких-то возможностей, не совершая волеуправляемый акт выбора. Здесь само слово «выбор» несколько нас сбивает, но это общая

при исследовании сознания трудность, поскольку из-за того, что сознание есть нечто вещное и в то же время невещное, возникает фундаментальная двойственность терминологии. Слова человеческого языка всегда предметны они предполагают референты. И о сознании мы можем говорить только на каком-то языке, где каждое слово соответствует какому-то объекту или предмету. И поэтому в одном смысле мы можем говорить «выбор», имея в виду разрешение сознательным актом каких-то ситуаций в системах или в органических целостностях. А в другом смысле мы говорим «выбор», имея в виду процессы, в которых человек в принципе не может уловить точку, где что-то возникает. Он всегда имеет дело с уже возникшим.

Так вот, эти естественные процессы появления, возникновения, характеризующие также и сознание, не улавливаются в терминах выбора как сознательно-волевого акта, но являются выборами в том смысле, что кристаллизуют после себя тот или иной мир. Рассмотрим их ближе к естественному подходу в следующем смысле. Физика, исследуя обратимые процессы, исходит, как известно, из идеи необратимости. Ведь время, знание и память в физике предположены. Они не введены ею в рамки корпуса физических наук на основе собственного исследования. Значит, уже для исследования обратимых процессов приходится использовать необратимые.

По линии обратимость-необратимость обсуждается и проблема включенности сознательных процессов в само содержание наблюдения. Ведь используя время, мы тем самым предполагаем сознание уже изначально данным в исследовании. И в этом смысле мы не можем судить о том, какой Вселенная была в «чистом виде», до сознания.

То есть я хочу сказать, что обсуждение этих проблем гораздо больше роднит философию сознания с современной физикой, биологией, космологией и т. д., чем с традиционными подходами изучения сознания, скажем, с физиологией мозга, его моделированием и т. д. Но важно, что покажут такого рода исследования. Возможно, что из них мы сможем потом узнать, как вообще организовано поле информации, в котором имеют место какие-то пульсации процессов, от которых сознание неотмыслимо. Мы тут должны, очевидно, вводить новые дерзкие абстракции и представления. – Типа, например, гипотезы американского психолога Т. Лири о космогалактическом коде, задающем «поле сознания», или голографической Вселенной английского физика Д. Бома? – Здесь как раз допустимы и даже нужны самые безумные фантазии, при условии четкого понимания того, что мы обсуждаем. А обсуждается все та же роковая проблема необратимости, возникновения необратимых миров, внутри которых мы помещены, и уже не можем рассуждать о том, какова Вселенная сама по себе. – То есть в несколько другом выражении, это вопрос о границе между законом и свободой? Как я говорил, понятия времени, памяти, знания физикой предположены как готовая посылка. Физика существует в определенном образом установленной дофизической Вселенной. Здесь мы имеем дело с тайной, которая всегда остается тайной. Чем глубже в нее проникаешь, тем дальше она отступает. И это сознание тайны очень важно. Может быть, оно и является той тайной, что мы хотим постичь. И оно фундаментальным образом содержит в себе феномен свободы. Мы вообще бы не могли иметь дело с миром, который полностью исчерпывался бы своими причинно-следственными связями. Если бы мир был таковым, то, с учетом того, что для «игры» такого мира мы имеем бесконечность, его информативность давным-давно исчерпалась бы. И нас сейчас просто не было бы. Но этому противоречит антропный принцип: мы существуем. Если я получил в результате исследования такой мир, который явно исключает меня самого, значит, исследование было неправильно. – Как известно, естественные науки и – шире – все науки, устроенные по образцу естественных наук (прежде всего, физики), изучают объективные закономерности. Однако сущностью феномена сознания является свобода. А свободу нельзя определить внешним по отношению к ней образом, ибо это означало бы подвести свободу под какой-то закон, какую-то регулярность и начинать определять то, что в принципе неопределимо. Именно в этом смысле грамотные философы говорили и говорят, что свобода имеет причиной саму себя и не имеет причины вне себя. Что – с учетом этого

фундаментального и никем не опровергнутого положения философ может сказать о принципиальной границе исследования сознания объективными методами? Существует ли она, и если да, то что же мы все-таки можем знать о сознании несомненно и объективно? – Принципиальная граница, конечно, существует, но только в очень странном смысле. Например, математик мог бы сказать, что есть граница и есть то, что очерчивается границей, и процессы, происходящие в этих областях, радикально отличны. При изучении сознания мы фактически исследуем границу, очерчиваемую и создающуюся взаимодействием исследователя с сознанием. А что значит исследовать? Это значит вводить некоторую определенность, проводить некоторую концептуальную, теоретическую границу. А граница границы, как сказал бы математик, равна нулю. Таким образом, изучая сознание, мы исследуем граничные явления, то, что имеет в принципе как бы нулевой характер. В этом процессе мы всегда исследуем возможное сознание. И что бы мы ни сказали о сознании, не исчерпывает его всего, и оно никогда не есть это сознание, а всегда что-то еще. Сознание существует для объективного наблюдателя, исследователя только на границе, но в смысловом, «внутреннем» аспекте оно предстает как чистый нуль.

Эту аналогию можно расширить. Предметом философии также является возможный человек. После того, как возникли спонтанные (свободные) продукты духовных актов – это могут быть архетипические представления произведения искусства или науки, – у человека появляются определенные – именно эти, а не другие – чувства, мысли и т. д. И каждый раз, как только мы зафиксировали какой-то процесс становления сознания, оно уже не то, что мы зафиксировали. В этом смысле метафизика сознания всегда есть отрицательная, «нулевая» метафизика.

И мне кажется, физические поиски идут тоже в этом направлении. Например, здесь приходится иметь дело с некоторым числом допущений, которые закладываются в характеристики вакуума, который как вакуум не должен был бы иметь никаких характеристик. Однако оказывается, что в вакууме при определенных условиях происходит рождение частиц, и поэтому он не абсолютно пуст, но пуст лишь в смысле невозможности ухватить его в каком-то отстраняемом от него объективном предмете, ибо таких предметов (свойств) нет. Ухватить его невозможно, потому что перед этим мы уже ввели какую-то соразмерность: предположение о том, что размерность космических процессов близка к размерности сознания или размерность сознания как некоторого «живого тела» близка к космическим размерностям. Поэтому для теории информации и возникает проблема того, как организованы «поля» между человеческими головами, а не под черепной коробкой. И любая удавшаяся коммуникация: реализовавшаяся любовь, акт понимания и многое другое – все это предполагает некое слияние, вложение одних состояний в другие. Все эти явления, – опыт которых имеет каждый из нас, – говорят о том, что какие-то свойства существуют: сродственность, сонастроенность, пересечение (каким образом одно находит другое, родственное ему, и не проходит мимо – а иногда проходит мимо, это тоже интересная проблема). – В наше время бурно развиваются информационно-компьютерная техника и научные дисциплины, обеспечивающие это развитие, – информатика, кибернетика, теория информации, теория искусственного интеллекта и т. д. Что нового эти дисциплины дали для понимания сознания? – Быть может, проблемы, внесенные компьютерной техникой, научат нас делать выводы из одного простого факта, который является следствием фундаментальных законов устройства «полей» сознания. Я имею в виду фантастическую компактность упаковки информации, ее всеобщую доступность и ничем не стесняемую циркуляцию, подобную прохождению токов жизни. И если какие-то социальные структуры мешают концентрированному сбору информации в доступных всем точках и ее мгновенному распространению по всем заинтересованным адресам, то эти структуры должны перестраиваться как несоответствующие природе человеческого сознания.

Вот почему демократичное, цивилизованное поведение – а не сентиментальные требования гуманистов – выражает саму суть законов сознания и устройства человеческого общежития в соответствии с ними. А нарушение этих законов неудачной социальной

формой, неудачным способом общения людей, цензурой, предрассудками, стереотипами, навязываемыми извне нормами, душащими человеческую свободу, – все это создает зоны напряжения, роковые узлы, которые или развязываются драматическим образом или ведут человечество к вырождению и гибели. – Согласно американскому футурологу О. Тоффлеру, человечество находится сейчас на третьей волне. – фазе информационно-технологического общества, – когда основным его ресурсом являются уже не капитал, а информация и технология. Возможно, на следующей фазе основным ресурсом станет творчество. Однако, если обратиться к ситуации в нашей стране, многое еще препятствует интенсивному включению в фазу информационно-технологического общества. Отсюда – новый поворот, куда бы хотелось направить нашу беседу. Сначала следующий вопрос. Известно, что в советской философской литературе циркулирует наработанный аппарат философских категорий, понятий, доставшихся нам в наследство от сталинской версии марксизма. Что же теперь делать со всем этим хозяйством предыдущей эпохи? – Накопившийся аппарат неадекватных представлений, понятий, стереотипов, конечно, тормозит развитие философии. На вопрос же «что с этим делать?» – этот роковой российский вопрос – я бы ответил так: «Ничего не делать!» Что-либо делать с этим невозможно. Только начни – и тотчас будешь вовлечен в определенные правила игры, в реанимацию окоченевших, отживших представлений, и ни во что это не выльется, кроме очередной схоластики и дробления костей. Речь же идет о том, чтобы деблокировать ситуацию простым способом. Не участвуй в этом ни «за», ни «против», – само рассосется, рассыплется. Делать же нужно свое дело, а для этого следует признать право на индивидуальные формы философствования. И чем больше появится людей с личностным опытом философствования, читающих свободные философские курсы, тем скорее оздоровится атмосфера в стране, долгое время находившейся под давлением унифицированных идеологических структур.

Понимаете, проблема сознания действительно неотделима от проблемы свободы. Сознание, по определению, есть моральное явление. Не случайно во многих языках слова «сознание» и «совесть» происходят от одного корня. Ведь моральные феномены означают просто следующую вещь: способность человека руководствоваться причинно ничем не вызванной мотивацией. Так называемой идеальной мотивацией. Это и есть область морали.

Мы, например, говорим: морально то, что бескорыстно, беспричинно. Ведь совесть, она – не «почему»? Она, наоборот, «обрубаёт» цепь причинных аргументов. Мы говорим: «потому, что испугался; потому, что храбрый; потому-то и сделал то-то». Или – «был в хорошем настроении и потому сделал это или не сделал того-то». А когда речь идет о феномене сознания, этическом по своему содержанию, мы говорим не «почему», а «по совести». Это – как бы конечный аргумент. Воплощение такого состояния в мысли и есть философия.

Фактически в сознании выделена сфера. Это одновременно и сфера морали. Любые аргументы, похожие на моральные, но теряющие качество «чистоты», т. е. непрагматичности, неутилитарности, неприспособляемости, выпадают автоматически из сферы морали, не являются моральными суждениями по своей природе. Например, когда говорят «я делаю это сегодня, чтобы завтра было то-то» (и тем самым это завтрашнее оправдывает средства сегодняшние), то это рассуждение вообще не из области морали. Не то, чтобы плохое или хорошее, достаточно моральное или аморальное, а вообще не из области морального существования, потому что совесть внутри себя неразличима во временной терминологии, она «всегда». Времени в совести нет; она – нечто вечное и вневременное.

Свойство неутилитарности одновременно, конечно, и тавтологично, ибо, чтобы стремиться к добру, нужно уже быть добрым – другой причины нет. Именно поэтому сенсуалистские, прагматические обоснования морали или ее обоснования на биологических теориях естественного отбора никогда не работали и никогда не сработают. Первый признак морали и состоит в том, что моральные явления причина самих себя. И тогда они моральны. – В последнее время усилились апокалипсические настроения, связанные со

следующим предчувствием. За истекшие века разогнана гигантская машина налаженного материального производства социальных автоматизмов, бессмыслия, действующая как бы сама по себе, разрушены многие традиционные структуры и культуры. Во всем этом можно усмотреть драматическое противоборство между набравшей гигантскую инерцию машинно-технократической цивилизацией, которая стала почти неуправляемой, и хрупким миром сознания. Как вы относитесь к этим взглядам и видите ли возможность позитивного выбора или исхода? – Это очень трудный вопрос, очень трудная область для оценки ситуации и точного прогноза. Обратите внимание, что мы опять употребили слово «выбор» не в первом, а во втором смысле, имея в виду естественное органическое развитие, которое обладает собственной размерностью. Этот процесс можно аналитически разложить по частям, повторить. И этим, кстати, «компьютерный путь» принципиально отличается от того, которым идет эволюция сознания, потому что он опирается на аналитическую картину мира, раскладываемость по шагам на простейшие операции и последовательное (пошаговое) сцепление этих операций. Правда, в ЭВМ эти сцепления производятся с чудовищной скоростью, что как бы компенсирует отсутствие времени у человека. Но возникает вопрос, а как быть с неаналитическими образованиями? Ведь образ, который сознательное существо имеет о каком-то предмете, является частью определения и сутью самого же предмета. Например, то, что я думаю о деньгах, есть существенный элемент самой природы денег. И этот элемент аналитически невыводим. Нельзя из свойств золота однозначно и непрерывным образом вывести тот факт, что золото стало деньгами. Это сращение мы должны принять как исходный факт. Внутри него уже содержится феномен денег: явление, ставшее формой сознания. Температуру же газа можно аналитически вывести из его свойств. И поэтому в компьютерных исследованиях постоянно сталкиваются с проблемой, которая есть «хвостик» этой проблемы образа, поскольку относительно сознания природные процессы в принципе не определяемы до конца; из их естественного описания нельзя получить их характеристику.

На вопрос же кратко можно ответить следующим образом. Так называемая техника – это, по существу, искусственные органы и приспособления человека. Если судить по истории техники, эти органы в тенденции моделируются и строятся как человекоподобные. Причем самыми стойкими оказываются такие технические структуры, которые в чем-то подражают живым организмам. Не случайно в архитектуре, например, совершенно мертвая, казалось бы, вещь купольный свод – до сих пор сохраняется и часто используется.

На первый взгляд, развитие техники и технических систем действительно несет большую угрозу для человека, который эмпирически весьма часто продолжает жить в конечной размерности своих малых способностей, ограниченных сил, а при этом создает технические системы, которые нарушают и превосходят его антропологический масштаб. Однако изобретение, развитие новой техники одновременно предполагает фантастическую духовную активность. Поэтому представления об удушаемом технократической средой человеке не вполне соответствуют истине: они несколько «сбиты», вне фокуса. Такой человек не смог бы создавать то, что его душит. В фундаментальном смысле техника, все же, продукт духовной деятельности и, например, оказывается, что для того, чтобы социально-экономическая система была конкурентноспособной, нужно иметь в обществе достаточное число людей, не сидящих в задумчивости, а ведущих себя активно, самостоятельно; людей, на которых нельзя было бы поставить хозяйское клеймо продукта коллективного труда, тавро хозяина, без которого ты – не человек.

Так вот, «системы с тавром» проигрывают – и в чем? В создании той самой высокой технологии и техники, которая кажется такой страшной и опасной. В своем экстремуме техника несет и спасение, потому что она сама как среда, орган культуры составлена из изобретений, которые требуют, однако, прогрессивных социальных форм, максимально освобождающих человека от его капризов, страхов и т. д. Я не представляю себе, чтобы сенсуально безрадостный человек, лишенный всего того, что уже дано ему как человеку, смог бы действительно совладать с угрозой экспансии техники. Но тот, кто помнит вкус травы, прозрачность бездонного неба... У меня надежда на этих людей, на то, что они будут

спасать небо от закопчения. Однако эта надежда становится реальной, повторяю, лишь там, где действительно высвобождается пространство для развития определенных технических, «чудесных» изобретений. И это высвобождение начинает решать и экологические проблемы. Ведь, обратите внимание, эти проблемы острее всего в тех странах, которые имеют индустрию вместе со всеми ее негативными последствиями. И именно эти социальные системы отстают в вопросах техники, которые кажутся нейтральными, как будто бы не имеющими отношения к общественному устройству. Ничего подобного. Техника «питается» живым очагом человеческого творчества, свободой. Ты не можешь быть в гражданской жизни рабом и при этом быть свободным в изобретательстве. Изобретательство требует интеллектуального мужества, определенной раскрепощенности. А сознание едино. И нельзя иметь раскрепощенность в одной точке и не иметь ее в другой. Тот, кто раб перед начальством, раб и перед техническими проблемами. Он не может проявить чудес изобретательности или ответственности. А если и проявил, то это постепенно нивелируется, исчезает, как сегодня уже почти выдохся запал технического творчества, унаследованный нами на волне революции от предшествующей эпохи. Это видно даже по человеческому типу изобретателей, инженеров, ученых и т. д. И речь идет о том, чтобы снова высвободить пространство, в котором человек мог бы распрямиться. – Таким образом, проблема сознания снова оказывается «замкнутой», отраженной на все другие проблемы – и технические, и социальные, и экологические, – которые, на первый взгляд, выглядят как бы изолированными? – Несомненно. Сознание – это как бы «всепроникающий эфир» в мире. Или, как сказал бы Вернадский, громадное тело, находящееся в пульсирующем равновесии и порождающее новые формы. Творчество новых форм всегда опосредуется прохождением через хаос.

Если же вернуться к исследованиям сознания, то прорыв в этой области тесно связан с дальнейшим развитием социальных структур, демократии, а не просто с тем, что какой-то гений-одиночка придумал бы нечто новое, как иногда представляется в фантастической литературе. Коль скоро мы определили сознание как нечто, что – между нашими головами, то это определение имеет фундаментальное отношение к социальной форме, благодаря которой люди способны жить друг с другом, а фактически – пропускать через себя поток жизни. Правила общения и жизни обязательно должны быть демократическими. Нужно воспитывать в себе способность слушать другого, поскольку, как я говорил, мы вообще живы только в тех точках, в которых проходит ток коммуникации, происходит встреча сродственного, слияние состояний, взаимоотождествление сознания у разных людей, а не чисто логический акт.

Даже из нашего опыта мы знаем, что другой человек понимает тебя, если уже понимает. Понимание случается тогда, когда помимо ряда словесно-знаковых форм присутствует дополнительный эффект сосуществования двух точек какого-то «поля». И тогда мы узнаем, что если кто-то не понимал того, что ему говорят, то уже не поймет, как бы ему ни объясняли. Это исключительно интересный факт, и подступы к его изучению, конечно же, должны быть действительно междисциплинарными, без исключительного приоритета какого-либо одного подхода. – Хотелось бы задать вопрос, имеющий несколько фантастический характер и возвращающий к употребленной вами метафоре о «космическом» измерении сознания, или к той метафоре, согласно которой в философском смысле сознание не только едино и неделимо, но и одно. В фантастических романах допускается, что разум, сознание может существовать и в нечеловеческих биологических формах. Это предположение также исходит из того, что сознание, возможно, – не только земной, но и космический феномен. Что вы думаете об единственности (уникальности) либо множественности феномена сознания во Вселенной? Если существует сознание в негуманоидных формах, но при этом справедлив некий обобщенного вида антропный принцип, и сознание есть космический феномен, то тем самым проблема контакта с нечеловеческим (неземным) разумом уже предрешена; встретившись, два разума, обитающих в одной Вселенной, безусловно, поймут друг друга. В универсальных

координатах сознания будут преодолены любые культурные различия. – Да, эта проблема решена, но в одном простом смысле. Сознание, действительно, уникально. Это нечто, существующее только в одном экземпляре; разумеется, сознание в фундаментальном, онтологическом смысле, а не эмпирически-психологическом. И вполне допустимо, что сознание может реализовываться на разных субстратных носителях, чья нервная система не обязательно организована по типу человеческой. И все глубокие философские исследования всегда строились так, что не исходили из предположения о какой-то конкретной природе субстрата сознания. – Но, может быть, все же существуют некие глубинные антропологические предпосылки всех философских исследований? – Об этом очень трудно судить. Надо соблюдать правило физического мышления, которое не допускает введения аргументов, идущих от догадок о внутреннем состоянии животного, растения, человека... Это запрещено. Однако в философской абстракции ничто не запрещает того, что сознание может реализовываться и на ином, непохожем на нас биологическом субстрате. Но дело в том, что, если мы встречаемся с иносубстратным сознанием, мы его вообще не можем отличить от самих себя в качестве сознания. Это тоже сознание и то же самое сознание. И тогда как бы отпадает вопрос об условиях понимания. Если мы понимаем другое сознание, оно неотлично от нас самих, если же не понимаем, то оно полностью непроницаемо, «невидимо» для нас. Именно поэтому я сомневаюсь в том, что земляне встречались с инопланетным разумом. И отсюда же следует возможность уникальности человеческого сознания во Вселенной. Это тоже не исключено, если принять во внимание к тому же ограниченность наших возможностей суждения. Если мы поняли чужое сознание, то это мы сами... – Как, в этом контексте, вы относитесь к сообщениям о контактах то ли со снежным человеком, то ли с «зелеными человечками», то ли с «голубым гигантом» или любыми другими инопланетянами? – Мне кажется, что все это сказки. Не в том уничижительном смысле, когда говорят, что все это ненаучно, но в глубинном и фундаментальном: это – проявление неотъемлемой от человека духовной потребности в фольклоре, мифе, легенде.

И здесь нет никакого смысла становиться в позу научного снобизма. Можно лишь занимать личностную позицию. Меня, например, такого рода вещи не интересуют. У меня нет потребности в такого рода сказках. Возможно, моя потребность – какая-то другая сказка, но не эта. – Кто б рассказал эту сказку... – О да! Мне мое философствование кажется весьма серьезным, а в действительности это может оказаться потребностью в некоем «звуке», «фольклорной звонкости бытия». А для кого-то «фольклорная звонкость бытия» есть мечта о встрече со снежным человеком или контакт с летающими тарелками и т. д. – Другой взгляд на проблему НЛО исходит из того, что она – следствие неких системных эффектов, связанных с интенсивным развитием цивилизации, общества, техники. Согласно этой точке зрения, происходит активация каких-то «голографических» структур, – быть может, новыми системами коммуникаций, космическими полетами, ядерной энергетикой и т. д., – что порождает «голографические фантомы», которые опознаются нами в результате взаимодействия с ними, такие, как инопланетяне, снежный человек и т. п. То есть эти эффекты связаны не с активизацией архаичных или фольклорных пластов психики, – как утверждал, например, К. Юнг, объясняя НЛО актуализацией архетипов коллективного бессознательного, – а с научно-техническим прогрессом и эволюцией социальных структур. – Это интересная гипотеза. И чем больше будет такого рода гипотез, обсуждаемых демократически, без маниакального навязывания их другим или, наоборот, маниакального их разоблачения, тем плодотворнее итоги. В рамках жизни как игры, благожелательного отношения друг к другу, люди должны иметь возможность исполняться и в игре, и в том числе с такими большими «космическими» концепциями. И если что-то потом коррелируется, т. е. если потом мы и само «сумасшедшее объяснение» можем непрерывным путем получить и достичь большей понятности эмпирических фактов, известных независимо от этой гипотезы, то концепция пока неплоха. Хотя со временем она может смениться, естественно, и какой-то другой. – Чтобы как-то завершить эту линию, задам еще один вопрос. О чем, по-вашему мнению, говорит феномен резервных возможностей человека и

сознания? – Прежде всего об отсутствии предела. Сказать «резервные возможности» – это то же самое, что ввести понятие нулевой точки, о которой, как метафоре сознания, я говорил вначале, точки, «ухватываемой» лишь негативным образом, через отрицание того, чем она не является. Держание между всеми возможными отрицаниями и есть некоторое ее постижение. Фактически и сознание, и мышление, и свободу мы можем определить только рекуррентно: сознание – есть возможность большего сознания. Об этом и говорят, по-моему, резервные возможности человека. В формальном же смысле эти резервы связаны с большим числом нейронов, нервных связей, не задействованных в каждом конкретном акте сознания. А это, в свою очередь, означает безразличие природы к тому, что ты выдумываешь, в том смысле, что природа никак не ограничивает человека.

И поэтому сознание, мышление и свобода производят только самих себя и есть возможность большего сознания, большего мышления и большей свободы. Ничем другим они не ограничены. Конечно, для выражения этого фундаментального положения можно использовать другие, более частные языки, например говорить о резервных возможностях человека.

Все, что я сказал, это определенного рода стилистика грамотного философского рассуждения о сознании, и ее надо удерживать в голове перед лицом любых фантазий. Фантазии хороши, когда человек не становится их рабом. – По-видимому, для этого требуется какая-то «гигиена» философского мышления, школа мысли, чтобы не попадать в плен химерам? – Это предполагает, что позади тебя есть устойчивая традиция дисциплинированной мысли. Философ своей деятельностью передает фактически «огонь бытия». Не случайно Прометей является одним из первичных символов философствования: удержания и передачи «огня бытия». А разве можно держать огонь? Держать неудержимое – это символ некоторых первичных условий сознательной жизни, когда в этой жизни совершаются акты философствования. Удержать неудержимое можно попытаться в том числе и через негативное определение: «Не это я имел в виду, не это и не это». И вот, слушая друг друга в такого рода весьма напряженных отрицательных утверждениях, люди могут впадать в какое-то состояние взаимопонимания, которое они в карман, естественно, положить не могут, поскольку в него приходится впадать и через секунду, и через пять лет. Его невозможно «держать в кармане», про запас. Это и означает следовать традиции философствования.

Традиция для философа в чем-то подобна театру. Театр – это тоже своеобразное устройство для впадения в состояние сознания, которое невозможно получить посредством чтения текста. Казалось бы, пьеса известна, и ничего нового не происходит. Но в действительности театр вызывает своим динамическим действием, движением звуков, ситуаций и т. д. то, чего иначе достичь невозможно.

Так вот, чтобы испытать это, люди идут в театр, а я как философ обращаюсь к традиции. – Как вы думаете, какие важнейшие проблемы сознания будут решать наука и философия XXI века? Предвидятся ли какие-либо новые горизонты, прорывы в этой области?

– Ну, я не вижу ни прорывов, ни принципиально новых ходов. Хорошо, если в своей жизни все большее число людей будет способно выполнять акты сознательной жизни – мыслить. – На протяжении беседы вы определяли сознание как некий нулевой космический феномен, как чистую потенциальность, как точку нулевой размерности, как возможность большего сознания, как то, во что философ впадает, находясь в традиции. Скажите, так что же такое сознание? Не знаю, не знаю, не знаю... – Ваш ответ напомнил мне ситуацию на одной конференции, посвященной роли духовных традиций в жизни человека. Председательствующий Аллан Уотс – известный американский писатель и автор многих книг по этой тематике – задал участникам первый вопрос: «Что должны мы делать для достижения просветления?» – «Ничего», – ответил буддистский мыслитель Тартанг Тулку. Удовлетворенный председатель объявил конференцию закрытой. – Всякий, кто глубоко занимается сознанием, входит в сферу парадоксальности, к которой невозможно

привыкнуть.

Беседу вел В. В. Майков

ОБЯЗАТЕЛЬНОСТЬ ФОРМЫ^{8}

Очевидно, искусство и науку можно сопоставлять в самых разных отношениях и на самых разных уровнях, получая в зависимости от этого самые разные заключения. Можно говорить и о взаимозаимствовании проблемных тем, сюжетов или духовного опыта, о миграции терминов из одной области в другую и т. д. Но любое сопоставление я хотел бы оговорить одной посылкой: в выражении «наука и искусство в условиях научно-технической революции» нельзя термин «наука» принимать за нечто всегда себе тождественное, известное и само собой разумеющееся, потому что наука не есть одна структура, а состоит из многих и в разное время возникших, неоднородных структур, которые наслоились одна на другую и лишь вместе составляют науку. Скажем, искусство явно несопоставимо с довольно разветвленной структурой в науке, которую можно было бы назвать вычислительно-индустриальной и которая развилась в ней в условиях научно-технического прогресса, производственных применений знания и обобществления труда; наука обслуживается громадной массой людей, сложным промышленным инструментарием и является на сегодняшний день целой системотехникой интеллекта. Но дело выглядит иначе, если выделить другую структуру, которая мне кажется постоянно действующим творческим ядром науки и которую по времени ее возникновения в XVII веке (если не говорить об античности) можно условно назвать «галилеевой». Я бы ее определил так: люди, работающие в рамках этой структуры, в полном виде и в полном объеме воспроизводят мыслительное действие познания предмета – со всеми его посылками, допущениями, гносеологическими и онтологическими импликациями, со всеми его последствиями, задающими то или иное место человека в познаваемом им мире (неважно, выражается ли все это в специальных понятиях или остается растворенным в видении предмета интуицией), а тем самым в структуре каждый раз идет речь не только о новом знании, но и о формировании и воспроизводстве измененного субъекта. При этом параллельно в другом своем слое (вычислительно-дедуктивном) наука может прекрасно развиваться, а мыслительное действие осуществляться ее агентами не в полном и развернутом виде, без формативных отложений в самом субъекте и т. д.

Если так расчлененно понимать науку, то наука и искусство связаны друг с другом и обнаруживают определенные гомологии на уровне своего отношения к тому режиму, в каком вообще работает наше сознание и который сложился, отрегулировался давно (так же, как тот устойчивый вид, в какой отлились наши простейшие функции сна, питания, работы, отдыха, общения), став, так сказать, соприродным специфическому облику феномена «человек» (как некоторого выделенного образа во Вселенной) и воспроизводясь вместе с ним. Поэтому вторая моя посылка будет состоять в том, что существует определенная (идеально «проигрываемая» и наукой и искусством) сумма предданных человеческих требований к миру – к тому, каким он может и должен быть, чтобы о нем вообще что-либо можно было сказать или жить в нем, реализуя вышеупомянутый образ. Скажем, наука в принципе не может построить знания о таком мире, который по физическим законам исключал бы последовательную связь сменяющихся восприятий в одном-едином чувствующем аппарате или предполагал бы, что ноги должны быть в одном месте, у одного физического индивида, а голова и руки – в другом месте, у другого физического индивида, – такой мир мы вообще не могли бы воспринимать. Не случайно одной из первых моделей мира – и в познании и в искусстве – была модель человеческого тела, в которой космическими аналогиями и гомологиями мир как целое и разные его части проецировались на целое и части человеческого тела (то есть в целях понимания существенно использовалось описание мира таким, чтобы в нем было место человеку с его заданной телесно-духовной формой). Но человек вырабатывает способы и «места» экспериментирования с этой формой,

и речь идет о возможном человеке, в зависимости от которого воспроизводится и реальный человек – как человек, а не как природное, биологическое существо. То, что мы есть, есть отложения в нас результатов поиска того, чем мы можем быть.

В рамках этих посылок я и выскажу то, что хотел сказать о предмете обсуждения. Искусство мне кажется уже в архаических основаниях сознания данным «местом», органом такого поиска, воображаемым пространством очень сильно организованных предметных структур, несущих в себе одновременно большую избыточность и неопределенность (или переопределенность), пространством, в котором или через которое происходит реконструкция и воспроизводство человеческого феномена на непрерывно сменяющемся психобиологическом материале природных существ. Пока я слушал дискуссию, у меня перед сознанием навязчиво всплывало одно воспоминание детства: дело происходит в грузинской горной деревне, где родился отец и где я часто бывал, там на похоронах плачут профессиональные плакальщицы, как ударами кнута взбивая чувствительность и приводя человека в психически ненормальное состояние, близкое к экстатическому. Они профессионалы и, естественно, не испытывают тех же эмоций, что и близкие умершего, но тем успешнее выполняют форму ритуального плача или пения. Юношей я не мог понять: зачем это? Ведь они притворяются! А позже, как мне показалось, понял: психические состояния как таковые («искренние чувства», «горе» и т. п.) не могут сохраняться в одной и той же интенсивности, рассеиваются, сменяются в дурной бесконечности, пропадают бесследно и не могут сами по себе, своим сиюминутным дискретным, конкретным содержанием служить основанием для явлений памяти, продуктивного переживания, человеческой связи, общения. Почему, собственно, и как можно помнить умершего, переживать человеческое чувство? Всплакнул, а потом рассеялось, забыл! Дело в том, что естественно забыть, а помнить – искусственно. Искусственно в смысле культуры и самих основ нашей сознательной жизни, в данном случае – в смысле необходимости возникновения и существования сильных форм или структур художественного сознания, эффекты собственной «работы» которых откладываются конституцией чего-то в природном материале, который лишь потенциально является человеческим. Своей организацией они вводят психического природного индивида в человеческое, в преемственность и постоянство памяти, в привязанности и связи, и это важно, потому что в природе не задан, не «закодирован», не существует естественный, само собой действующий механизм воспроизводства и реализации специфически человеческих отношений, желаний, эмоций, поступков, целей, форм и т. д. – короче, самого этого феномена как такового. Реактивность нашей психики – это одно, а ее проработка человеком в преднаходимых им общественных культурных предметах (предметы искусства лишь частный их случай) – другое. Именно последняя конститутивна для самого бытия того человеческого чувства, которое в приводимом примере выражалось плачем. Специальные продукты искусства – это как бы приставки к нам, через которые мы в себе воспроизводим человека. И, может быть, искусство делает это как раз избыточностью и неопределенностью в своих структурах (я говорил выше о возможном именно человеке), приводя в действие прежде всего обязательность и силу формы, без предположения знания и поучения о том, каков мир, как устроено общество, каковы сцепления и связи мироздания. Повторяю, в формах искусства мы имеем дело с обязательностью сильно организованной формы, следование которой обеспечивает воспроизводство состояний при неполном знании ситуации или вообще невозможности ее аналитически представить.

Таким свойством спасительной (при незнании) обязательности формы обладают и некоторые нравственно-правовые установления. В качестве примера я сошлюсь на запрет эутаназии, являющийся правилом медицинской этики. Ведь в том или ином конкретном случае можно совершенно точно и рационально знать, с уверенностью, исключаяющей какие-либо сомнения, что гуманно, справедливо и нравственно было бы помочь данному, безысходно страдающему существу умереть. Но запрет остается, и его общий, неконкретный смысл не может быть поколеблен этим аргументом. Форма потому и форма, что она не об

этом. А она о том, что мы, с нашим конечным, ограниченным умом, не можем, во-первых, проследить и охватить все связи и последствия, в цепи которых стоит наша «помощь убиением» в общей экономии мироздания, во-вторых, знаем лишь непросчитываемую и неконтролируемую опасность прецедента убийства человеческого существа на том основании, что кому-то что-то было совершенно ясно. И того и другого достаточно для того, чтобы предпочесть форму содержанию. Не знаешь, не можешь просчитать все следствия – не вмешивайся; не знаешь, прецедентом чего окажется реализация какого-то несомненного содержания, – придерживайся формы! А она как раз содержит запрет. Я назвал бы это мудрым невмешательством в законы мироздания. Может быть, аналогичной вещью является и так называемая «эстетическая мера».

В итоге мысль моя, которую я хотел бы подчеркнуть, состоит в следующем. Во-первых, в искусстве речь не идет, как говорилось здесь, об охране индивида, человека как исторического капитала и т. д., а речь идет скорее об одной из сфер, где все это выдумывается (в том числе индивид и т. п.), впервые строится и изобретается, о сфере, через которую происходит непрерывный процесс воссоздания в лишь потенциально человеческом материале самого феномена «человек» и затем воспроизводства его (и в этом смысле охраны) в пространстве и времени культуры. Во-вторых, и наука такова (хотя она – исторически позднее возникшее образование) как культурный орган, сложившийся вокруг того продуктивного ядра, которое я назвал «галилеевым», как предметно организованное и расширенное восприятие (а не просто система знаний) человеком мира и себя в нем, непрерывно актуализируемое на уровне живой деятельности субъектов и формирующее, меняющее их и т. д.

Кстати, о свободе, случайных процессах, производящих законы, о которых здесь говорилось. Было бы в высшей степени странно, а главное, маловероятно, чтобы лишь хаотически и случайно появляющиеся формулы, знания, идеи содержали в себе в то же время столь жестко детерминирующие, законоподобные описания событий в природе и их последовательностей. Я не хочу сказать, что нет вполне свободного действия, проявления, – скорее, наоборот. Но это не свобода выбора. По смыслу моих посылок, о которых я говорил вначале, мне как раз представляется, что развитие наших знаний есть часть общей эволюции Вселенной. Поэтому в предметно-деятельной организации науки, в формировании ею субъектов и т. д. должны существовать вещи, которые как бы максимально детерминируют, суживают края поля так, чтобы внутри него вспыхивало (индуцировалось, если хотите) определенное свободное событие, содержащее законоподобное суждение, хотя оно (это действие) и не может быть предопределено средствами самой теоретической системы. Таким образом, на уровне жизненных процессов и свободных явлений я почти что отождествляю науку и искусство, что, конечно, довольно неопределенно.

И последняя мысль, связанная с предшествующим рассуждением, – это мысль о том, что я назвал бы феноменом непонимания. Он, очевидно, должен сознательно допускаться и «планироваться» как в науке, так и в способе жизни художественных произведений. Ю. М. Лотман говорил, что полное понимание исключало бы вообще необходимость иметь многих представителей одного и того же явления. Но это относится не только к реальности явлений, но и к процессам отражения, к способам воспроизводства знаний, к способности формы, помимо любой аналитической развертки, вызывать творческий акт понимания со стороны субъекта. Если не будет заданного в структуре непонимания, то не вспыхнет способность человека понимать предмет знания – она просто не была бы нужна. Этот принцип должен быть заложен в организации знания в случае науки и в организации произведения в случае искусства.

ИДЕЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ^[9]

– Мераб Константинович, в романе «1984» Дж. Оруэл, характеризуя своего героя, пишет следующее: «Он был одиноким духом, вещающим правду, которой никогда никто не

услышит. Но пока он говорит ее, преемственность (курсив мой. – Ю.С.) каким-то неизвестным образом сохраняется. Духовное наследие человечества передается дальше не потому, что вас кто-то услышал, а потому что вы сами сохранили рассудок».

Поскольку это имеет отношение к истории философии как исследовательской проблеме и к нашей принадлежности к философии как профессиональной традиции, то я думаю начать наш разговор именно с этого суждения, тем более, что проблема «рассудка», здравого смысла сегодня, как никогда, мне кажется, актуальна в нашем обществе. – Добавив к этому замечательному: «Не потому, что вас кто-то услышал», еще и «не потому, что ты услышал кого-то другого», – я думаю, мы получим очень живое представление о самой внутренней пульсации философской мысли, пульсации, которая как бы захватывает, включает нас в то, что было до нас и будет после. И, включая, выявляет какую-то структуру. Иначе говоря, я хочу сказать, что существенные, конституирующие акты сознания и нашей духовности происходят всегда на фоне того, что можно было бы назвать опытом сознания. Не сознания о чем-то, а опытом самого сознания как особого рода сущего, онтологически укорененного, в котором имеют место некие очевидности, некое невербальное или терминологически неделимое состояние «я есть, я мыслю», которое на грани предельной индивидуации, когда ничто не допустимо еще до того, как я могу это увидеть и испытать, и длит наше (твое, мое) несомненное для нас жизненное присутствие в мире. Но я тут же хотел бы заметить, что на грани этой индивидуации одновременно имеет место и предельная универсализация. Это как бы некая таинственная точка, в которой какой-то вывороткой внутреннего осуществляется абсолютный реализм. Или предельный солипсизм – только на мне, через меня.

Это и есть фактически то, что ко всякому логически доказанному содержанию суждений добавлялось классиками философии или, вообще, первофилософами в качестве так называемого здравого смысла, о котором они говорили (или предполагали), что он есть самая распространенная добродетель на свете. Имея в виду, что он присущ всем и поэтому каждый раз должна совершаться проекция любых утверждений на этот здравый смысл. В эту точку очевидного для всех опыта, невербально, лично испытываемого, с любой иерархической ступеньки может быть стянуто все и может быть сказано: это все я, или: это все обо мне; я имею к этому отношение, а не передоверяю, не делегирую это кому-то другому – жрецу, царю и т. д.

Следовательно, если мы серьезно и глубоко испытаем опыт сознания, то не исключено, что обязательно помыслим то, что мыслилось другими, до нас, или мыслится кем-то рядом, или будет помыслено после нас, совершенно независимо от заимствований, от каких-либо влияний, плагиата и т. п. Потому что мы имеем здесь дело хотя и с определенным рода «чтением» посредством слов (понятий, терминов), которые могут быть у кого угодно, но и с чтением опыта сознания. Своей души. И тут могут быть, безусловно, совпадения и иногда даже буквальные с тем, что думал, например, когда-то Платон, или подумал кто-то сейчас – за тысячу километров от нас, неизвестный нам Иванов или Чавчавадзе. Не важно. Эмпирическое указание затем, постфактум, на то, что они подумали то же самое, что говорил, скажем, Платон, не имеет значения. Вопрос о плагиате, повторяю, о влиянии, филиации идей в данном случае, на мой взгляд, не уместен. – Но тогда это все же некая эзотерическая структура, в которую нужно как-то войти?... – Здесь идет речь (когда я говорю об опыте сознания) о каком-то отношении или соотносительности в сознании всего мира, о какой-то связности его до любого содержания, до любой предметной кристаллизации и, следовательно, до предметных утверждений об объектах. Или, скажем так, эта связность первична по отношению к любым предметам в поле мысли, ее возможным кристаллизациям. Последние оказываются предметными просто в силу, если угодно, определенного сгущения названного поля.

Ну, возьмем так, для иллюстрации и расшифровки то, что я называю связностью, отношением, чтобы завязать саму мысль о преемственности.

Мы допустили, что некто говорит что-то и, совершенно независимо от того, что его услышат, сохраняет преемственность. И более того, он уверен в этом. Что это значит? Это

значит, что в таком случае происходит нечто помимо эмпирического факта контакта. То есть эмпирически мы можем не наблюдать встречу между тем, кто «вещает» сегодня, и тем, кто его услышит завтра или был вчера. Собственно, поэтому я и ввел понятие предшествующей, предварительной связности, которая совершенно меняет всю проблему далекого и близкого. Структура сознания делает нас независимыми и инвариантными относительно любой эмпирически возможной (случайной) встречи. Например, я могу никогда не прочитать, не встретиться с моей книгой. Допустим, по какой-то близости мысли книга Платона моя. Читая ее, я читаю в своем собственном опыте и тем самым ничего не заимствую. Но ведь может оказаться так, в силу бесконечности человеческого пространства и нашей истории, что она никогда и не попадет мне в руки. Точно так же, как, скажем, я могу не встретить и близкого мне человека. Или, встретив, пройти мимо. Не узнать. Структура же самого опыта сознания открывает нечто удивительное. Она позволяет эмпирически далекому стать близким, а близкое связать с будущим и т. д. То есть сближение точек при этом происходит поверх эмпирии. Не случайно такие чувствительные люди, как, например, Мандельштам, говорили в этой связи о дальнем собеседнике, имея в виду, что условием поэтического акта является обязательно общение (т. е. та же преемственность), но общение как бы вне непосредственного участия в диалоге или беседе. Его поэзия и в самом деле обращена к дальнему собеседнику, но неизменно близкому с точки зрения структуры сознательного опыта человека.

И это не вопрос психологии, как иногда кажется. Вся проблема дальности и близости завязана здесь на то, что я назвал бы предпосылочным отношением. Предпосылочным к любым содержаниям, которые могут возникать и которые являются некоторыми реализованными мыслительными возможностями. – То есть проблема предпосылки здесь главное? – Да. И в этой предпосылке мы видим одну интересную черту. А именно, что сам акт мысли в той точке, в какой он осуществляется (и если осуществляется), неизбежно предполагает, инкорпорирует в себе другого как равноправного агента мысли. Ну, например, если теоретически утверждается, что человек есть «темное» существо, не способное что-либо помыслить, и мыслят за него, то тем самым та связка, о которой я говорю, естественно, нарушается, исчезает, а значит, и твоя мысль как мысль не может осуществиться. Она не может никем быть помыслена как мысль. Ибо помыслено, после акта мысли, может быть только то, что в самом акте предполагается и допускает тебя, способного это помыслить. Следовательно, вся проблема и в отношении того богатства мысли, которое мы находим в истории философии, также состоит в том, что оно может быть преемственно только в той мере, в какой я могу воспроизвести это богатство как возможность своей собственной мысли. Что это я могу сейчас помыслить в совершенно других, «современных» предметах. Не просто текстуально воспроизвести некое содержание, а помыслить, что я могу это помыслить.

Таким образом, здесь возникает следующая связка: 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, 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. А элементами такого предпосылочного отношения, предпосылочной связности являются, конечно, такие вещи, как, например, любовь и память. Именно они – не в качестве метафоры, а некоей живой, очевидной реальности – условие нашего включения в непрерывное поле значений и смыслов. И одновременно структуриации себя посредством этих значений и смыслов. Организации своего, в общем, спонтанного психологического потока представлений, благодаря чему и возникают, случаются события мысли. То есть тем самым здесь как бы дается возможность нашим эмпирическим состояниям проходить через какие-то существующие уже «машины времени», позволяющие им упорядочиваться, структурироваться. И такого рода преемственная структуриация, – на что я хотел бы обратить особое внимание, – необратима.

Ведь мы не можем сегодня мыслить так, как если бы не было, скажем, Декарта или Канта. Выполнение логической операции еще не означает выполнения акта мысли. Это может быть и псевдоакт, лишь похожий на мысль, имитирующий ее. Лишь после спонтанного возникновения таких автономных образований, которыми являются философские изобретения, появляется сама возможность помыслить то, что я мыслю. Сама возможность определенных, а не других каких-то чувств, мыслей и т. д.

Так что в каком-то смысле, когда я говорю о структурах или внутренних структурах, вовсе не совпадающих с тем, что может быть записано под книжной обложкой в виде мнения философов – Платон говорил то-то, Кант то-то и т. д., – то я говорю о чем-то, что является структурой и в то же время тем, что порождает структуры. – Хорошо, я согласен, что именно это обстоятельство может быть источником интереса к истории философии и, если угодно, личного желания воссоздать некую целостную картину движения европейской философской мысли. Твой интерес к таким фигурам, как Платон, Декарт, Кант, Маркс, Гуссерль, мне понятен. Обращаясь к ним, можно действительно выявить некоторые исходные принципы философствования или существования философии как таковой. Я согласен, что традиция, в том числе и философская, – это не просто механическая передача опыта. Ее значение и место в культуре намного шире... – Здесь можно было бы сказать еще следующее – это уже относится к проблеме целостности европейской философии, хотя, разумеется, эта проблема не обязательно европейской, но и любой другой философии. Ведь, как я сказал, речь идет о структурах, а не о мнениях.

Так вот, я бы подчеркнул еще следующее. Когда мы имеем дело со структурами сознания, благодаря которым случается, конституируется философская мысль, то мы имеем дело с состояниями и структурами, которые независимы от предметного языка и интерпретации. Язык может быть разным. В разных культурах он не только разный, но и к тому же меняется. От предметного, объектного языка и интерпретации все это не зависит, поскольку, повторяю, есть некие теоретические структуры мысли (и они – самые интересные в истории философии), которые фактически свободны, причем в том числе и от интерпретации их самими изобретателями структур. Приведу пример. Ну, скажем, тот, кто сказал «*cogito ergo sum*», сказал нечто, что может быть помыслено, понятательным, осмысленным образом помыслено в совершенно других терминах, в других словах и применительно к совершенно другим предметам, нежели у Декарта. Или, например, тот, кто писал о синтетических суждениях априори. Когда это было помыслено Кантом, то было помыслено в предположении, что существуют некие, логически независимые, особые формы суждения, называемые синтетическими. Но это может быть помыслено и совершенно независимо от того, что существует именно такой тип суждений. Ведь его может и не быть. – То есть, когда мы говорим о преемственности, о традиции, то нужно идти до конца в нашем сознании того, что ничего предметного передать нельзя. Вернее, передать-то можно, но никогда нет гарантии, что это будет воспринято, понято. Что нечто, как это ни парадоксально, передается лишь тогда, когда передавать, транслировать, в сущности, нечего. Это то же самое, как со свободой. Какую свободу мы исповедуем... – Да, и можно сказать так, чтобы завершить тему преемственности. Действительно, ситуация, в которой мы находимся, в каком-то смысле особая, – она обладает как бы неклассическими чертами, является неклассической ситуацией. Бывают такие «блаженные» периоды или состояния истории, когда нити преемственности ткуются механически, так как люди продолжают развивать идеи по их содержанию. То есть чисто предметно. А бывают ситуации, когда от содержания как раз нужно отказаться и перейти на иной уровень. Отсюда, между прочим, вся проблема так называемого модернизма, идет ли речь о соответствующем искусстве, музыке и т. д., которые, казалось бы, порывают с прошлым, с традицией. Ничего подобного! Просто в этом случае приходится неклассическими средствами, то есть совершая некоторые дополнительные акты, в содержании самой мысли не присутствующие, решать фактически ту же классическую задачу. Задачу самостояния человеческой души на острие вот той очевидности или «здравого смысла», о чем мы говорили в начале. В благоустроенном

классическом мире, благоустроенность которого достигалась за счет отсутствия в культуре весьма многих сфер человеческой деятельности и существования, непряженности их, выполнение содержательной личностной задачи осуществлялось на острие невербальной очевидности. У нас же другая ситуация, но она не должна вводить в заблуждение. Это то же самое, только требующее учета тех сложностей, которые просто не предполагались классическим типом философствования.

И когда мы начинаем отдавать себе в этом отчет, то понимаем, что преемственность, в том числе и в философии, осуществляется совершенно независимо от того, насколько те, кто делят ее, что-то знают, филологически владеют текстами самой традиции, посвящены в нее и т. д. — Это возможно? Безусловно, поскольку это заложено в самих характеристиках сознательного опыта, а не сознания об опыте. Ведь мы согласились, что связность сознания как некоего пространства для мысли предпосылочна по отношению к содержанию мысли. Кстати говоря, именно из этого исходил когда-то Декарт, когда говорил, что в идеале, хотя это звучит явно парадоксально, наука должна была бы быть построена одним человеком, а Паскаль выражался примерно так — более доступно; наше мышление есть один человек, мыслящий вечно и непрерывно. Но если это так, если проблема связки состоит в том, чтобы помыслить нечто в качестве возможности своего мышления, когда, с одной стороны, чтобы был жив я, я должен держать живым Декарта, а с другой стороны, если жив я, то жив и Декарт, то, следовательно, допустив все это (а мы допустили), можно сказать, что, занимаясь историей философии, мы каждый раз обязаны совершать своего рода деструкцию или редукцию любого исторически бывшего предметного языка, чтобы выявить «объективное содержание» философской системы. Например, что на самом деле думал Декарт? Не то, что он говорил, хотя говоримое, в общем, неотличимо от думаемого. Ведь то, как он думал, и что высказано в предметном языке, в существующих текстах, — не совсем одно и то же. Поэтому здесь и необходима редукция, благодаря которой мы получаем совершенно другое пространство и время. Мы получаем не хронологическую последовательность, а некую вертикаль или веер, створки которого располагаются не линейно, а сосуществуют. Это как бы не ускользающая, а скользящая точка одновременности. Какое-то вертикальное или веерное сечение, позволяющее нам соприсутствовать с Платоном, Декартом, Буддой и т. д. Это точка, где прошлое соприсутствует с будущим, а будущее — с прошлым. — Или «вечное настоящее». Ну, условно, это можно назвать и «вечным настоящим», или динамической вечностью. И этот переход нашей мысли о философах, бывших до нас или существующих рядом с нами, в это измерение является, на мой взгляд, самым существенным актом в нашем отношении к истории философии. — То есть, занимаясь историей философии, ты вместе с тем не считаешь это занятие, подобно, например, Ясперсу, единственной философской задачей, доставшейся современности, как писал об этом еще в середине 60-х годов в статье «К проблеме метода истории философии». Хотя история философии сыграла в твоём становлении огромную роль, ты полагаешь... — Да, именно так. Не считаю. Поскольку то отношение к философам прошлого, о котором я говорю, совпадает в данном случае с тем отношением человека к миру, к предметам, из чего вообще философия рождается. Как ни странно. Философия ведь рождается, как утверждали и знали еще древние, из удивления. А тут у нас — как бы на втором этаже — к философам такое отношение. То есть удивленный, радостный восторг или энтузиазм перед тем, что вот само. Это так! Не то, что я мог бы сложить или доступным мне образом конвенционально представить, а само! «Как беззаконная комета в кругу расчисленном светил», — говоря языком Пушкина. Радость, которой не должно было быть, незаконна, а есть.

Почему? Потому что философы предстают перед нами в качестве феноменов. То есть сами мысли есть феномены. Не мысль о феноменах, а сами мысли феномены, свидетельствующие всегда об ином, о другой реальности, нежели любые конвенциональные, культурные, психологические представления. Это и означает, что мы способны вспоминать. Ведь когда говорится о платоновской теории памяти, то речь идет не о той памяти, в которой мы якобы что-то должны хранить. Какие-то культурные достижения. Мы не это вспоминаем.

Мы вспоминаем всегда иное, но на уровне оригинала. Оригинала мысли.

Таким образом сами философы, представленные феноменально в тексте, взятом как оригинал, суть свидетельства иного. И если вся философия – это один человек, мыслящий вечно и непрерывно, то это и есть необходимый и возрождающий нас к жизни акт воспоминания. Он возрождает нас к жизни, поскольку чаще всего в каждый данный момент наше текущее сознание не есть жизнь. Но если в нас достаточно силен пафос начала философствования, то тогда в зазор этого пафоса могут войти воспоминания. То есть живые мысли. Мысли Платона, Декарта, Канта, Маркса. В своем собственно-личном присутствии, а не в виде филологического резюме, механической формулы, штампа, которые можно лишь просто повторять и тиражировать.

В этом смысл и содержание истории философии, отличающие ее, например, от истории науки. Присутствие оригиналов и упакованность в них структур сознания, которые распаковываются, если я прихожу в точку, где проделываю опыт сознания. Тогда они распаковываются через возможности моего мышления и понимания, что я не смог бы сделать простым продолжением своих естественных дарований. Своих логических способностей. Их проекцией я ничего этого не достигну. Она будет уходить в дурную бесконечность. А когда это распаковывается через меня, то тогда я что-то увижу, пойму. Это и можно, если угодно, назвать прогрессом в истории философии. Но это другой вид кумулятивности, нежели в науке. – Или в богословии. – Да, или в богословии, которое также поддается закреплению в определенного рода образцах и затем их тиражированию. А философия не поддается этому. – И это самое трудное, несомненно, в плане постижения того, что такое философия. – Потому что в ней есть необратимость. То есть существуют в самих структурах какие-то ограничители, накладывающие определенные запреты и в то же время требования моего включения в эту пульсацию непрерывного поля философствования.

Следовательно, занятие историей философии, конечно, не может быть единственной философской задачей. Но при этом может возникать иллюзия в силу того, что духовное производство стало массовым и философия обросла мыслеподобными, квазимыслительными образованиями, что это так. – И к тому же оказалась разрушенной личностная очевидность, утрачен здравый смысл. – Да, и поэтому приходится восстанавливать исходный жизненный смысл философствования, который совершенно исчез в известное время в системе университетской, академической передачи знаний и был подменен, так сказать, самокручением терминологической машины, которая безусловно должна существовать. Но при этом не должен исчезать изначальный жизненный смысл философии как таковой, с ее отвлеченным языком, создающим пространство, в котором воссоздается мыслящий. Воссоздается личность, способная самостоятельно думать, принимать решения и т. д. То есть, другими словами, воссоздается классическая мужественная душа, способная держать невозможную, над необратимой реальностью невластную, но тем не менее мыслимую мысль. Держать, не впадая ни в революционерство, ни в теургию.

Беседа вел Ю. Сенокосов

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ – СОПУТСТВУЮЩИЙ МОМЕНТ ВСЯКОЙ ФИЛОСОФИИ^{10}

Я начну с такого утверждения, что феноменология, очевидно, есть момент всякой философии. И в этом смысле философия является как бы бесконечной культурной формой. То есть она содержит в себе некоторые уже заданные ее целостностью моменты или зерна, которые могут когда-то и кем-то выявляться, развиваться с помощью понятий, но сами возможности этого развития будут содержаться уже в самом факте конституирования философии. И эта ее живая непрерывность не зависит от знания тех или иных существующих источников. Приведу пример.

Возьмем кантовскую проблему, имея в виду именно этот указанный феноменологический момент. Я сформулирую ее очень грубо: если разумом можно задавать

первопонятие, то мы погибли. Иными словами, если мы можем бытийные определения получать из мышления, из понятий, то эти бытийные определения будут определениями и представлениями одного-единственного мира. Причем такого, в котором будет отрицаться как раз сам факт существования моего живого восприятия меня как мыслящего существа, стремящегося к тому, чтобы осуществить когитальный акт: я мыслю, я существую. В смысле Декарта. Отсюда вся проблема антиномий у Канта с его стремлением к осуществлению именно этого самодостовверного и единственно важного для философа акта «я есмь».

?Но при этом я хотел бы сказать, что сам Кант отнюдь не опирался непосредственно на Декарта, не исходил из этой его формулы. Воспроизводя картезианскую революцию в самоопределении мысли, Кант воспринимал Декарта скорее как автора субъективного идеализма, как автора доказательства существования внешнего мира исходя из собственного существования. Более того, основную проблему Канта, которую я перед этим сформулировал, можно переформулировать и так: существует ли причинная связь между А и Б в общем виде? А это – тоже декартовская проблема. Проблема отсутствия непрерывности жизненного времени, или теория дискретности временных моментов. Невытекания из предыдущего момента никакого следующего. Ну, например, если я добр сегодня, то это не причина того, что я буду добр завтра. Или, если я добр сегодня, то это не следствие моей доброты вчера. Как говорил Декарт, на воспроизводство субстанции нужна не меньшая сила, чем на ее творение. Это знаменитая теория непрерывного творения мира, творения так называемых вечных и неподвижных истин, что, казалось бы, является парадоксом, ибо если истины вечны и неподвижны, то они не могут твориться.

Так вот, эту декартовскую проблему Кант берет у Юма, считая ее Юмом сформулированной великой задачей и совершенно не видя ее у Декарта, хотя, повторяю, это основная декартовская проблема. Это говорит о том, что уже существует культурный код в философии, независимый от знания источников и зависимый лишь от появления феномена личности, без которого философия невозможна, а феномен личности, в свою очередь, означает воспроизводство в точках индивидуального человеческого существования именно вот того построения самого себя вокруг несомненного невербального существования своего мыслящего состояния в мире, о котором я говорил в связи с постулатом «я мыслю, я существую», осуществляющим фактически онтологическое, бытийное укоренение сознания (представляющееся «онтологическим доказательством» бытия Божьего). В незавершаемый без этого мир (в том числе, в причинную связь А Б) вписывается человек; в нем должно быть для него место, место для его, онтологически завязывающего, акта. А потом оказывается, что это включение и есть место, на котором можно расположить, вместить мир (например, на «врожденных идеях»).

Следовательно, если существует такой феномен, как лицо (в отличие от вещи), то мы должны предположить, что этот феномен и связанная с ним философская культура имеют некоторый бесконечно открытый код. Не замкнутый, состоящий из конечного (сколь угодно большого) числа элементов, а открытый. И это важно, поскольку культуры, имеющие такой открытый код, выполняют некоторый онтологический закон, который можно сформулировать так: текст (а, кстати, код есть онтологический текст сознания), всякий текст может читаться только текстом. Отсюда и идея непрерывного, снова и снова возобновления, рождения у Декарта и априорно-синтетической «добавки» у Канта. То есть, чтобы прочитать то, что есть в коде, нужно самому строить текст. Например, в связи с тем, что говорилось о Гуссерле, несомненно, что текстом, читающим текст, у Гуссерля была та форма (или конструкция, архитектоника), которая выступала у него как представление о внутреннем времени. Это был некоторый формализм, посредством которого можно было рождать мысли, прочитавшие текст. Без него нельзя было бы прочитать текст. А прочитанное уже существовало (повторяю, независимо от анализа и знания философского источника), существовало необратимо так, что нельзя было мыслить, как если бы Декарта, например, не было. Ибо, если перейти к более личному: скажем, то, что я знаю о феноменологии, в смысле проблемы, у меня совсем не из Гуссерля. И не важно, знал ли я о том, что в других понятиях

все это делалось уже у Гуссерля. Очевидно, живое существование мысли не зависит от этого: знаю ли я ее текстологически или нет. Опять же согласно тому правилу, что текст читается только текстом; то есть как раз филологически его нельзя было бы прочитать. Очевидно, я тоже строил какой-то свой текст и должен был неминуемо его строить, чтобы таким образом прочитать то, что уже есть в философии. И это естественно, ибо речь идет о феномене, о феноменальной материи мысли, как она (снова и снова) рождается в собственном воплощающем существовании человека мысли.

Вообще мне кажется, что в нашу философию феноменологические проблемы вошли независимо от освоения нами Гуссерля. Они вошли, скажем, через то смещение всей проблематики философии, которое в XX в. наблюдается совершенно отчетливо, к проблематике, которую я бы условно назвал «проблематикой тела», и толчок к этому дал в свое время Маркс. После Маркса (кстати, через Маркса у нас это и шло, у меня во всяком случае) философия сместилась к интуиции «тела», то есть предметно-деятельных структур, «предметностей мысли» как живой, внементальной реальности души. Это и означало интуитивное понимание того, что в мире существуют структуры, размерно большие или бесконечно меньшие, чем двумерное целесообразное рациональное действие. Ее ино- и многомерность не могла быть представлена на линейной плоскости этого последнего, то есть действия, разлагающего, воссоздающего мир по модели, или модулю, сознанием и волей управляемой связности целей и средств, где все сочетания элементов и последовательностей между ними не ускользают от рефлексии человека. Но, собственно говоря, именно это толкование рациональности как раз и проникло в социологию и повсюду (хотя в самой философии, если принять во внимание то, как я определил Канта) жило совсем иное понимание рациональности. Так же, как и декартовское понимание рациональности иное. То есть сама философия всегда отлична от своих собственных культурных эквивалентов, посредством которых она получает хождение и распространение в том или ином обществе или в той или иной культуре.

Выделение же того, что я условно назвал «дейтельно-предметными образованиями» (возможны и другие термины), означает указание на включенность, имплицированность в мысли некоторых целостностей, обладающих самодеятельностью, своей размерностью не совпадающих с модулем рационального действия и уходящих в какие-то глубины, объемы; именно они требуют какой-то феноменологической процедуры. Ибо все они опосредуются некоторым собственным (этого, конкретного, индивидуального человека) первичным воплощающим существованием.

Это уже собственно феноменология. Мне кажется, любая феноменологическая проблема всегда есть возрождение исходной ситуации мыслителя. Ведь когда я говорю, что феноменологическая мысль связана с каким-то «телом», то я говорю тем самым, если воспользоваться выражением Гете, что всего мышления недостаточно для мысли. То есть ситуация мысли всегда есть ситуация добавления к логическому акту мышления некоторого независимо от него данного фактического основания. Добавляемая фактичность, или проблема синтеза, как говорил Кант. Существование в мышлении таких образований, которые суть фактические данные, ниоткуда не выводимые и неразложимые. Например, чистая форма созерцания, которую можно лишь принять. Или – в более широком смысле то, что называется разумом, поскольку разум есть прежде всего практический разум, согласно Канту. То есть существование таких образований, которые, с одной стороны, разумны, ну, так же как все примеры третьих субстанций, как некоторые истинные мысли соединения тела и души. Они разумны, но получить их, с другой стороны, логически мы не можем, ибо наталкиваемся неминуемо на антиномии, на логические противоречия, имея в исходном начале несовместимые неоднородности.

Следовательно, всякий действительно исполненный акт мысли можно рассматривать как событие. Событие, отличное от своего же собственного содержания. Помимо того, что мысль утверждает какое-то содержание, сам факт утверждения и видения этого содержания есть событие. Событие мысли, предполагающее, что я как мыслящий должен исполниться,

состояться. Причем элементом такого события является, например, и то, что Кант называет чувством разума. Казалось бы, странная вещь. Или, кстати, у Пруста потом появится такая замечательная оговорка: он назовет разум бесконечным чувствованием. Очень странно, почему разум – чувствование? Обычно мы различаем эти вещи. А оказывается, здесь имеется в виду как раз то событийное измерение, измерение вот этих событий порядка мысли, в котором состояния мысли, случаясь, не могут быть тем не менее симитированы, искусственно повторены и продлены мыслью и являются в этом смысле абсолютными. Абсолютная индивидуальность! И вот такого рода индивидуальность и составляет, как мне кажется, феноменологическую проблему. Является вечной проблемой, существующей в философии и потребовавшей в XX в. специальной техники для того, чтобы возродиться. Эта последняя и стала называться феноменологией уже в узком специальном смысле этого слова.

Чтобы пояснить сказанное с позиций теперь уже гуссерлевской феноменологии, обратимся вновь к тому, что я сказал вначале. А именно: если бы мир задавался понятием, то мы бы погибли. Что это значит? Это значит, что мы никогда бы не могли быть другими. Прежде всего. А феноменологическое наблюдение над мышлением показывает (это было известно еще Платону), что вся проблема и состоит в том, чтобы к моменту события, к моменту встречи, которая может быть только удачей, то есть к моменту «кайроса», я должен быть другим, чем был до него. Поэтому Кант и предупреждает, что причинная связь в мире есть всегда лишь мое представление. А утверждение, что мир может задаваться первопонятием, означает, что он был бы не представлением, а самим миром, и к тому же неминуемо одним, в котором, скажем, понятия пространства и времени совпадали бы с реальным пространством и временем, и тогда в таком мире не было бы места для акта мысли, венчающего собой феномен свободы. Ибо пространство для прорыва в свободу существует лишь там, где есть зазор; тот зазор, который я назвал бы *punctus cartesianus*. Именно зазор между первым шагом творения и вторым шагом воспроизведения, на который нужна сила не меньшая, чем на акт творения. То, что после воспроизведения, повторяю, не вытекает ни дедуктивно, ни физически из предшествующего момента.

Итак, возвращаясь к кантовской формулировке, я бы сказал, что мир или бытие всегда должны нами фиксироваться как неустранимые, но и не требующие в то же время нашего познания из некоего неопределенного «икс», который определяется каждый раз в зависимости от того, каково добавление. То есть от того, какой произошел синтез. Никакие продукты синтеза не совпадают или не изоморфны этому «иксу». Поэтому мы должны его все время сохранять, помнить о нем (что, кстати, означает помнить... будущее). Это знаменитая «вещь в себе», или неопределенная бесконечность, которая должна фигурировать постоянно на фоне нашей мысли, потому что определенность последней, как уже сказано, всегда есть только там, где неопределенная бесконечность определилась синтетически, добавлением. А это добавление в разных мирах разное. Следовательно, человек, который способен фиксировать себя как деятельное событие в мире, венчающее свободу, должен быть способен одновременно к феноменологической редукции. То есть к придерживанию всех своих актов с тем, чтобы избавиться от конкретных определений того или иного мира – психологических, социологических и т. д. И в этом смысле проблема феноменологии для меня есть проблема чистой мысли, которой присущ вот этот скандал фактичности разума. Не фактов как таковых, о которых разум что-то говорит, а скандал фактичности самого разума. Ибо он всегда так или иначе связан с независимым добавлением, с разрешенной неопределенностью, а не с логическим имманентным мышлению и миру определением, и мыслить мы можем только на постоянном фоне этой неопределенности. На фоне того, что полагается миром в себе, вещь в себе, или деятельностью в себе.

Но если это так, то тогда из подвеса любых предметных представлений (а они должны быть подвешены, потому что я мыслю, только находясь в мысли, то есть в «топосе» мысли) я не могу еще с третьей какой-то стороны, с внешней этому позиции посмотреть на себя, выполняющего акт мысли. Если я нахожусь в мысли, то я мыслю о мысли и ни о чем другом. Это некая беспредметная и бессубъектная мысль. И она – условие экзистенциального акта

человеческого существования как возможного события в мире. И она же – основание трансцендентального среза мира или трансцендентального сознания, с позиций которого мы рассматриваем говоримое как возможность того мира, о котором говорится. И где источники наших теоретических представлений и источники опыта совпадают. Или, вернее, где теория и опыт имеют один и тот же источник. Ибо нечто нельзя испытать эмпирически человеку как конечному, особому существу (например, и сама чистая мысль не является представимым реальным или психологическим состоянием или переживанием какого-либо человека), не имея конструктивных приставок для опыта (а не опыта). В этом смысле чистая мысль никакого отношения к особой природе человека не имеет. Кант, в частности, говорил, что физика есть не опытное исследование, а исследование для опыта, имея в виду, что она есть создание конструкций, посредством которых впервые мы можем испытать то, чего без них никогда не могли бы испытать как эмпирические человеческие существа в своем опыте. В культуре в широком смысле таковыми являются, например, символические конструкции. Скажем, конструкция, заданная символом бескорыстной любви или чистой веры и т. д. В самом деле, ведь чистая вера невозможна как реальное психологическое состояние какого-либо человеческого существа. Так же, как невозможна и бескорыстная любовь. И тем не менее мы живем в поле, сопряженном с этими символами, производящими в нас человеческие состояния, в том числе и бескорыстной любви, чистой мысли и т. д. Поэтому я и начал свое выступление с определения философии как формы, позволяющей нам испытать то, что без нее мы не могли бы испытать. То есть родиться второй раз, согласно древнему символу «второго рождения».

СОЗНАНИЕ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ^{11}

Тема, вынесенная в заголовок, конечно, очень многозначна, вызывает обилие ассоциаций, но для меня она конкретна и связана с ощущением современной ситуации, которая меня беспокоит и в которой я вижу черты, похожие на какую-то структуру, могущую оказаться необратимой и этим вызывающую у меня ужас, но и одновременно желание подумать, увидеть за этим какой-то общий закон. И вот со смешанным чувством ужаса и любопытствующего удивления я и хочу высказать свои соображения на этот счет.

Чтобы задать тон размышления, можно так охарактеризовать их нерв. У меня ощущение, что среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX в., одной из главных и часто скрытой от глаз является антропологическая катастрофа, проявляющаяся совсем не в таких экзотических событиях, как столкновение Земли с астероидом, и не в истощении ее естественных ресурсов или чрезмерном росте населения, и даже не в экологической или ядерной трагедии. Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни.

Цивилизация – весьма нежный цветок, весьма хрупкое строение, и в XX в. совершенно очевидно, что этому цветку, этому строению, по которому везде прошли трещины, угрожает гибель. А разрушение основ цивилизации что-то производит и с человеческим элементом, с человеческой материей жизни, выражаясь в антропологической катастрофе, которая, может быть, является прототипом любых иных, возможных глобальных катастроф.

Она может произойти и частично уже происходит в силу нарушения законов, по которым устроено человеческое сознание и связанная с ним «пристройка», называемая цивилизацией.

Когда в списке глобальных катастроф, составленном знаменитым писателем-фантастом А. Азимовым, я нахожу, среди десятка катастроф, возможное столкновение Земли с черной дырой, то невольно думаю, что подобная дыра уже существует, причем в весьма обыденном, хорошо известном нам смысле. Что мы довольно часто в нее ныряем, и все, что, пройдя ее горизонт, попадает в нее, тут же исчезает, становится недоступным, как и полагается в

случае встречи с черной дырой. Очевидно, существует какая-то фундаментальная структура сознания, в силу чего наблюдаемые разнородные, внешне друг с другом никак не связанные микроскопические, макроскопические и космические явления предстают как далеко идущие аналогии. В каком-то смысле эти явления можно рассматривать как метафоры свойств сознания⁶.

Этими метафорами «недоступности», «исчезновения», «экранирования» я и воспользуюсь для пояснения своих мыслей. Но сначала приведу одно стихотворение Г. Бенна в фактически подстрочном моем переводе⁷. Глубина прозрений этого поэта связана с реальностью самолично проделанного и изнутри пережитого им опыта жизни в условиях определенной системы, опыта, который в принципе отсутствует у внешнего, удаленного наблюдателя. Но вот какова судьба этого «внутреннего знания» и носителя его – человека – в стихотворении, которое не случайно называется «Целое»:

Часть в опьянении была, другая часть – в слезах,
В какие-то часы – сиянье блеска, в другие – тьма,
В одни – все в сердце было, в другие ж – грозно
Бушевали бури – какие бури, чьи?
Всегда несчастлив и редко с кем-то,
Все больше был укрыт, раз в глубине варилось это,
И вырывались потоки, нарастая, и все,
Что вне, к нутру сводилось.
Один сурово на тебя глядел, другой был мягок,
Что строил ты, один то видел, другой
лишь то, что разрушал.
Но все, что видели они, – виденья половинок:
Ведь целым обладаешь только ты.
Сперва казалось: цели ждать недолго:
И только ясной будет вера впредь.
Но вот предстало то, что должно было,
И каменно теперь из целого глядит:
Ни блеска, ни сияния снаружи,
Чтоб напоследок приковать твой взор
Гологоловый гад в кровавой луже,
И на реснице у него слезы узор.

Завершающий образ этого стихотворения и его внутренние связки вьются вокруг «целого» или ощущения «целого», переживаемого поэтом как особое возвышенное умонастроение и владение сутью мировой тайны, что я и называю недоступным удаленному, внешнему наблюдателю «внутренним опытом» особого рода странных систем, в котором – и в этом все дело – человек, его носитель, недоступен и самому себе. Ибо, по существу, человек не весь внутри (в теле, мозге, мысли) и идет к самому себе издалека и в данном случае никогда не доходит. Эти связки стихотворения в том или ином виде будут проступать в дальнейшем изложении.

ПРИНЦИП ТРЕХ «К»

⁶ Можно напомнить в этой связи дискуссию по проблеме наблюдения в квантовой механике и по антропному признаку в космологии, которые показали фундаментальную включенность сознания в процессы познания физической реальности.

⁷ Я воспользовался также литературным переводом В. Микушевича. См.: Поэзия Европы в трех томах. Т. 2. М., 1979, с. 221.

Все последующее я сконцентрирую вокруг определенного принципа, позволяющего, с одной стороны, охарактеризовать ситуации, которые я назову описуемыми или нормальными (в них нет мистики «целого», фигурирующей в стихотворении, хотя они представляют собой целостности), а с другой ситуации, которые я назову неопикуемыми, или «ситуациями со странностью». Эти два типа ситуаций родственны или зеркально взаимоотобразимы, в том числе и потому, что все в них происходящее может выражаться одним и тем же языком, т. е. одним и тем же составом и синтаксисом предметных номинаций (наименований) и знаковых обозначений. «Внутреннее знание» есть и в том и в другом случае. Однако во втором случае оно вырождается фактически в систему самоимитаций. Язык хотя и тот же, но мертвый («дурно пахнут мертвые слова» писал Н. Гумилев).

Неопикуемые (не поддающиеся описанию) ситуации можно назвать и ситуациями принципиальной неопределенности. При обособлении и реализации этого свойства в чистом виде они как раз и являются теми «черными дырами», в которые могут попадать целые народы и обширные области человеческой жизни.

Принцип, который упорядочивает ситуации этих двух типов, я назову принципом трех «К» – Картезия (Декарта), Канта и Кафки. Первое «К» (Декарт): в мире имеет место и случается некоторое простейшее и непосредственно очевидное бытие «я есть». Оно, подвергая все остальное сомнению, не только обнаруживает определенную зависимость всего происходящего в мире (в том числе в знании) от собственных действий человека, но и является исходным пунктом абсолютной достоверности и очевидности для любого мыслимого знания. В этом смысле человек – существо, способное сказать «я мыслю, я существую, я могу»; и есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать. И мир, следовательно, создан (в смысле своего закона становления), и дело теперь за тобой. Ибо создается такой мир, что ты можешь мочь, каковы бы ни были видимые против-необходимости природы, стихийно-естественные понуждения и обстоятельства.

В этих формулировках легко узнается принцип «*cogito ergo sum*», которому я придал несколько иную форму, более отвечающую его действительному содержанию. Если принцип первого «К» не реализуется или каждый раз не устанавливается заново, то все неизбежно заполняется нигилизмом, который можно коротко определить как принцип «только не я могу» (могут все остальные – другие люди, Бог, обстоятельства, естественные необходимости и т. д.) Т. е. возможность связана в таком случае с допуском некоторого самодействующего, за меня работающего механизма (будь то механизм счастья, социального и нравственного благоустройства, высшего промысла, провидения и т. д.). А принцип *cogito* утверждает, что возможность способна реализоваться только мной при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию (это, конечно, труднее всего на свете). Но лишь так душа может принять и прорастить «высшее» семя, возвыситься над собой и обстоятельствами, в силу чего и все, что происходит вокруг, оказывается не необратимо, не окончательно, не задано целиком и полностью. Иначе говоря, не безнадежно. В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего.

Второе «К» (Кант): в устройстве мира есть особые «интеллигибельные» (умопостигаемые) объекты (измерения), являющиеся в то же время непосредственно, опытно констатируемыми, хотя и далее неразложимыми образами целостностей, как бы замыслами или проектами развития. Сила этого принципа в том, что он указывает на условия, при которых конечное в пространстве и времени существо (например, человек) может осмысленно совершать на опыте акты познания, морального действия, оценки, получать удовлетворение от поиска и т. п. Ведь иначе ничто не имело бы смысла – впереди (да и сзади) бесконечность. Другими словами, это означает, что в мире реализуются условия, при которых указанные акты вообще имеют смысл (всегда дискретный и локальный). Т. е. допускается, что мир мог бы быть и таким, что они стали бы бессмысленными.

Осуществление и моральных действий, и оценок, и ищущего желания имеет смысл лишь для конечного существа. Для бесконечного и всемогущего существа вопросы об их осмысленности сами собой отпадают и тем самым решаются. Но и для конечного существа не всегда и не везде, даже при наличии соответствующих слов, можно говорить «хорошо» или «плохо», «прекрасно» или «безобразно», «истинно» или «ложно». Например, если одно животное съело другое, мы ведь не можем с абсолютной достоверностью сказать, благо это или зло, справедливо или нет. Так же как и в случае ритуального человеческого жертвоприношения. И когда современный человек пользуется оценками, нельзя забывать, что здесь уже скрыто предполагается как бы выполненность условий, придающих вообще смысл нашей претензии на то, чтобы совершать акты познания, моральной оценки и т. д. Поэтому принцип второго «К» и утверждает: осмысленно, поскольку есть особые «умопостигаемые объекты» в устройстве самого мира, гарантирующие это право и осмысленность.

И, наконец, третье «К» (Кафка): при тех же внешних знаках и предметных номинациях и наблюдаемости их натуральных референтов (предметных соответствий) не выполняется все то, что задается вышеназванными двумя принципами. Это вырожденный, или регрессивный, вариант осуществления общего К-принципа – «зомби»-ситуации, вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво⁸. Продуктом их, в отличие от *Homo sapiens*, т. е. от знающего добро и зло, является «человек странный», «человек неопиcуемый».

С точки зрения общего смысла принципа трех «К», вся проблема человеческого бытия состоит в том, что нечто еще нужно (снова и снова) превращать в ситуацию, поддающуюся осмысленной оценке и решению, например, в терминах этики и личностного достоинства, т. е. в ситуацию свободы или отказа от нее как одной из ее же возможностей. Иными словами, моральность есть не торжество определенной морали (скажем, «хорошее общество», «прекрасная институция», «идеальный человек»), сравниваемой с чем-то противоположным, а создание и способность воспроизводства ситуации, к которой можно применить термины морали и на их (и только их) основе уникально и полностью описать.

Но это же означает, следовательно, что имеют место и некоторые первоакты или акты мировой вмести́мости (абсолюты), относящиеся к кантовским интеллигибилиям и декартовскому *cogito sum*. Именно ими и в них – на уровне своей развитости – человек может вместить мир и самого себя как его часть, воспроизводимую этим же миром в качестве субъекта человеческих требований, ожиданий, моральных и познавательных критериев и т. д. Например, взгляд художника есть первоакт вмести́мости и испытания природы как пейзажа (вне этого необратимого состояния природа сама по себе не может быть источником соответствующих человеческих чувств).

Фактически это означает следующее: никакое натуральное внешнее описание, скажем, актов несправедливости, насилия и т. п. не содержит в себе никаких причин для наших чувств возмущения, гнева, вообще ценностных переживаний. Не содержит без добавления фактической («практической») выполненности или данности разумного состояния. Того, что Кант называл «фактами разума»: не разумным знанием конкретных фактов, их, так сказать, отражениями, а самим разумом как осуществленным сознанием, которое нельзя предположить заранее, ввести допущением, заместить «могущественным умом» и т. д. И если такой «факт» есть, он всеместен и всевременен.

Например, мы не можем сказать, что в Африке какой-то племя живет безнравственно или что в Англии что-то нравственно, а в России безнравственно, вне реализации первой и второй частей К-принципа. Но если есть и совершились акты первовмести́мости и мы находимся в преемственной связи с ними, включены в нее, то тогда мы можем что-то осмысленно говорить, достигая при этом полноты и уникальности описания.

⁸ Зомби – оживший мертвец, привидение, оборотень.

СИТУАЦИЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

В ситуациях же третьего «К», называемых ситуациями абсурда, внешне описываемых теми же самыми предметными и знаковыми номинациями, актов первовместимости нет или они редуцированы. Такие ситуации инородны собственному языку и не обладают человеческой соизмеримостью (ну, как если бы недоразвитое «тело» одной природы выражало себя и давало бы о себе отчет в совершенно иноприродной «голове»). Они похожи на кошмар дурного сна, в котором любая попытка мыслить и понять себя, любой поиск истины походил бы своей бессмысленностью на поиск уборной. Кафкианский человек пользуется языком и следует пафосу своего поиска в состояниях, где заведомо не выполнены акты первовместимости. Поиск для него – чисто механический выход из ситуации, автоматическое ее разрешение – нашел, не нашел! Поэтому этот неопишимо странный человек не трагичен, а нелеп, смешон, особенно в квазивозвышенных своих воспарениях. Это комедия невозможности трагедии, гримаса какого-то потустороннего «высокого страдания». Невозможно принимать всерьез ситуацию, когда человек ищет истину так, как ищут уборную, и наоборот, ищет на деле всего-навсего уборную, а ему кажется, что это истина или даже справедливость (таков, например, господин К. в «Процессе» Ф. Кафки). Смешно, нелепо, ходульно, абсурдно, какая-то сонная тяготица, нечто потустороннее.

Эта же инородность уже в другом ключе выражается у Кафки и метафорой всеобщего внутреннего окостенения, например, когда Грегор Замза превращается в какое-то скользкое отвратительное животное, которое он с себя не может стряхнуть. Что это, почему приходится прибегать к таким метафорам? Сошлюсь на более близкий пример.

Можно ли, скажем, применять понятия «мужество» и «трусость» или «искренность» и «лживость» к ситуациям, в которые попадает «третий», неопишемый человек (я назову их ситуациями, в которых «всегда уже поздно»). Ну, например, такой ситуацией являлось до недавнего времени пребывание советского туриста за границей. Он мог попадать там в такие положения, когда от него требовалось лишь проявление личного достоинства, естественности. Просто быть мужчиной, не показывая своим видом, что ждешь указаний о том, как себя вести, что ответить на тот или иной конкретный вопрос и т. д. И некоторые были склонны тогда рассуждать так, что турист, который не проявил себя как настоящий цивилизованный человек, труслив, а тот, который проявил, – мужествен. Однако к этому туристу неприменимы суждения, труслив он или храбр, искренен или не искренен, по той простой причине, что за границей он оказался на основе определенной привилегии, и поэтому уже поздно что-то проявить от себя лично. Это нелепо, над этим можно только посмеяться.

Ситуация абсурда неопишима, ее можно лишь передать гротеском, смехом. Язык добра и зла, мужества и трусости к ней не относится, поскольку она вообще не в области, очерченной актами первовместимости. Язык же в принципе возникает на основе именно этих актов.

Или, скажем, известно, что выражение «качать права» относится к поступкам человека, который формально добивается закона. Но если все действия человека уже «сцеплены» ситуацией, где не было первоакта закона, то поиск им последнего (а он совершается в языке, который у нас один и тот же европейский, идущий от Монтескье, Монтеня, Руссо, от римского права и т. д.) никакого отношения к этой ситуации не имеет. А мы, живя в одной ситуации, часто пытались и пытаемся, тем не менее, понять ее в терминах другой, начиная и проходя путь господина К. в «Процессе». Действительно, если есть семена ума, то можно представить себе и волосы ума. Представим, что волосы у человека растут на голове внутри (вместо того, чтобы, как полагается, расти наружу), вообразим мозг, заросший волосами, где мысли блуждают, как в лесу, не находя друг друга и ни одна из них не может оформиться. Это первобытное состояние гражданской мысли. Цивилизация же – это прежде всего духовное здоровье нации, и поэтому надо в первую очередь думать о том, чтобы не нанести

ей такие повреждения, последствия которых были бы необратимы.

Итак, перед нами неопределенные ситуации и ситуации первых двух «К», имеющие один и тот же язык. И эти два типа ситуаций фундаментально различны. И то неуловимое, внешне неразличимое и невыразимое, чем отличается, например, слово «мужество» в этих ситуациях, и есть сознание.

ФОРМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ЦИВИЛИЗАЦИИ

Для дальнейшего понимания связи сознания и цивилизации вспомним другой сформулированный Декартом закон мышления, имеющий отношение ко всем человеческим состояниям, включая и те, в которых формулируется причинная связь событий в мире. По Декарту мыслить исключительно трудно, в мысли нужно держаться, ибо мысль есть движение, и нет никакой гарантии, что из одной мысли может последовать другая в силу какого-то рассудочного акта или умственной связи. Все существующее должно превосходить себя, чтобы быть собой в следующий момент времени. При этом то, что я есть сейчас, не вытекает из того, что я был перед этим, и то, что я буду завтра или в следующий момент, не вытекает из того, что я есть сейчас. Значит, мысль, которая возникает в следующий момент времени, там не потому, что начало ее или кусочек есть сейчас.

Цивилизация есть способ обеспечения такого рода «поддержек» мышления. Она обеспечивает систему острашений от конкретных смыслов и содержаний, создает пространство реализации и шанс для того, чтобы мысль, начавшаяся в момент А, в следующий момент Б могла бы быть мыслью. Или человеческое состояние, начавшееся в момент А, в момент Б могло бы быть человеческим состоянием. Приведу пример.

Сегодня наблюдается какая-то упоенность специальным мышлением. Считается, что именно оно и есть настоящее мышление, осуществляющееся как бы само собой. К такому выделенному мышлению можно отнести искусство и любые другие сферы так называемого духовного творчества. Однако умение мыслить – не привилегия какой-либо профессии. Чтобы мыслить, необходимо мочь собрать не связанные для большинства людей вещи и держать их собранными. К сожалению, большинство людей по-прежнему, как и всегда, мало к чему сами по себе способны и ничего не знают, кроме хаоса и случайности. Умеют лишь звериные тропы пролагать в лесу смутных образов и понятий.

Между тем, согласно принципу первого «К» («я могу»), чтобы держаться в мысли, нужно иметь «мускулы мысли», наращиваемые на базе некоторых первоактов. Другими словами, должны быть проложены тропы связного пространства для мышления, которые есть тропы гласности, обсуждения, взаимотерпимости, формального законопорядка. Такой законопорядок и создает пространство и время для свободы интерпретации, собственного испытания. Есть закон названности собственным именем, закон именованности. Он – условие исторической силы, элемент ее формы. Форма, по существу, – единственное, что требует свободы. В этом смысле можно сказать, что законы существуют только для свободных существ. Человеческие учреждения (а мысль – тоже учреждение) есть труд и терпение свободы. И цивилизация (пока ты трудишься и мыслишь) как раз и обеспечивает, чтобы нечто пришло в движение и разрешилось, установился смысл и ты узнал, что думал, хотел, чувствовал, – дает для всего этого шанс.

Но тем самым цивилизация предполагает, следовательно, и наличие в себе клеточек незнаемого. Если не оставлять места проявлению не вполне известного, цивилизация, как и культура (что, по сути, одно и то же), исчезает. Например, экономическая культура производства (т. е. не только материальное воспроизводство конечных благ, умирающих в акте их потребления) означает, что неправомерна такая структура управления, которая определяла бы, когда крестьянину сеять, и распределением этого знания охватывала бы все пространство его деятельности. Повторяю, должен быть допуск на автономное появление в каких-то местах вещей, которых мы не знаем и не можем знать заранее или полагать их в какой-то всеведущей голове.

Еще один пример. К. Маркс говорил, что о природе денег сказано столько же глупостей, сколько о природе любви. Но, допустим, что природа денег неизвестна и закреплена в формальном цивилизованном механизме, что люди освоили деньги как культуру настолько, что можно не просто считать, но и с их помощью что-то производить. Почему это возможно? По одной простой причине: в этом случае предполагается, что обмен денег на покупаемый продукт сам, в свою очередь, не требует времени, поскольку в них уже закреплено трудовое время. И такое поведение – цивилизованное. Такая абстракция закреплена самой цивилизацией в цивилизованном устройстве человеческого опыта. А поведение похожее, но «зеркальное» – нецивилизованное. Когда культурного механизма денег нет, то появляется и существует зазеркальное поведение с деньгами, которое состоит в том, что если, скажем, заработано 24 рубля (т. е. вложено 8 часов труда), то, чтобы их потратить, нужно затратить еще 10 часов, т. е. еще 30 рублей. В таком сознании, разумеется, отсутствует понятие денег как ценности. В этом случае, пользуясь знаком денежного знака, мы не можем просчитать экономику, организовать рациональную схему экономического производства. А мы пользуемся денежными знаками и, более того, попав в это денежное зазеркалье с теми же, казалось бы, предметами, решили «квадратуру круга» – умудрились, не зная цену деньгам, стать корыстными и хитрыми.

Итак, цивилизация предполагает формальные механизмы упорядоченного, правового поведения, а не основанные на чьей-то милости, идее или доброй воле. Это и есть условие социального, гражданского мышления. «Даже если мы враги, давайте вести себя цивилизованно, не рубить сук, на котором сидим», этой простой, по существу, фразой и может быть выражена суть цивилизации, культурно-правового, надситуативного поведения. Ведь, находясь внутри ситуации, договориться навечно не причинять друг другу вреда нельзя, поскольку кому-то всегда будет «ясно», что он должен восстановить нарушенную справедливость. Зла, которое совершалось бы без такой ясной страсти, в истории не бывало, ибо всякое зло случается на самых лучших основаниях, и эта фраза вовсе не ироническая. Энергия зла черпается из энергии истины, уверенности в видении истины. Цивилизация же блокирует это, приостанавливает настолько, насколько мы, люди, вообще на это способны.

Короче говоря, разрушение, обрыв «цивилизованных нитей», по которым сознание человека могло бы успеть добраться до кристаллизации истины (причем, не только у отдельных героев мысли), разрушает и человека. Когда под лозунгом потустороннего совершенства устраняются все формальные механизмы, именно на том основании, что они формальны, а значит, абстрактны в сравнении с непосредственной человеческой действительностью, легко критикуемы, то люди лишают себя и возможности быть людьми, т. е. иметь не распавшееся, не только знаковое сознание.

МОНОПОЛИЯ И РАЗРУШЕНИЕ СОЗНАНИЯ

Приведу другой пример такого разрушения. Известно, что система, называемая монополией, стоит вне цивилизации, так как разрушает само ее тело, порождая тотальное опустошение человеческого мира. Не только в том смысле, что монополия поощряет самые примитивные и асоциальные инстинкты и создает каналы для их проявления. Достигнутое состояние мысли еще должно «обкататься», как на агоре, обрасти там мускулами, как обрастает снегом снежная баба, приобрести силу на осуществление своей же собственной возможности. Если нет агоры, что-то развиваемого, то нет и истины.

Хотя перед человеком издревле стоит задача обуздания дикости, свирепости, эгоизма собственной природы, его инстинкты, алчность, темнота сердца, бездушие и невежество вполне способны аккомодировать мыслительные способности, рассудок и выполняться посредством их. И противостоять этому может только гражданин, имеющий и реализующий право мыслить своим умом. А это право или закон могут существовать лишь в том случае, когда средства достижения целей, в свою очередь, законны, т. е. растворенно содержат в себе дух самого закона. Нельзя волепроизвольными и административными, т. е. незаконными

средствами внедрять закон, даже руководствуясь при этом наилучшими намерениями и высокими соображениями, «идеями». Ибо его приложения распространяют тогда (и чем шире и жестче приложения, тем они болезненнее) прецедент и образец беззакония, содержащегося в таких средствах. И все это – независимо от намерений и идеалов – «во благо» и «во спасение». Это очевидно в случае всякой монополии. Скажем так: если я могу, пусть ради самых высших соображений общественного блага, в один прекрасный день установить специальную цену на определенные товары, скрывать и тайно перераспределять доходы, назначать льготы, распределять товары, во имя плановых показателей менять предшествующие договоренности с трудящимися и т. д. и т. п., то в тот же самый день (и впредь – по вечной параллели) это же будет делаться кем-то и где-то (или теми же и там же) из совершенно других соображений. Из личной корысти, путем спекуляции, обмана, насилия, кражи, взятки – конкретные причины и мотивы в структурах безразличны, взаимозаменяемы. Потому что закон един и неделим во всех точках пространства и времени, где действуют люди и между собой связываются. В том числе и законы общественного блага. Следовательно, цели законов достигаются только законными путями! И если последние нарушаются, то в том числе и потому, что правопорядок обычно подменяют порядком идей, «истины». Как будто закон сам по себе существует, а не в человеческих индивидах и не в понимании ими своего дела. Возможность обойти индивида исключена не в силу гуманистического предпочтения и заботы о человеке, а в силу непреложного устройства самого бытия, жизни. Только на уровне сущностного равенства индивидов может что-либо происходить. Здесь никому ничего не положено, все должны сами проходить путь и совершать собственное движение «в середине естества», как писал когда-то Державин. Движение, без которого нет вовне никаких обретений и установлений. В противном случае будет разрушено все производство истины – ее онтологическая основа и природа – и будет господствовать ложь, другими причинами производимая, но уже внечеловеческая и тотальная, занимающая все точки социального пространства, заполняющая их знаками. Игра в зеркала, сюрреально-знаковое отражение что-то другого.

ЗЕРКАЛЬНЫЙ МИР

Конечно, появление такой зеркальной игры связано с ее особыми внутренними «зазеркальными» смыслами, когда кажется, что они и в самом деле обладают какой-то высшей мудростью. Ведь люди при этом видят целое. Для них внешний наблюдатель всегда не прав. Вспомним Г. Бенна: «...ведь целым обладаешь только ты».

Один наблюдатель видит то, что разрушают, другой, что строят, а многие смотрят и перемигиваются: мы-то знаем, что происходит на «самом деле», «целым располагаем». Вот что такое «внутреннее». Но для меня эта внутренняя, углубленная в себя жизнь без агоры то же самое, что искание истины в уборной. Если бы у меня был талант Кафки, я бы описал сегодня эти душевные внутренние искания как фантастические, странные искания истины там, где ее по онтологическим законам человеческой жизни быть просто не может.

В этом смысле люди неопределенных ситуаций или тотального знакового инобытия напоминают мне тех, кого Ф. Ницше не случайно назвал «последними людьми». Действительно (именно об этом крик его больной христианской совести), или мы будем «сверхлюдьми», чтобы быть людьми (а два первые принципа «К» и есть принципы трансценденции человека к человеческому в нем же самом), или окажемся «последними людьми». Людьми организованного счастья, которые даже презирать себя не могут, ибо живут в ситуации разрушенного сознания и разрушенной материи человеческого.

Следовательно, если где-то происходят человеческие события, то они происходят не без участия сознания; последнее из их состава неустранимо и несводимо ни к чему другому. И это сознание двоично в следующем фундаментальном смысле. При введении принципа трех «К» я фактически давал два пересекающихся плана. План того, что я называл онтологией, который не может быть ничьим реальным переживанием, но тем не менее есть;

например, таким переживанием не может быть смерть, а символ смерти есть продуктивный момент человеческой сознательной жизни. И второй – план «мускульный», реальный – умение жить под этим символом на деле, на основе актов первовместимости. И оба эти плана нельзя игнорировать: сознание фундаментально двоично. В зазеркалье же, где меняются местами левое и правое, все смыслы переворачиваются и начинается разрушение человеческого сознания. Аномальное знаковое пространство затягивает в себя все, что с ним соприкасается. Человеческое сознание аннигилирует и, попадая в ситуацию неопределенности, где все перемигиваются не то что двусмысленно, но многосмысленно, аннигилирует и человек: ни мужества, ни чести, ни достоинства, ни трусости, ни бесчестия. Эти «сознательные» акты и знания перестают участвовать в мировых событиях, в истории. Не имеет значения, что у тебя в «сознании», лишь бы знак подавал. В пределе при этом исчезает необходимость и в том, чтобы у людей вообще были какие-то убеждения. Веришь в совершающееся или не веришь – не имеет значения, потому что именно подаваемым знаком ты включаешься в действие и вращение колес общественного механизма.

В XX в. такого рода ситуации хорошо осознавались в литературе. Я имею в виду при этом не только Ф. Кафку, но и, например, великого австрийского писателя, автора романа «Человек без свойств» Р. Музиля. Музиль прекрасно понимал, что в той ситуации, которая была в грозящей развалиться Австро-Венгерской империи в силу того, что уже поздно, все, что ни делай, выльется в какую-то белиберду. Ищи правду или неправду – все одно – пройдешь по уже заданным путям бессмыслицы. Он хорошо знал, что внутри такой ситуации действовать и мыслить невозможно – из нее важно выйти.

Чтобы не заставлять читателя слишком серьезно думать над некоторыми терминами (я имею в виду только термины, а не проблемы; над проблемой стоит думать серьезно, но мои термины необязательны), выражу свой опыт «зазеркального существования» так. Вся моя «теория» сознания может быть сведена к одному семени в одном раннем переживании. К первичному впечатлению точки встречи цивилизации, с одной стороны, и глухой жизни – с другой. Я чувствовал, что моя попытка оставаться человеком в охарактеризованной ситуации гротескна, смешна. Основы цивилизации были подорваны настолько, что невозможно было вынести наружу, обсудить, продумать собственные болезни. И чем меньше мы могли вынести их наружу, тем больше они, оставшись в глубине, в нас прорастали, и нас уже настигало тайное, незаметное разложение, связанное с тем, что гибла цивилизация, что нет агоры.

В 1917 г. рухнул гнилой режим, а нас все еще преследуют пыль и копоть прогнившей громады, продолжающаяся «гражданская война». Мир еще полон неоплаканных жертв, залит неисккупленной кровью. Судьбы многих погибших неизвестно за что взыскуют о смысле случившегося. Одно дело погибнуть, завершая и впервые своей гибелью устанавливая смысл (например, в освободительной борьбе), и совсем другое – сгинуть в слепом одичании, так что после гибели нужно еще доискиваться ее смысла. Но кровь все равно проступает то там, то здесь, как на надгробьях праведников в легендах, в совершенно неожиданных местах и вне какой-то понятной связи.

И мы все еще живем как дальние наследники этой «лучевой» болезни, для меня более страшной, чем любая Хиросима. Наследники странные, мало пока что понявшие и мало чему научившиеся на своих собственных бедах. Перед нами поколения, как бы не давшие потомства, потому что неродившееся, не создавшее в себе почву, жизненные силы для прорастания не способно и рождать. И вот бродим по разным странам безъязыкие, с перепутанной памятью, с переписанной историей, не зная порой, что действительно происходило и происходит вокруг нас и в самих нас. Не чувствуя права на знание свободы и ответственности за то, как ею пользоваться. К сожалению, и сегодня еще огромные, обособленные пространства Земли заняты таким «зазеркальным антимиром», являя дикое зрелище вырожденного лика человека. Зазеркальные «пришельцы», которых можно себе представить лишь в виде экзотической помеси носорога и саранчи, сцепились в дурном хороводе, сея вокруг себя смерть, ужас и оцепенение непроясненного морока.

Полуночные и горбатые,
Несут они за плечами
Песчаные смерчи страха
И клейкую мглу молчанья⁹.

И поэтому, когда я слышу об экологических бедствиях, возможных космических столкновениях, ядерной войне, лучевой болезни или СПИДе, все это кажется мне менее страшным и более далеким – может быть, я ошибаюсь, может, воображения не хватает, – чем те вещи, которые я описал и которые есть в действительности самая страшная катастрофа, ибо касается она человека, от которого зависит все остальное.

НАУКА И ЦЕННОСТИ – БЕСКОНЕЧНОЕ И КОНЕЧНОЕ^{12}

Из того, что здесь за «Круглым столом» было сказано, мне лично ближе всего упоминание В. А. Энгельгардта о возможных применениях критерия размерности, заимствованного из учения термодинамики об упорядоченных и хаотических состояниях. Поэтому я хотел бы именно в терминах «размерные явления» и «явления, не обладающие размерностью», пояснить свое понимание человеческого смысла науки (отношение науки к нравственности и к социально полезным практическим применениям – просто частные случаи этого смысла).

Прежде всего, когда мы пытаемся понять этот смысл, обсуждая фактически имевшие место взаимоотношения науки и этики, науки и социальной пользы и вообще познания и ценностей, мы должны ограничить значение эмпирических аргументов – сами по себе они ни к чему не приводят. Можно бесконечно и с одинаковым основанием доказывать как то, что наука имеет благотворное в нравственном смысле влияние на людей, занимающихся ею, так и то, что такое влияние не имеет места и что скорее, наоборот, она вырабатывает отвратительные человеческие типы или совместима с ними. Факты есть и для того и для другого. То же самое относится и к рассуждению о пользе или вреде практических применений науки в целом как социального института.

Дело в том, что смысл явлений, подобных науке (и, может быть, искусству), невыводим целиком из человеческих интересов, из той конечной размерности, какую это явление получает в отношении к измерениям, налагаемым на него естественным устройством человека и конкретного человеческого общежития, их потребностями и запросами, их способностью придать ценность этому явлению и ассимилировать его в своем «теле». Но этот невыводимый остаток – тоже человеческий, хотя мы и не можем пояснить его прямо, ибо находимся внутри него, внутри его связи со всем мирозданием, не можем указать на него в конечно-предметных терминах и в терминах какого-либо конкретного задаваемого образа человека, ибо не можем сами себя, в отличие от барона Мюнхгаузена, вытащить за волосы из болота. Это заставляет нас менять при тех же фактах просто характер самой аргументации и говорить косвенно, символически о том в нас, о чем мы не можем говорить прямо.

Действительно, в образовании и развитии человеческого существа участвуют прежде всего явления, имеющие конечную размерность, – это конкретные и всегда локальные человеческие (социальные, культурные, этические) установления, нормы и условности и связанная с ними упорядоченность. Они формируют человека и дают ту картину разброса локальных культур и общежитий по географической и временной осям, которую мы наблюдаем в мировой истории. Но это – не единственные человекообразующие силы, и человеческие смыслы, упорядоченность существования формируется не только таким путем.

⁹ Гарсиа Лорка Ф. Романс об испанской жандармерии. – Избранное. М., 1983, с. 73.

Ведь с точки зрения бесконечности природы установления нашего бытия, культурного обмена, пользы, ценностей, правил жизни общения совершенно условны – в том числе и та процедура, которую мы сейчас осуществляем и которую мы называем «Круглым столом». Но думать об этом факте, сознавать его – тоже ведь человечно, это тоже участвует в образовании человеческого существа, в образовании и развитии того, что Маркс называл «человеческими сущностными силами» (напоминание об этом и дает изменение характера аргументации, о котором я говорил, придает ей трансцендентальный характер).

Объективное познание, наука (включая сюда, конечно, и философию) относятся к тому ограниченному числу явлений (я бы отнес к ним еще и искусство), которые не имеют конечной размерности. Я имею в виду то, что в науке человек направлен на явления, выходящие за пределы конечных целей, на надчеловеческое, безмерное – или как угодно, ибо здесь очень трудно подобрать термины. Хотя по свойству порядка (или антиэнтропии) этот объект и сопоставим с явлениями сознательной жизни (а она необходимо является человеческой формой). И человек в этом смысле – существо уникальное, способное думать о том, чем оно само не является и чем не может быть, ориентированное на высший (в том числе и внутри самого себя) порядок и стремящееся знать о нем, то есть знать о том, что не имеет никакого отношения к последствиям для человеческого существования и интересов; несоизмеримо с ними и ничем из них не может быть ограничено.

Действительно, что открывает нам объективное знание и чем оно само является? Оно открывает гармонии и порядок в мире, в котором человек живет, но большем, чем он сам, открывает сцепление и образ явлений целого, стоящие вне человеческих надежд, упований, желаний, использований, интересов, ценностей. А человек тем не менее стремится их знать и удерживать в своем видении независимо от того, каким бы страшным и ужасным в смысле своих последствий для человека не оказался открывшийся образ сцепления событий. Более того, объективное познание неразрывно связано с культивированием восприятия, согласно которому только это целое является чем-то действительно единым и осмысленным в отличие от явлений, обладающих конечной размерностью (размерностью ценностей и тому подобного), то есть с культивированием сознания относительности человеческой меры (= неантропологического, неантропоморфного сознания). Единственное, с чем может быть соразмерен мировой порядок, как, впрочем, и всякая, самая малая частная гармония, открывшаяся нашим представлениям и затем участвующая в бесконечном процессе их обогащения и упорядочивания, – это с нашими интеллектуальными силами, способностью к объективному видению и пониманию, не имеющими предела в каком-либо конечном, окончательном знании, в какой-либо размерности порядка наших представлений. А это значит, что и эту, единственно соразмерную с предметным содержанием знания способность человека мы можем зафиксировать лишь как трансцендирующее человека напряжение его сил, а не в какой-либо натуральной форме или статично. Пробуждение, поддержание и развитие этого рода переживаний, этого «органа чувств» и есть в человеческом смысле исходная, от древнейших времен идущая роль знания как явления, не имеющего размерности. Мне кажется, что объективное знание как таковое неотделимо от достоинства и самосознания человеческого существа, неотделимо от сознания им своего места в мироздании, от сознания высшей личностной свободы и независимости. При этом оно не имеет отношения к ценностям, не может быть к ним сведено, то есть не может быть сведено к значению чего-либо для человека. И если говорить словами Винера, что человек устанавливает «островки порядка в хаосе Вселенной», то нужно помнить, что этот порядок неантропоморфен, что ему как содержанию знания не может быть придана конечная размерность.

Но моя мысль состоит в том, что как раз такая ориентация в познании на нечеловеческое и тем самым установление в нашем внутреннем мире представлений и личностного склада некоего безразмерного порядка есть один из факторов, элементов (наряду с другими) образования самого человека, формирования и развития его сущности. В этом смысле человек, может быть, есть единственное, уникальное в мироздании существо,

способное складываться, организовываться, формироваться вокруг такой ориентации, развиваться посредством нее, то есть посредством культивирования объективного восприятия того, чем само это существо не является. Это одна из человекообразующих сил. Завершая свою мысль, я бы сказал так: наука является ценностью ровно в той мере, в какой она никакой ценностью не является и не может быть ею, не перестав быть тем особым человекообразующим явлением, о котором шла речь. Или иными словами: наука представляется человеческой ценностью именно в той мере, в какой открываемым ею содержаниям и соответствующим состояниям человеческого сознания, «видения» не может быть придана никакая ценностная размерность.

Что же касается отношения науки к ее применениям, то мне кажется, что наука производит только знания и что не существует прикладных наук, существуют лишь наука и ее применения. Если понимать науку и познание не просто как сумму знаний, а как постоянное расширение способа восприятия человеком мира и себя в нем (а такое понимание предполагается моим рассуждением), то ясно, что знание существует в науке лишь как нечто такое, что непрерывно производит другое знание и что все время находится в принципиально переходном состоянии. И там, где знание не находится в состоянии производства другого знания, мы – вне науки, вне познания. В науке речь идет лишь об одном: на основе одних имеющихся знаний и наблюдений производить другие знания. Вне этого определять знание невозможно. А если мы можем зафиксировать знание где-нибудь иначе, например, в виде элемента, участвующего в производстве технически полезных предметов, в образовании и т. п., то мы должны отдавать себе отчет в том, что имеем здесь дело не с явлением науки, а с какими-то другими явлениями, подчиняющимися другим законам. Степень (а она может быть максимально большой), в какой эти другие явления включают в себя и ассимилируют научные знания, при этом безразлична для определения и понимания сути феномена науки.

«ДЬЯВОЛ ИГРАЕТ НАМИ, КОГДА МЫ НЕ МЫСЛИМ ТОЧНО...»^{13}

– Мераб Константинович, в одной из своих лекций, посвященных проблемам анализа сознания, вы говорили о некой «реальной философии», всегда присутствующей, пусть и неосознанно, в основе научного знания, например. Думаю, то же относится и к искусству, и ко всякому другому проявлению творящего человеческого духа. Насколько это справедливо, на ваш взгляд, и как выглядят в глазах философа эти – другие – проявления? – Я бы сказал чуть иначе: определенные внутренние установки, внутренние формы сознания существуют у всякого человека, занимающегося мыслью, производящего мысль. Поймем это слово широко – оно может означать и художественное произведение и философский трактат. Ибо в искусстве и в философии человек занимается в конечном счете одним и тем же: отдает себе отчет о самом себе. – Мне кажется, однако, что сейчас это для многих не столь очевидно. Художественный текст не воспринимается как продукт мыслящего, философствующего сознания особенно в искусствах «невербальных»... – Что ж, у нас есть потребность, почти мания, все представлять себе наглядно; мы и само мышление сводим к чисто вербальным операциям. К тому же у нас в памяти крепко сидит выработанная традицией «номенклатура способностей» человеческих. Мы отличаем чувства от мыслей, волю от чувства, интуицию от логики, и т. д. и т. д., но на самом-то деле все эти различия – лишь продукт нашего наблюдения над мышлением. И еще – исторически существующего «разделения труда». Логика проста – раз есть различные способности, то им должны соответствовать и разные «фигуры»: ученый, артист, политический деятель... Ну, и философ в том числе. В действительности же акт мысли совершается в поле глобальных «связностей» сознания. Мы можем говорить даже о состоянии мысли и понимания. Давайте раскрутим проблему по порядку. Существует, повторим, некая внутренняя схема самосознания, я бы сказал, внутренний образ мыслителя. (Тут можно без всякой натяжки сказать «художник» – он ведь тоже всегда как-то осознает самого себя, свое место и последствия своего труда в мире, в

языке, в культурной традиции.) И это вот самосознание непременно фиксируется определенным образом и в стилистике и в самом содержании творчества. Если этого не учитывать, мы толком не поймем ни, скажем, различия между классицизмом и романтизмом, ни перехода от реалистического описания к так называемому модернистскому... И даже нравственные мотивы творца непосредственно зависят от того, какой образ самого себя он строит и как это кристаллизуется в «орудийности» творчества. Например, художник может осознавать и вести себя как пророк и, соответственно, миссионерски относиться к своему делу, к Слову. Однако надо понять, что подобное отношение по сути своей социально-утопическое. Что мы и видим на судьбах нравственно ориентированной русской литературы, которая на такой установке и держится. Напротив, может быть иное, куда более скромное отношение к слову: лично-индивидуальное, когда на первый план выдвигается проблема слова как такового. Это позиция служения, по скромности своей близкая к так называемому «искусству для искусства». Вот какой широкий веер возможностей открывается... – Скромное «искусство искусства»! Однако мы как будто привыкли считать иначе... И еще, не зависит ли равно от «образа творца» и то, что мы вычитываем из творения в качестве нравственных импульсов и идей? – Совершенно верно: мы ожидаем и вычитываем урок – это неперенная оборотная сторона миссионерской установки художника. Он служит не «слову», а «народу», то есть поучает его, сообщает некую истину о нем самом, которую тот сам осознать якобы не может по малости своей, – выступая в роли опекаемого ребенка. А художник (или мыслитель) становится тогда в положение отца, взрослого попечителя – ты за ребенка думаешь и болеешь, за него совестлив и разумен. Это давняя, классическая, если угодно, установка. И в моем понимании – сугубо недемократическая. Служение же слову как таковому куда более скромно, предполагает личную ответственность и равноправие с внимающим тебе, что кажется мне одной из побед демократичности в сфере искусства, культуры вообще. – И тогда, получается, «чистое искусство» – вовсе не такие уж высокомерно-эстетские, самоценные игры, отрешенные от читателя и зрителя. Напротив, оно просто требует соучастия, вовлекая в диалогические отношения. Впрочем, простите, я все время перебиваю... – Нет, нет это очень хорошо определяет русло разговора, показывая возможность отклика и понимания. Если я стану вещать что-то, что в душе собеседника не «варится» уже само по себе, если он не будет узнавать что-то свое в моих словах – тем самым я нарушу как раз принцип демократизма, который вообще, по моему убеждению, должен быть свойствен именно современной, во многом изменившейся, по сравнению с классической, форме интеллектуального труда. – Какая «реальная философия» стоит за нашими теперешними умонастроениями и даже чувствованиями? – Знаете, если я сегодня, здесь и сейчас желаю понять, где я и куда иду вместе с моими согражданами, то должен начать с одного пункта: в XX веке со всеми нами случилось что-то, чего нельзя ни забыть, ни простить... Но притом есть еще одно условие моего размышления. Наши сегодняшние проблемы не сегодня возникли. Они, скажем так, имеют большую временную размерность. И, описывая современную нам ситуацию вне этой размерности, не восстанавливая ее, мы окажемся попросту беспомощны в понимании того, что же с нами происходит.

Философия – есть способность отдать самому себе отчет в очевидности. Но, помня истинную размерность, в которой реально стоят наши проблемы, я должен буду говорить о вещах, кажется, далеких, на деле же – ближайшим образом нас касающихся.

Возьмем проблему не методологическую, а содержательную – проблему идей. Идей, движущих нацию, страну, цивилизацию. Как только я произношу слово «идея» в контексте русской истории, я автоматически помещаю всю нашу проблематичность, в, скажем так, «чаадаевскую точку». Именно Чаадаев впервые у нас философски озаботился тем, насколько Россия вообще участвует в идейном движении человечества, чем воодушевлена сама, куда движется. (По Чаадаеву, всякое возможное движение организовано вокруг христианской оси. Однако мы сейчас можем отвлечься от такого уточнения.) Но вопрос об идеях как таковых неимоверно усложнился. Радикально изменился их состав, и изменилась сама структура

производства идей. Оказалось, что они могут производиться в обществе не мыслителями, не художниками, не интеллигенцией, а – массами. То есть идеи стали производиться не в специализированной сфере, не внутри науки или искусства, а как бы спонтанировать в массовом сознании.

Подобный феномен мы можем заметить уже и в XX веке русской истории. Некоторые эманации «почвы» стали перефразироваться как бы «духовно-идейно», но вовсе не по тем внутренним законам, по которым продуцируются идеи. И вот тут я касаюсь еще одной интересной «точки», важнейшего для меня эпизода нашей духовной истории – опыта Достоевского. Он являет нам как бы первый пример современного интеллектуального труда. Понимаете ли, он в себе обнаруживает некоторые идеи, представления, нравственные структуры, которые вовсе не сложились по привычным законам идей или нравственных структур.

Он из себя изживает все то, что помимо воли входило в него в виде инстинктов русской толпы того времени. Например, странное, фантастическое почтение к «униженным и оскорбленным». Он первым поставил под вопрос эту манию, литературную и общеинтеллигентскую (вовсе, кстати сказать, не такую демократичную, как кажется на первый взгляд). Он обратил внимание на то, что нищета – это ведь тоже обладание, тоже своего рода гордыня и способ угнетения других. И, «обладая нищетой», можно быть таким же негодяем, какого формирует обладание богатством. В то время как в интеллигентском общем мнении почти автоматически предполагалось: если человек беден, то, по определению, прост и честен, коли плохо одет и социально унижен, значит носитель добродетели и здравого смысла... Дело даже не в том, истинно это или ложно, а в том, что тут работают некие априорные и почти бессознательные установки, существующие в уже «готовом» виде и жестко задающие кодекс поведения.

И вот Достоевским такие люди впервые втягиваются в какую-то мельницу, водоворот, из которого выходят в совершенно непредсказуемом облике. Всякая настоящая мысль или характеристика персонажа у него не «предзаданы», а являются лишь в раскале пишущегося текста – рождаются лишь в движении ума и души. Потому и проблема «бесов», например, для него есть проблема скорее определенного строения души, чем социальных противостояний... Но такой «духовный опыт» Достоевского в свой исторический миг роковым образом остался, если угодно, почти неусвоенным, «пропущенным» русской интеллигенцией. – Похоже, что так. Но почему вы это так прямо связываете с «проблемой идей», о которой мы повели речь? – Для Достоевского содержательная привлекательность идеи не была сама собой разумеющимся критерием. Требовалось узнать еще, каков тот, кто ее высказывает, какие у него имеются на то внутренние права и основания. И понять, можно ли вообще учить других на основе лишь неких высоких идей, не поставив на карту всего себя. В конечном счете речь о том, можно ли строить жизнь общества, космоса на – если воспользоваться терминами Достоевского – евклидовой площадочке малюсенького человеческого ума. – Надо, видимо, уточнить, что здесь не уничижение «человеческого ума» вообще, а прозрение о его многосоставности. И понимание, что это прозрение потом непредсказуемо откликается в дальних и глобальных последствиях. – В структуре сознания и самих идей имеет место как раз многосоставность, или многоуровневость. И это-то ставит перед мыслителем во весь рост проблему ответственности. Понять, каким сложным и деликатным инструментом мы пользуемся и к каким последствиям может привести вольное с ним обращение, есть первейшая обязанность профессионала (а таковым сочтем и художника, разумеется).

Если акт мысли (в широком понимании, включая и художественное творчество) совершается с полным сознанием его сложности и особого положения в мироздании, то становятся попросту невозможными выражения, которыми пестрит, к сожалению, наш обиход: я не думал, я не хотел, не предполагал... Они становятся невозможными в языке интеллектуалов страны, если воспитана подлинная ответственность, если есть традиция «думания», отвлеченного мышления...

Лично я просто не понимаю, как можно не дрожать от страха перед лицом этой ответственности. Я не понимаю, как человек интеллигентный может быть не способен, хоть частично, отождествить себя с неким высшим судьей, который видит в нем все до дна. Ведь «нормальный» человек несет в себе бесчисленные замещающие образования, подстановки – между действительным своим состоянием и тем, как он его видит. Считает, что любит, а в действительности ненавидит. Но беда в том, что и в сознании интеллигенции полным-полно таких замещений. В сфере слова это оборачивается тем, что люди Бога не боятся, попросту говоря. Не испытывают страха и стыда перед некоторой высшей инстанцией. Перед истиной. Но без этого не выстраивается никакая нормальная структура сознания, не складывается иерархия ценностей в нем. Ты можешь занять определенное место в мироздании, только если в себе или перед собой ощущаешь некую высшую точку – и тогда тебе до всего есть дело, и ни о чем не сможешь сказать: «Я об этом не подумал...»

«Обернем» проблему. Глубочайшая ценность традиционной европейской культуры заключается в ясном сознании: все, что происходит в мире, зависит от твоих личных усилий, – а значит, ты не можешь жить в мире, где неизвестными остаются источники, откуда к тебе «приходят» события... – И еще раз «обернем». Это значит ощущать на себе последствия выявления чьих-то свободных волей, а следовательно, – и за собой оставлять свободу деяния и мышления. Тогда та «безответственность», о которой толкуем, – есть одно из облиций несвободного состояния духа. – Да, так – увы... Об этом, кстати, размышлял Розанов, один из умнейших наших мыслителей. Он обнаруживал вечное ожидание помощи извне в самой структуре сознания, в типе ментальности российской. Это некое духовное иждивенчество, в основе которого лежит неуважение к самому себе. Вот ведь что кроется за всегдашней несвободой... Но еще, думаю, встает и вопрос ответственности самих идей, рано или поздно предстающих перед нами своей оборотной стороной. – Знаете, если из уст профессионала, то есть человека, освобожденного от тяжелого физического труда, ни на что другое не оставляющего сил, человека, приставленного к инструментам культуры, мы слышим: «я не того хотел...», то я могу сказать так: дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно. Точность мышления есть нравственная обязанность того, кто к этому мышлению приобщен. И вот посмотрим теперь с этой точки зрения на XX век, когда массовое идеологическое производство вышло на уровень государственного строительства и совпало с ним. Перед лицом феномена идеократических государств и тех последствий их деятельности, которые вызывают к моей непрощающей памяти (а с обращения к ней, как я говорил, начинается сегодня любой акт мысли), мы видим фантастическую картину предательства интеллигенции. – Предательства по отношению к кому, к чему? К народу? Или к самой себе, к собственным обязательствам перед культурой и историей? – Да-да, я имею в виду неисполнение своих профессиональных обязанностей. 20 – 30-е годы – это позорный период в истории европейской интеллигенции, ее капитуляция перед всяческим «бесовством». (А оно ведь – некий космополитический феномен. Не в том смысле, конечно, что какие-то «космополиты» внесли его в Россию, а в том, что это явление интернациональное, большого масштаба.) – Говоря о «провиденциальной вине» интеллигенции, мы почти что смыкаемся с пафосом авторов «Вех» – известного сборника статей именно о русской интеллигенции. Что же, в них можно и впрямь увидеть попытку нагнать поезд, пропущенный еще в «достоевские» времена. Посмотреть на самих себя как на производителей идей и поставить под вопрос естественность своего права кем-то руководить, за кого-то болеть совестью... – Иными словами, «Вехи» – акт покаяния интеллигенции. – Не совсем. Скорее, тут раскаяние – ведь каяться-то можно бесконечно. В грузинском языке, кстати, для этих двух понятий вообще существует одно слово... Так вот: это была первая, пожалуй, попытка раскаяния – не в каких-то совершенных акциях и даже не за благоустроенную и спокойную жизнь... – Вечный комплекс вины перед народом... – Да уж... а тут, скорее, – чувство вины за то сознание, которое выработали и которым жили. И, действительно, мне трудно представить себе более «грязное», замусоренное сознание, неопрятное мышление, чем у нашей интеллигенции начала века – я имею в виду

разночинно-радикальную ее часть. – Нельзя не вспомнить, однако, что «Вехи» вызвали резкую критику и справа и слева, были названы даже «энциклопедией либерального ренегатства», ведь появились они на спаде революционной волны 1905–1907 годов... – Да, это известный факт... Но знаете, у меня есть и другие претензии к авторам «Вех». Вот они даже и сами глухо отмечают: один из «грехов» интеллигенции в том, что она не создала сферу автономной мысли, автономной духовной жизни, то есть сферу автономного существования личности как духовной единицы, за спиной которой стояла бы традиция, стояли бы мыслящие поколения, создавшие преемственность, в которую ты включаешься и перед которой чувствуешь личную и профессиональную ответственность. Впрочем, эту задачу не выполнила и православная церковь, «прислоненная» к государственной власти.

Но есть еще то, о чем они не говорят и что я бы кратко обозначил как «великодержавность». Имею в виду тот факт, что интеллигенция, и либеральная в том числе, ощущала потребность в крепкой власти, которая защитила бы ее от необразованного и дикого народа... Воспользуюсь где-то вычитанной замечательной метафорой: «Союз ума и фурий». Многие из того, что варится у нас в головах, – является детищем этого противоестественного союза, какого-то странного взаимодействия несовместимых стихий. И вот – ум «прислонился» к государству, защищающему его от фурий, но тем самым и перенес на государство некоторые неотъемлемые свои функции. То, что должно было оставаться в ведении «ума», под знаком самокритичности, под вечным сомнением и постоянным пересмотром, – оделось в государственный гранит, застыло в виде государственных программ. – Но, наверное, вашу хлесткую метафору можно прочесть и иначе, понимая под «фуриями» нечто внеразумное, стихию «коллективного бессознательного». – И это тоже. Уже «околовеховская» интеллигенция, всерьез думающая ее часть, обратила внимание на такой парадоксальный феномен российской жизни: необразованность народа и ненародность образования. В том-то и дело, что в силу сцепления исторических судеб в России культура долго существовала почти что на правах иностранца. Отсюда, кстати, и само различие «народа» и «интеллигенции», – по сути, патриархально-провинциальное. Его практически не существует в европейской культуре, нет даже самого этого слова, возникшего, как известно, в русском языке. Но снова вспомним о размерности – наши проблемы имеют как минимум полуторавековой «возраст».

Уже Лунин почти исчерпал в краткой фразе то, о чем нам надо еще долго толковать (а у него была эта язвительная манера ослепительных, как молния, фраз): «Мы все – бастарды Екатерины II». Вспомним: в имперском монолите, в громадном теле особой природы возникла малюсенькая прослойка людей – всего из сотни аристократических семейств, явившая нам сгусток какой-то чудовищной энергии, инициативы, таланта, вольнолюбия. Их служба и сама жизнь была феноменом культуры (ведь по манере жить молодого Пушкина от кавалергарда не отличишь).

Но ввиду полной неуместности этих «пузырьков шампанского» в большом, плотном теле почти тут же, через несколько шагов, появляются «лишние люди». Уже Грибоедов пишет карикатуру на все это «кипение» (Чацкого я понимаю именно так); и сам Грибоедов уже отчетливо лишний. Чему он может служить? Какой-то воображаемой империи, будто бы способной пускаться в новейшие промышленные авантюры! Он обнаруживает свою полную абсурдную ненужность...

А еще через несколько шагов появится совсем особый тип человека. Как я называю «идиота возвышенного» или «тридцать три несчастья» – слегка окультуренного неумехи, спотыкающегося о собственные руки и ноги, и весьма агрессивного... – То есть, если давать литературную «прописку», – тип Епиходова. – Да, да, именно с епиходовыми, с этим типом сознания мы и по сию пору очень часто имеем дело. В разных вариантах: от «революционного» до воровского. – Однако, если следовать логике вашего историко-культурного экскурса, Чехов характером Епиходова отвечал не только далеким, но и ближайшим своим предшественникам. И тогда можно спросить: не такое же ли «несчастное сознание» (пользуясь терминами нашего века) было у иных героических или

демонических предтеч епиходовых? – Снова обращаюсь к Достоевскому. Внутри его «добродушных» замыслов о русском Дон Кихоте возникает как бы противоположная гримаса (все-таки поразительно, как у него различается уровень рефлексии и уровень реального творчества!), предвосхищающая будущих епиходовых. Есть у него такой «черновой», но чрезвычайно выразительный персонаж, Картузов, отозвавшийся потом в «Бесах» Лебядкиным (известное стихотворение «Краса красот сломала член» сначала имело своим автором этого самого Картузова). И вот о нем Достоевский в записных книжках говорит замечательную, далеко вперед глядящую фразу: «Чистой совести фанатик». И добавляет, что он стал бы революционером, если бы получил хоть какое-нибудь образование... Такие вот картузовы-епиходовы ворочали в своем темном, изнутри заросшем волосами сознании возвышенные глыбы слов (о любви, например, да притом требовали «законных наслаждений»). Из этой-то туманности выкристаллизовались потом и другие типы, получившие-таки «какое-нибудь образование», то есть овладевшие той или иной модной фразеологией и решившие, что им по праву принадлежит весь мир. Как там Картузов говорит про свою амазонку? «Ради такой красоты готов умереть тридцать раз». Никак не меньше! Это ведь то же самое, что еще в «Ревизоре» звучит: «За науку жизни не пожалею!» В нашем веке услышим нечто весьма родственное в скрежещущих текстах Хармса и в стихах раннего Заболоцкого, у Зощенко, Булгакова, Платонова. – Мне кажется, у Платонова-то несколько иное, он все же погружен и в толщу народного сознания, прозревая в нем глубины почти мифологические. К тому же, сошлюсь на мысль Иосифа Бродского из его предисловия к «Котловану»: Платонов пытается вскрыть анатомию утопии на языке самой утопии, как бы подчинив себя предмету и средству своего описания. – Отчасти так оно и было. Но, понимаете, это тот же случай, что и с Достоевским: ведомый своим фантастическим слухом, самым гением языка, Платонов в писании постигал и показывал нечто, чего «не знал» на уровне собственного рефлексивного сознания, что могло даже противоречить его «убеждениям». Вот почти обмолвка, фраза про одного героя (кажется, из «Котлована»), примерно такая: вместо того, чтобы слышать свою душу, он слышал шум сознания, льющегося из репродуктора... – Да уж, обмолвка гениальная, в ней бездны открываются... Но это ведь, похоже, уже о другом о «шуме» другого сознания. Мы далеко ушли от проблем интеллигенции и «образа мыслителя»... – Не так уж далеко, как кажется. Тот самый странный «союз фурий и ума» нивелирует, уничтожает и «интеллигенцию» и «народ» (при всей условности понятий). В новую эпоху массы стали усваивать культуру как нечто, что им положено по праву, что можно отнять у имущих и присвоить себе. Но дело в том, что культура, дух – неделимы. Нельзя поделить то, чего нет. Это то, чем ты не располагаешь, а можешь лишь на мгновения обретать в собственном духовном движении. И это весьма демократичное свойство, я бы сказал, глубокое (евангелическое, если угодно): равенство людей в труде, а вовсе не равенство обладаний. А захотелось – «взять и поровну разделить»! Комплекс Шарикова, так сказать... – Совершенно верно. И с тем же языком, кстати, – языком человека, выведенного из собаки.

Понимаете, культура устроена все-таки как пирамида. Широкие ее нижние слои «окультуриваются», постепенно проходя более высокие этажи и усваивая их язык. А в 20-е годы пирамида культуры полностью перевернулась. Язык низа, почти бессознательной массы, оказался стандартным, «нормальным» языком всей культуры. Язык «управдомов», которых описывали Булгаков и Зощенко. Но он со временем стал уже не предметом писательского изображения, а языком самой литературы. Те самые совершенно неподвижные блоки слов, которыми ни один здоровый ум, кажется, просто не в состоянии ворочать. Но ведь кому-то среди них вольготно! Они ведь потом, уже в самой жизни, стали как бы иносказаниями, системой перемигивания между «своими», знающими, что к чему. То есть для новой породы людей, умеющих добывать пропитание деланием ничего. Класс советских чичиковых, которых мы по недоразумению называли бюрократами...

Рискну утверждать, что у нас нет никакой бюрократии, разве что маленькие ее вкрапления. А жаль! Ведь бюрократия – это хорошо организованная машина, исключаящая

самоуправство внутри нее. А мы без конца сталкиваемся как раз с немыслимым произволом в каждой локальной точке! Как будто вся огромная страна обслуживает и защищает возможность Иванова, Петрова или Чиквадзе быть деспотом и самоуправствовать в своей маленькой ячейке. И стоит посягнуть на это право, как легионы движутся на защиту. Почему? Да потому, что вихрь бумажный, который парафразом именуют бюрократией, на самом деле есть чичиковское кормление миллионов людей. Или епиходовское. Два варианта возвышенно-бездарный и воровской. Но и те и другие – воздухом торгуют, и из воздуха питаются. Важно понять, что тут мы имеем дело не с бюрократией в точном смысле слова, а с чем-то иным, что должно характеризоваться иными терминами. Их общественной мысли еще нужно выработать... Нужно понять, с какими категориями и с какой «антропологией» мы имеем дело.

Многие нравственные или политические явления – суть явления языкового происхождения. Вспомним то нетерпение, которое в 20 – 30-е заставляло без оглядки мчаться в будущее, притягательно маячившее на горизонте. Это нетерпение во многом подстегивалось как раз языком, в котором были наскоро «пройденны» и «потреблены» понятия, заимствованные извне, но толком не освоенные изнутри. Они не имели опоры во внутреннем развитии субъектов, ими оперирующих. Субъекты на самом-то деле пропустили какие-то моменты интеллектуального и духовного развития, а в языке оказались впереди всех... Этим-то языком мы «ускоряли» и саму реальность. Именно с его помощью отдавали себе отчет в происходящем, а происходило зачастую нечто совсем инородное этому языку. Так что сегодня мы должны осознать, как ни странно, языковую природу некоторых беспокоящих нас нравственных, социальных и даже экономических бед.

В частности, когда мы перестанем называть бюрократами наших врагов («врагов перестройки»), мы столкнемся с необходимостью заполнить какой-то реальностью ту сюрреальность, которая является условием жизни миллионов людей, научившихся торговать воздухом, то есть лишь на бумаге, в словах существующим вариантом реальности. «Власть бюрократов», которую нам нужно сломать, держится господством изображений, заменяющих собой то, что они изображают. – Когда-то уже был изобретен для этого термин – логократия. Можно и так. В рамках этой власти все происходит лишь для сообщения о происшедших событиях. И наоборот: происходит только то, о чем можно соответствующим образом сообщить. Что можно изобразить – и что уже заранее имеет свое нужное изображение. Только совпадающее с этим готовым изображением имеет право на существование: и дела, и чувства, и мысли... Эта фантастическая идеократическая власть! Ибо власть ее над реальностью и над умами фантастична во всех смыслах.

Ее-то и надо растаскивать по частям, для начала ясно себе представив, с чем имеем дело. И в этом мы можем и должны воспользоваться таким уникальным средством массового понимания, как театр. – Станным, признаться, и неожиданным путем приходим мы к «проблеме театра». – Если мы хотим воспользоваться уникальным средством театра для решения наших духовных и социальных задач (а они, как мы видим, часто совпадают в своей «языковой» природе) и если станем размышлять в большой размерности, то обнаружим, что проблема театра у нас обусловлена одним странным обстоятельством: сама жизнь насквозь театральна. У нас ведь все играют какие-то роли (беру этот термин не в социологическом смысле, а в собственно театральном) – я готов утверждать, например, что и Сталин играл роль Сталина... А российский вор (как и грузинский, к примеру) тем отличается от вора французского или итальянского, что в большей степени играет вора. – Неожиданная точка зрения, если не сказать – экстравагантная. Но попробую принять вашу логику. – И тогда перевернем вопрос: попробуйте изобразить это не в театре – нельзя сыграть вора, который играет вора! Или по крайней мере это очень нелегко сыграть играющего. Именно поэтому, мне кажется, современные актеры часто играют плохо – ибо пытаются простодушно изображать на театре то, что уже и в жизни является изображением. – Подхвачу: а для того, чтобы выстроить некое «изображение изображения», недостает, видимо, каких-то механизмов опосредования – и специальных навыков ремесла и особой разработанности

собственного сознания. – Конечно, конечно. Простая реалистическая публицистика или сатира, очевидно, не способна справиться с такого рода явлениями, нужна какая-то иная форма искусства.

А иначе мы получаем в результате что-то совсем другое, не замечая подмены: «шел в комнату, попал в другую» – вечный наш маршрут.

Или вечное повторение формулы Достоевского «вымажемся и покаемся». Наша энергия часто тратится на фикции; мы раздираем себе души из-за привидений! Из-за того, чего нет. Я бы утверждал, например, что нечего бороться с корыстолюбием, потому что у нас нет денег, а то, что реально есть, извольте называть как-то иначе. Где вы найдете Гобсека – крупную характерную фигуру, поддающуюся драматическому изображению? Сплошные привидения...

Но есть в моем представлении одна задача, которая может привести нас на путь действительно профессиональной работы в области культуры (будь то работа мыслителя, драматурга или режиссера). Надо научиться задавать себе простой, но драматический вопрос (кстати, снова – чаадаевский): кто я? Только приведя себя в движение, мы дойдем до вечного источника наших «временных» трудностей. Не поставив себя под вопрос, принимая себя за очевидную данность, мы не сможем двинуться ни в прошлое, которое жаждем понять, ни в будущее, которое стремимся создать.

В прошлом мы лишь укореняем свои наличные предрассудки. А будущее представляем как чудесное превращение скопища проходимцев, недотыкомов, «зомби» – в светлые, в белых одеждах существа. Да откуда они там возьмутся? И откуда это вечное ожидание в русской культуре?

Заметьте, вот два довольно устойчивых компонента нашего сознания. Во-первых, никогда по отдельности (то есть на собственный страх и риск – и ответственность), но всегда только вместе. И второе: никогда не сегодня, а всегда только завтра. Знаете, есть такая расхожая фраза: «Тогда нельзя было иначе...» Как-то не замечают, что она делает неопределенным любой момент времени. Ни один не отличается от другого – дурная бесконечность. Любопытно: обычно из этой фразы вычитываешь бессознательную апологию нравственного релятивизма, конформизма. А по-вашему, она обличает отсутствие временных «разметок» в сознании; значит, одно – корень другого?.. Но вернемся к главной теме, к профессиональной работе культуры – как я понимаю, работе созидательной, духо- и человекостроительной. – К тому я и пытаюсь вести... В чем главная трудность? Повторю: не принимать себя за самую очевидную данность. Человек ведь – существо фантастической косности и упрямой хитрости. Он готов на все, лишь бы не привести себя в движение и не поставить себя под вопрос. – Не посмотреть самому себе в глаза... – ...И не увидеть там всю вселенную – ибо она в тебе, как в локальной точке, голографически отражена. Держа в голове эту метафору внутреннего движения, обратимся снова к театру, как к частному случаю духостроительства (для меня связанного и с проблемой сознания как такового). Я бы сказал так: всякий настоящий театр есть критика театра. Показ неизобразимости того, что изображено. Того, что изобразить в принципе нельзя, но что должно возникнуть, получить существование и быть понятым. – Если я правильно вас понимаю, имеется в виду не отрицание реалистических возможностей театра, а ход к некоторой духовной реальности, которая в иных пространствах коренится. – Театральная сцена – место для «присутствия отсутствующей реальности». Поэтому я не могу представить себе театр, в котором не подчеркивается прием, само актерство. Ведь в театре мы всегда видим маски другого. Нечто отсутствующее представлено марионетками, не скрывающими своей природы. Это как бы негатив сознания. На том и строится театр как духовная работа. Потому я и обращаюсь к нему в связи с задачами интеллектуального и морального самопреобразования; театр – это искусство движения по преимуществу. В нем все и вся находится в состоянии движения. Это какой-то поток и света, и шума, и синтетически движущейся массы – театр, конечно, не сводится к психологизированному диалогу (что сам он давно осознал), это некоторое пространственное явление.

Всему этому мыслитель может только завидовать: у него нет столь мощного подспорья для решений той же, в общем, задачи. Какой? Приводя в движение себя, мгновеньями обретать то, чего нельзя иметь. В данный миг, в сиюминутном истолковании людей, света, звука – впадать в истину. Чтобы в следующее мгновение завоевывать ее снова.

Еще раз обращаюсь к Достоевскому, замкну на него тему. Он как автор и мыслитель рождался вот такими дискретными мгновенными рождениями внутри своего писания. Знаете, я думаю, что графоманство – это писательство, внутри которого ничего не происходит. Художнику же собственное прозрение приходится все время завоевывать: каждый раз заново. И на волне такого усилия и напряжения и создается какое-то особое время жизни, не текущее хронологически, но то, в котором ты пребываешь. Создается напряженная зона сознания. Так бы я мог определить и театр.

Но думаю, что подобное свойственно и событиям социальным, явлениям историческим. Например, я могу считать, что феномен античной Греции есть феномен пребывания всех греков в некоей зоне напряженного (и со-пряженного) сознания. Греки располагали многими средствами, чтобы поддерживать это напряжение. Они не случайно занимались философией, ставили трагедии – и не случайно приходили на агору. Ведь именно тут кристаллизовалась гражданская жизнь. Наша-то беда еще и в том, что у нас нет такой агоры. – Сейчас, похоже, появляется – в «пространстве гласности», на газетных и журнальных страницах, в телестудиях и даже на трибуне партконференций. – Речь не о «месте», куда приносишь готовые мысли, хотя и это – возможность высказаться – очень важное дело! Некоторые мысли (и, наверное, самые существенные для человека) способны рождаться только на агорах... – Не в том ли социальная функция театра, давно уже названного «кафедрой» и «храмом»? – Да, театр, думаю, к тому и призван. Но только если мы не станем предполагать, что есть готовая истина, которую можно сообщать со сцены, и готовый зритель, который ее автоматически воспримет. – И готовый художественный язык... Вот, например, любопытный и уже почти хрестоматийный фильм «Покаяние». Имею в виду то, вокруг чего уже много копий сломано: адекватна ли его теме «чрезмерность» формы; и вообще, что делает гротескная притча там, где уместна была бы суровая хроника... – Абуладзе стоял перед головоломной проблемой: как изображать бред, являющийся даже не частью жизни, а почти заместивший ее собою. Ведь кроме «обычного» человеческого страдания, насилия, несправедливости в самой действительности, слышится какой-то дополнительный скрежещущий призыв, сообщающий трагедии фарсовые оттенки.

Разве достаточно тут сказать, что тиран погубил художника? Как это изобразить, чтобы трагедия не обернулась комедией? Он выбирает путь рефлексивного острашения. – И замечает в реальности элементы бесовского карнавала... – И откровенно подхватывает их, идет на последовательную карнавализацию сумасшедшей действительности. В этом, думаю, он глубоко прав.

Примерно в то же время была у нас попытка вынести подобные проблемы на театр. История некоего средневекового тирана (несмотря на восточный колорит, все было вполне узнаваемо для грузинского исторического взгляда) и звездочета как символа интеллектуала, видящего дальше и глубже других... Тираническое угнетение искусства было тут выражено прямо и, казалось бы, очень сильно! А я невольно думал: неужели в конце XX века проблемы тирании и свободы мысли, социальной несправедливости стоят для нас на уровне такого вот патриархального сознания трехсотлетней давности? В конце концов это даже оскорбительно!

Но тогда, значит, истинной проблемой моей национальной культуры является то, что и политические проблемы стоят в ней на таком же уровне! – Думаю, что ложная «прямота» в постановке проблем связана и с ложной «простотой» языка их описания. Принятые за норму у нас простоватые, так сказать, формы (они же способы мышления художника) оказываются неспособными привести к нетривиальному результату, даже эмоциональному. А если сменить художественный код, то меняется и строение исследуемого мира. – Таким образом мы помогаем самой реальности преобразоваться, выскочить из застывших форм, их

повторяемости. Во многих сегодняшних проблемах не столь важно содержание, сколько именно повторяемость. Скажу даже так: дурная повторяемость многих явлений российской жизни есть, в свою очередь, важнейшее явление российской жизни.

Поставив вопрос так, мы сможем увидеть что-то новое в социальной реальности. Почему все время повторяется, скажем, фигура «голубого воришки», или, как вариант, «идейного вора» (иначе говоря, корыстного демагога)? За этим стоит феномен, который я бы назвал «идеологической концессией на паях». То есть совершенно нетрадиционное образование, для которого у социально-экономической теории нет даже терминов описания... А Платонов, например, давно сразу оценил – один из героев его рвется в партию с истерическим криком: «Пустите меня в пай!» Вот где раздолье театру, если он сумеет такие вещи увидеть и выразить... – Что ж, получается, описав круг, мы возвращаемся к вопросу точности мышления, к корректности его – и в постановке проблем и в их решении. – Мы якобы умеем пользоваться плодами позитивного знания, но совершенно не ведаем правил, по которым оно добывается. А правила коренятся в глубокой духовной традиции, в частности, в традиции отвлеченного мышления. Снова вернусь к Чаадаеву: он как раз и требовал при подходе к социально-историческим явлениям строгого мышления, а не одних лишь эмоций. Когда он говорил, что писатель (расширим – мыслитель, интеллигент) прежде всего правдой обязан Отечеству, то имел в виду профессиональную способность отдать себе отчет в собственных переживаниях. Ценных, конечно, и самих по себе входящих в состав нравственной личности, гражданина. Это не снимает необходимости разобраться, что же именно тебя волнует, чему ты рад, на что гневаешься. А это большое искусство...

Например, я могу по-человечески понять гнев Виктора Астафьева, вижу, что он ходит вокруг и около действительных своих ощущений честного и чуткого человека, но как-то не может их распутать, понять настоящий источник. А в этом ведь и заключается профессия писателя. Иначе – зачем ты пишешь? – Или снова расширим – ставишь спектакли, снимаешь фильмы. Или, например, анализируешь то и другое, если не пытаешься вникнуть и в свои и в чужие ощущения. То есть тут возникает и проблема критики в прямом профессиональном смысле слова. Мы как-то забыли, что ее дело тоже практически философское: уловить и постигнуть даже бессознательные импульсы художника, уяснить и объяснить тип мышления, проступающий за любым высказыванием.

Но давайте напоследок спустимся снова на грешную землю и обратимся к тому, что всех сейчас непосредственно заботит. Классический вопрос русской культуры: что делать?... В чем сегодня должна заключаться культурно-созидательная работа – не только в рамках внутреннего «духостроительства» и интеллектуального очищения, но и в зримых социальных формах? – По-моему, единственное наше спасение – высвобождение свободных социальных сил. Таких, которые рождаются и сцепляются друг с другом, минуя обязательное государственное опосредование. Притом – сил самых разных: от Общества филателистов до Союза театральных деятелей. Надо понять, как важно умение людей данной культуры жить в условиях такой артикуляции общества, когда рядом с тобой существует множество самостоятельных образований, жизнеспособных самих по себе, которыми государство сознательно решило не «управлять». Только тогда может высвободиться из-под спуда способность к самоорганизации и развитию, – а в этом и есть основное свойство жизни... Закончим еще одной вашей цитатой: «Люди реально, на деле начинают мыслить иначе – еще до того, как они выработали об этом какую-либо философию...»

Беседу вел М. Гуревич

МЫСЛЬ В КУЛЬТУРЕ^{14}

Я хотел бы рассмотреть вопрос о мысли в культуре, имея в виду некое чудо мысли и ее невозможность, – кроме как путем чуда, – случаться в культуре, в которой для осуществленной мысли тут же находятся и всегда существуют, как в антимире, некие тени или образы, сами не отбрасывающие тени, и живущие, говоря словами Франсуа Вийона, «без

жизни». Собственно, имея дело именно с этими образами, нам и приходится задаваться вопросом о мысли как вопросом о том, «как можно вырваться из этого морока»? Особенно если этот морок носит зачастую эпидемический характер. Характер внезапной и массовой эпидемии, за которой отчетливо читается, на мой взгляд, какое-то внутреннее самоубийство. То есть во многом вопрос о мысли является одновременно и поиском ответа на вопрос о самоубийстве, только не совсем в том смысле, как об этом говорил, например, Камю, а в ином — в смысле наличия, как выражались старые философы, изначального зла в человеческой природе. А это изначальное зло, очевидно, в той немоготе, что не по силам и самому человеку. Она, как саднящая заноза, сидит, и человек хочет поскорее от нее избавиться. Но прежде он готов весь мир обвинить в несовершенстве, не замечая, что тем самым и совершает самоубийство вначале путем уничтожения мира вокруг, а затем и вырывания с корнем себя. Иными словами, я хочу сказать, что этот корень как раз и невыносим.

И вот эта заноза невыносимости может быть вынута, очевидно, только актом мышления.

Можно задаться вопросом: не приходит ли в действие при этом «высокая духовность».

Я думаю, что со словами «высокая духовность» нужно очень деликатно обращаться. Ведь она может быть весьма «низко» расположена — никто этого не знает, так же как никто не знает, где расположено тело (я имею в виду кантовский подход к этой проблеме). Чувство уравниловки, гармонии, что содержится в простейших капризах человеческих, в том числе, скажем, и в лени, лишь постфактум выглядит как акт некоей духовности. То есть вся беда в том, что локализовать духовность практически невозможно. Оперирование высокими понятиями — самое большое искушение для человека, которому он охотно поддается, думая, что уже сам факт обращения к ним возвышает его. А в действительности проблема состоит в том, что понятия вообще как таковые не содержат аналитически в самих себе состояний мысли.

Состояние мысли всегда есть некоторый дополнительный живой акт, случающийся вместе со значением понятий, в том числе и высоких. Случившись, такое состояние неотличимо от понятия, в котором оно — увя — не содержится. Живое лишь дает о себе знать своим присутствием, а ухватить различие живого и мертвого в понятии мы не можем.

То, что я говорю, мне кажется очень важным еще и потому, что позволяет приблизиться к пониманию того, о чем мы действительно думаем или что нас в действительности беспокоит, когда мы говорим о культуре. Исторический опыт показывает, что культура не есть совокупность высоких понятий или высоких ценностей. Она не есть это хотя бы потому, что никакие ценности, никакие достижения и никакие механизмы не являются в данном случае гарантией. С любых высот культуры можно всегда сорваться в бездну.

Следовательно, то, что я называю культурным состоянием или, скажем так, состоянием мысли, это некоторая историческая точка, точка самоподдерживающаяся и пребывающая живой на безумно закручивающейся кривой. И она имеет бескультурие не позади себя. Культура не есть нечто, возникающее из хаоса. Хаос и бескультурие не сзади, не впереди, не сбоку, а окружают каждую историческую точку. Так же как в математике рациональные числа окружены в каждой точке иррациональными числами. В том числе и потому, что сама культурная форма существования наших мыслей (ибо без формы ничего не бывает) фундаментально предполагает в себе незнание. То есть некую пустоту, оставленную онтологическим устройством и мира, и мысли для того, чтобы заполниться живым актом, живым, напряженным, волевым состоянием. Чтобы мысль была, должна быть воля, чтобы была мысль. Это, кстати, и называется чистой мыслью. Это тот случай, когда термин «мысль» как бы избыточен, поскольку мысль производится не механически. Попытаюсь пояснить сказанное (по аналогии) на примере веры.

Всем известно изречение, над которым принято обычно смеяться, а именно: «Верую, ибо абсурдно», «Верую, ибо невозможно» (в двух вариантах). Но ведь тот, кто сказал это,

прекрасно понимал, что значит состояние веры. В самом деле, как можно верить в то, что производится неким механизмом, независимо от самой веры. В приложении к таким состояниям термин «вера» просто излишен – по правилу Оккама он должен быть афоризмом. О вере действительно можно говорить лишь в том случае, если речь идет о чем-то, что не может существовать помимо самого акта веры. То есть то, что невозможно иначе или абсурдно иначе, только и может быть предметом веры или верой. И мистики это давно знали, они прекрасно понимали суть дела, суть тех актов сознания, которые здесь совершаются, сказав, что фактическим предметом веры является сама вера, что это есть возобновление, возрождение самой способности и силы верить. Другое дело, что такие акты уже в момент их свершения растворены каким-то содержанием, которое открывается нам на основе этих же актов, и мы поэтому сам акт не замечаем в чистом виде, но для этого (чтобы его ухватить) и существует специальная техника – техника религиозного и философского мышления.

Значит, – возвращаясь к культуре, – фактически проблема ее состоит не в том, как нам распорядиться существующими и нами помнимыми свершениями человеческого духа, человеческого умения, а в том, насколько мы понимаем, что все это несамодостаточно, не самоналожено, что хаос, как я сказал, не позади, а окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры. И дополнительным, все время восполняющим условием культуры является свершение – всегда случайное – именно такого рода живых состояний или живых актов, которые сами по себе не являются ценностными, полезными, а являются тем, что Кант называл «бесконечными ценностями», или «бесцельными целями». Ведь ценность, по определению, есть что-то конечное, а мы говорим о «бесконечности ценности», т. е. о том, что никогда, ни в какой данный момент времени не имеет никакой конкретной, размерной ценности, а является разрывом, сдвигом.

Так вот, если эти акты не совершаются, если не находится в культуре достаточного числа людей, способных на поддержание этого на вершине собственного усилия, то ничего нет. А если что-то и есть, то это всего лишь тени, неотличимые от живого. Сошлюсь на один из примеров недостойности нашего человеческого существования.

Я имею в виду вопрос о том, пить нам вино или не пить. Как известно, одно время из наших кинофильмов, телепередач стали исчезать простейшие человеческие жесты, посредством которых человек поднимает бокал, чокается, подносит его ко рту и выпивает. И поэтому, оказалось, можно из пушкинского текста выбросить «и пунша пламень голубой» или «содвинем бокалы». Что это, как не дурной хоровод теней? Два притопа, три прихлопа. Как будто все люди обязаны выполнять что-то посредством дурного хоровода.

За каждым таким актом «необходимости» стоит, конечно, конкретное объяснение. Причины включения в этот хоровод всегда конкретны и человечески понятны. Как понятно, например, и то, что где меньше всего совершается актов понимания, там самым распространенным словом – если составлять частотный словарь языка – становится слово «понимаешь»: «ты же понимаешь», «конечно, я понимаю», «мы понимаем».

И вот эти сцепленные подмигивания друг другу, тайное, разделяемое всеми понимание друг друга и являются логикой этого царства теней, в котором жить, если есть хоть какая-то чувствительность, невозможно, потому что дело не в том, что нам холодно или мы разуты, а в том, что мы прежде всего ранены в бытии. И когда выполняется этот дурной хоровод в масштабе громадной страны, претендующей на мировое значение, и посредством этого наносятся, казалось бы, невидимые, но в действительности весьма ощутимые раны бытию, то чем это может кончиться? На что способны люди, которые могут жить по таким вот, якобы человеческим законам? Таких людей Ницше в свое время, обладая поразительно обостренной чувствительностью, неслучайно, видимо, называл «последними людьми». Обычно, когда говорят о Ницше, то вспоминают о его «сверхчеловеке», но он не один стоит в его символике. У него как бы трехшаговый символ: это «сверхчеловек», который не есть некое реальное существо или реальная порода людей, которая была бы выше других, а есть некое предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому человек может стать человеком.

Этот второй член формулы и есть то существо, которое может быть человеком, только если оно трансцендирует себя к сверхчеловеку. Ведь все существующее, как выразился кто-то, должно превосходить себя, чтобы быть самим собой.

И третий член формулы – «последний человек», т. е. как раз тот, который не совершает акта превосходства себя.

Последний человек описывается так: «Это люди, которые уже и знать не знают, что такое звезда, и презирать себя не могут, и приговаривают: „мы счастливы, мы счастливы“ – и подмигивают», – это фактически буквальная цитата из Ницше.

Отсюда, как мне кажется, выводимы очень многие культурные реалии и фактически вся проблематика культурологии и, самое главное, причины нашего интереса к ней. Не к проблемам культуры, а к человеку в культуре. То есть речь в данном случае идет о некоторых скрытых предпосылках развития и существования культуры. И то, что я частично описал как мир теней, имеет, конечно, самое прямое отношение к этим предпосылкам. К той реальной катастрофе, которую мы все испытываем и которая страшнее всех других катастроф. Я имею в виду катастрофу антропологическую, т. е. перерождение каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые в свою очередь тени не отбрасывают, перерождение в некоторое зазеркалье, составленное из имитаций жизни. И в этом самоимитирующем человеке исторический человек может, конечно, себя не узнать.

И к тому же реальная культура находится вовсе не в музеях и не сводится к их посещению, а состоит в том чувстве бытия или небытия, которое я пытался описать.

Так вот, все это имеет фундаментальное отношение к мысли, к возможности нашего выполнения акта мысли.

Поскольку речь идет не о проблемах культуры, а о метафизике и онтологии, то я бы выразился так: культуры бессмертны. В плоскости любой культуры никогда не появляется смерть. Поле любой культуры бесконечно. Оно сходно с тем, что в свое время Витгенштейн говорил о глазе, что «поле глаза бесконечно». Чтобы мы ни увидели, на каком угодно отдалении – это глаз увидит; глаз видит то, что он видит. И в культуре то же самое. Культура бесконечна. Однако у такого рода бесконечности есть, естественно, и элемент дурной бесконечности. И, более того, выпадение из нее, обращение к мысли обязательно связано с появлением символа смерти, потому что к мысли мы можем прийти, только изменившись, перестав быть прежними. Следовательно, онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с включением нашего усилия, когда, во-первых, мы становимся другими, чем были до этого, и, во-вторых, приходим к этому нашим непрерывным продолжением самих себя. Здесь есть какая-то вертикаль, секущая культурные плоскости. И на этой вертикали есть какая-то символика, в самих плоскостях никогда не данная.

Каждая культура бессмертна. И лишь вертикальное сечение вносит в нее это новое состояние, т. е. знаемый или обдумываемый символ смерти, как состояние, после которого открывается бытие, и мы можем оказаться в состоянии мысли. Упражнением или простым продолжением наших наличных логических и культурных средств мы этого сделать не можем. И отсюда я возвращаюсь к той духовности, о которой говорил вначале, к трансформированным состояниям, в которых воссоздается целое реальности, всегда иной, чем наши представления и проецируемые из них логические возможности.

Очевидно, какая-то сила действует в мире, большая, чем мы сами, и производящая в нас там, где мы отказались от самих себя, какие-то состояния, чтобы мы были достойны того, что с нами может случиться.

Иначе говоря, понять, увидеть то, что есть на самом деле, можно только в определенных пограничных состояниях. Напомню великую кантовскую мысль, которую очень часто неправильно понимают.

То, что Кант говорил о границах познания, обычно понимается так, что есть некоторые границы, дальше которых человек не может пойти: границы нашего ума, действия и т. д. Но ведь то, что такие границы есть, само собой разумеется, не в этом была проблема Канта.

Дело не в границах человеческого ума и человеческих возможностей. Кантовская проблема – это проблема пограничных состояний, т. е. тех состояний, которые в принципе только на границах и существуют. Проблема полей, напряжений, создаваемых существованием самих этих границ. Например, чистая воля – это граничное представление или граничное состояние, никогда не являющееся частью того мира, который очерчивается границей, хотя благодаря этому в самом мире может что-то произойти. Или, скажем, идеал есть граничное состояние. Я не имею в виду, что оно ирреально, поскольку в мире нет справедливого, идеального общества, которое было бы неким реальным фактом, на который мы могли бы ориентироваться и к нему приближаться. У Энгельса в свое время появилась довольно неудачная, на мой взгляд, метафора, заимствованная из обыденного словоупотребления, метафора асимптоты, т. е. некоторого приближения, путем сложения относительных суммирующихся истин, к абсолютной истине. Так вот, этого не может быть по природе самих понятий, по тому, как устроены вообще человеческие устремления. Чтобы было что-то в мире, достойное того, чтобы называться прекрасным, справедливым и т. д., должны быть указанные осознанные состояния. Внутри мира нет подобий или каких-то приближений; любое состояние одинаково предельно и одинаково далеко от бесконечности.

Не бывает большего или меньшего совершенства. Превосходное всегда столь же превосходно, как и любое другое превосходство. Так устроен мир. А наши мозги, к сожалению, устроены иначе, и исходя из того, как они устроены в смысле наших обыденных представлений, мы не можем продолжением наших сил, нашего физического, предметного видения прийти к мысли. Для этого нужно, повторяю, отказаться от проецирования самих себя (прежних) в следующий момент времени.

Следовательно, вся проблема культуры (той, которая более удачна, чем другие) состоит в следующем: возможно ли изменение в мире. Можем ли мы быть только такими, какие мы есть, или в мире возможны изменения, в частности, возвышение человека над самим собой? Ведь, в сущности, к этому и сводится призвание европейской культуры. Поэтому во многом и наш вопрос не просто о культуре, не о культурно-исторических реалиях, а о реальных духовных наших запросах или о «человеке в культуре». И ответ на него не может быть окончательным, завершенным хотя бы потому, что мы сами себе его адресуем. Но я хочу сказать, что если мы его адресуем, то значит спрашиваем себя о своих истоках, т. е. ищем воссоединения с нашей духовной родиной, а именно с христианской европейской культурой. Причем слово «христианская» я употребляю, конечно, не в конфессиональном смысле, а имею в виду нашу способность меняться. И добавка к этому: там, где человеку неведомо, там уже работает некое первичное различительное понятие, какая-то искра как указание на некий внутренний источник и образ, данный в самом человеке, и ориентация на этот образ помимо любых внешних авторитетов, указаний и любой идеальной иерархии. Просто ориентация или путь. И достаточно на этот путь встать, и тогда нам что-то поможет. Но главное – быть достойным, что бы ни случилось. Это фундамент или основание культуры Нового времени. Существование человека один на один с миром, без каких-либо гарантий, которые были бы внешни человеку и человеческому сознанию, некоторое открытое пространство, в котором прочерчивается только путь, твой путь, который ты должен проделать сам. Кстати, это определение совпадает и с определением просвещения.

Как известно, просвещение есть чисто негативное понятие, т. е. понятие, не обозначающее какую-либо совокупность позитивных знаний, которые можно было бы распространять и передавать людям. Просвещение, говоря словами Канта, это взрослое состояние человечества, когда люди способны думать своим умом и поступать, не нуждаясь для этого во внешних авторитетах и не будучи водимыми на помочах. Так, спрашивается: просвещены ли мы?

И второй вопрос: чего мы ищем, когда говорим о культуре, почему мы о ней говорим?

Очевидно, когда мы говорим о культуре, то возвращаемся к исходному смыслу просвещения, ставшего фундаментом Нового времени, т. е. к таким его признакам, как активность личности, ее права, публичное выражение собственных мыслей и т. д. И вторая

посылка, которая также здесь важна, – это различие между физически наблюдаемым существованием и тем, что называют существованием философы. То есть осуществленным существованием, покрываемым такими глаголами, как «пребыть», «войти в историческое существование», которое ведь явно отлично от намерения. Так же, как, скажем, намерение долга отлично от самого долга, намерение мысли отлично от самой мысли, намерение искренности отлично от искренности, намерение чести отлично от чести. В предметном измерении мы не можем отличить, например, честь от намерения чести (тем более что у самого носителя этого намерения оно выражается в ментальном содержании понятий и представлений). Поступок – это случившееся состояние мысли. И раз оно случилось, оно необратимо. Как сказал бы в таком случае Кант: «Чистая воля определила себя». И это не зависит от последствий, от удачи или неудачи самого поступка. Указание на его «чистоту» еще ничего не говорит об определении воли, если это случилось. Как, впрочем, и указание на случай несправедливости действия правовой системы не характеризует саму правовую систему. Почему? Потому что целью закона является закон. Не тот или иной случай установления законности, а целью закона является закон. Так же, как целью и предметом веры является вера или целью и предметом мысли мысль.

Например, все мы знаем о незаконном осуществлении законных по намерению целей, когда правду или социальную справедливость устанавливают насилием. Это и есть нарушение основного бытийного и онтологического устройства мира, в котором законы достигаются только законами, а не намерениями, сколь бы высокими они ни были. То же самое можно сказать относительно свободы. Иногда говорят: «Покажите мне истинный суд, истинную справедливость». И когда этого не находят, то обычно отвечают: «Вот видите, что Америка, что Россия – везде одно и то же. Люди везде лгут». Разумеется, ибо по бытийному устройству мира свобода производит только свободу. И ничего другого. Ее нельзя показать в виде предмета, и уж тем более – нельзя положить в карман.

Для разрешения такого рода вещей существуют формы. Право есть форма – и только форма. И она жива до тех пор, пока мы не пытаемся по содержанию распределить ее неким справедливым образом между людьми: форма есть только шанс добиться того, о чем она говорит.

Значит, форма правопорядка.

Искусство – форма. Наука – форма. Философия – форма. Форма чего?

Назову условно эти мыслительные устройства «машинами времени» или «машинами мысли». Почему времени? Ну, естественно, если мы сказали о вертикали, рассекающей культурные плоскости, то точки на этой вертикали по отношению к каждой из культурных плоскостей, расположенных в проекции бесконечности, будут стоянием времени, которое дано нам в форме мига, а миг может быть целой вечностью. Его измерения не совпадают с нашим различием прошлого, настоящего и будущего. Вернусь к тем различиям, которыми я уже пользовался в ходе изложения.

Значит, я сказал, что термин «мысль» мы употребляем по меньшей мере в двух смыслах; он неминуемо двойствен. С одной стороны, им обозначается намерение мысли или, так сказать, преднамерение состояния мысли, что принадлежит к знаково-предметной области, а с другой – это некое живое ее состояние. В первом случае речь идет о логических возможностях мысли. Намерение мысли – это ее логические возможности. А во втором – это понятийно неотличимое от первого присутствие живой мысли. Или ее потенция в отличие от возможности. Потенция в отличие от возможности – есть возможность, обладающая одновременно силой на свое осуществление. Живьем осуществляемая мысль. Но и то, и другое мы называем мыслью. Хотя во втором смысле (состояние мысли) она не входит аналитически в содержание понятия, обозначающего то же самое. Скажем, состояние добра не входит аналитически в понятие добра. Случившись, оно смыкается с понятием, но нельзя получить оценку конкретного поступка в терминах добра приложением понятия добра. Это невозможно.

Напомню в этой связи еще одну кантовскую формулу, она звучит несколько иначе.

Когда Кант, вращаясь мыслью все время по разным орбитам и вновь возвращаясь к одной точке, говорит, что «из идей идеями нельзя познавать», или когда он говорит, что разум всегда обладает «лишь вероятностью», то он имеет в виду как раз вот то, что я называл аналитической несодержимостью, т. е. что некоторый факт разума не содержится аналитически в понятии разума.

Фактическая сторона и есть сторона жизни, т. е. живая сила возможности, а не просто логическая возможность или намерение. Но в том и в другом случае мы говорим о мыслях и употребляем термин «мысль».

И второй момент, который у меня фигурировал: мысль относится лишь к тому, что существует в момент и внутри мысли. Как бы моментом живого движения. В момент.

Ну простая вещь. Есть нотная запись музыкального звука. Но я утверждаю, что звук существует только, когда он исполняется. Все культурные явления таковы: книга читается и существует только тогда, когда ее читают. Другого существования она не имеет. Симфония существует только тогда, когда она исполняется. Пейзаж существует, когда на него смотрят глазами сейчас видимой картины, ибо сама природа пейзажем не является. Она — нагромождение камней, обилие трав, воды и деревьев.

И то же самое относится к обществу. Человеческое общежитие еще не есть общество. Общество — это то, что существует в момент выполнения человеческой вместимости, т. е. формы, посредством которой происходят общественные события. Только благодаря им общество существует. Но ведь эти события могут совершаться, а могут и не совершаться. Как и слова, которые могут быть только знаками, без плоти и крови, и тогда мы имеем дело с дублями. Сначала мы умираем в букве, в знаке, а потом начинаем «жить», или имитировать жизнь. Приведу пример или, вернее, два примера.

Подобное квазисуществование, или, как я уже сказал, зазеркальное существование, в котором мы не можем совершить акт мысли, связано с тем, что нарушены сами внутренние источники мысли, причем не по каким-либо цензурным запретам, а просто потому, что все уже как бы выполнено. Любое движение души, только сейчас происходящее, уже обозначено, и мы ориентируемся лишь на знак знака, или на кажимость кажимости. Отсюда, по-видимому (поскольку всегда неизбежна такого рода регрессия), и происходит в нашей культуре — и здесь я перехожу к примеру — возрождение культа мертвых, включая и тот интерес, ту популярность идей Федорова, который призывал когда-то живых заниматься воскрешением мертвых. Поразительно, что и в XX веке русская интеллигенция, будучи народной интеллигенцией, не выполняет своей интеллектуальной ответственности в смысле сохранения достоинства мысли.

Не так давно я встретил в газете описание того, как пионеры нашли останки погибших во время войны воинов. Материал об этом шел в контексте обсуждения проблемы памяти и воздаяния дани погибшим. Так вот, сама конкретная материя описания — и состояние человека, который это описывал, и то, что описывалось, — меня лично просто потрясли.

И еще, чтобы завершить этот пример, добавлю, что я давно испытываю это ощущение. Эту деталь я не знал, но она настолько выразительна, что говорит сама за себя. Ведь очень часто истина произносится невольно. Ее не имеют в виду, а она вдруг перед нами. Речь идет о документальных кадрах похорон Ленина, где меня потряс плакат. То есть он потряс меня не сам по себе, а совпадением, прямым выражением того, что мне мыслилось и думалось по этому поводу. Плакат такой, на котором большими буквами было написано: «Могила Ленина — колыбель человечества». Вот выражение того, что меня волнует: жизнь после смерти. Жизнь, имитирующая жизнь. И с этим же связано то, что я называл бы языковым ускорением, но в обратном направлении, когда мы начинаем жить после смерти. Как гоголевский герой Башмачкин, духовная жизнь которого была ведь явно спровоцирована мертвой буквой, лишенной какого-либо смысла. И началась лирическая игра после смерти буквы. Буква, слово являются обычно увенчанием жизни духа, а здесь все наоборот, хотя и своя поэзия, своя какая-то человечность, особая логика, и в том числе обратное ускорение. Мы ведь с большой скоростью, сначала умерев, т. е. не выполнив того, что на нас склонялось в свой

час, упустив свой час в развитии, окончательно деградируем. Известно, что есть такие вещи, которые, если они не произошли с ребенком в 5 лет, никогда больше не происходят. В последующие годы это возместить ничем нельзя. Некоторая такая лейбницовская петиция, которую никаким самым мощным умом нельзя компенсировать, если ее самой по себе нет или не случилось.

У таких вещей есть знак времени – «сейчас». Когда-то не случилось – и все.

И я думаю, в истории России также многое не случилось в свое время – и оказалось мертвым. В итоге – перед нами, на глазах, развилась Европа и дала свои, в том числе и отрицательные, плоды. А мы устремились в некое послеевропейское состояние, не пережив никаких – не только современноевропейских, но и предевроепейских состояний, упустив свой час. И фактически скорость построения нашего будущего общества оказалась чудовищной и диктуемой скорее языковой изжитостью того, что мы не пережили и не испытали сами. Потому что язык-то у нас европейский. Чернышевский и другие говорили на европейском языке, но для них капитализм, бюргерство, гражданское общество – все это были пройденные этапы, которые можно не проходить. А в действительности скорость социалистических преобразований определялась скоростью гонки за упущенным. Чудовищная скорость, но обратного значения. Но это же мыслью совершалось. Я описываю мысль, не выполняющую законов мысли.

А законы мысли выполняются только налаженными «машинами» – «машинами времени». И последний пример.

Все, что изобразительно, все, что предметно, выступает уже в другом виде, дублируется. Возьмем театр. Когда мы идем на спектакль – я беру идеальный случай, – мы знаем заранее текст. Все известно. Почему же нужен театр? Что происходит? А происходит то, что мы в театре соотносимся с тем, чего нельзя иметь, нельзя понять иначе. Театр есть «машина» введения нас в то состояние, которое существует только тогда, когда исполняется. Казалось бы, записано в тексте, стоит только прочитать, но понимание, если оно случается, происходит в театре.

Ты понял, в тебе произошло изменение, произошел катарсис, но слова ушли, поскольку сработала организованная сильная форма.

Такова же наука. То есть все это «машины», сбитые таким образом, что они могут в нас порождать то, чего мы естественным путем получить не могли бы, к чему никогда не пришли бы простым продолжением себя, продолжением наших наличных естественных ментальных и физических сил.

И такие «машины» требуют, естественно, общественного, публичного пространства. Ибо когда оно исчезает, то исчезает и мысль. Именно публичное пространство является условием самой мысли. Оно существует не для того, чтобы кому-то досадить, кого-то огорчить или обрадовать. Мысль существует только в исполнении, только в пространстве, не занятом никакими предрассудками, запретами и т. д.

Это все внутренние условия мысли, потому что, во-первых, она не содержится в голове человека, она пространственна, иначе и артикулироваться не может, и поэтому в этом смысле не может существовать тайного знания знания про себя, что якобы нас лишили внешнего пространства, а внутри себя мы умные и все понимаем. На деле не понимаем, по законам самой мысли.

Разрушение внешнего пространства есть разрушение внутренних источников гармонии, говорил Блок. Он подозревал такую возможность. То есть не тогда, когда продукты гармонии искажаются или гонимы, а когда разрушены внутренние источники, внутренние возможности мысли, разрушается и сама мысль, поскольку есть закон: человек не весь в человеке. Мы идем к себе издалека. Весьма издалека. И, кстати, за это время (и в пространстве), пока мы идем к себе, может многое случиться – до себя можно и не дойти, согласно той скорости, о которой я говорил.

И второе. Следовательно, можно сказать, что всего мышления недостаточно для мысли, даже для одной случайной мысли. А нужны еще вот те вещи, которые я называл

дополнительными или живыми актами, живыми состояниями, имеющими свои онтологические или бытийные условия возможности. Эти условия могут разрушаться. И тогда недостаточно, например, хотеть памяти, потому что можно знать, что нужно помнить, но не в этом проблема. У нас постоянно сейчас говорят, что нужно помнить. Что должна существовать память, традиция и пр. Нелепо все это, с точки зрения грамотного мышления, т. е. условий того, как вообще что-то может быть.

Повторяю, есть различие между намерением мысли и мыслью, или намерением помнить и памятью. Дело не в том, что можно хотеть помнить. Хотеть помнить еще не есть память. Как сказал когда-то Волошин:

И в бреду не может забыться, И не может проснуться от сна.

Заснуть в бреду, когда забыться нельзя и проснуться нельзя. Это промежуточное состояние и есть, очевидно, наше состояние, если у нас нет наших «машин времени».

ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА КАК АКТ ЧТЕНИЯ^{15}

Я хочу поделиться личными впечатлениями от того, что называется литературой и литературной критикой (имея в виду, конечно, впечатления философа). В конце концов и философия и любой литературный текст, текст искусства, сводятся к жизненным вопросам, то есть к любви, смерти, к смыслу и достоинству существования, к тому, что мы реально испытываем в жизни и ожидаем от нее; и, очевидно, читаем мы то, что близко нашему душевному опыту. То, что не западает нам в душу, не является для нас литературой. Какие-то куски литературы для нас закрыты просто потому, что они, наверное, не совпадают с нашим жизненным путем и с самым главным актом – актом раскрытия себя в том, что говорит тебе впечатление от читаемого. И к ним, наверное, литературный критик не должен прикасаться.

Если мы не узнали себя в том, что мы читали, то оно для нас пусто, и, наверное, мы не должны в этом случае предъявлять счет в терминах литературной критики, да и литературная критика не может существовать относительно того, что чуждо литературному критику и что не задело его за душу. Он ведь не сможет тогда ничего эксплицировать в тексте так, чтобы, развиваясь сам, расширить и опыт книги и опыт ее читателей.

Меня поразила одна такая встреча – встреча с писателем Марселем Прустом, который имеет одновременно преимущества и гениальности и современности, то есть это писатель XX века, близкий к опыту человека этого века, близкий к нашему опыту. И, что самое главное, в тексте Пруста наглядно виден путь человека. А «путь», по определению, если брать это слово с большой буквы, это путь, по которому человек выходит из какой-то темноты: из темноты своей жизни, из темноты впечатлений, из темноты существующих обычаев, из темноты существующего социального строя, из темноты существующей культуры, своего «Я», ее носителя, и должен пойти куда-то, куда светит указующая стрелка его уникального личного опыта. В том числе – и пойти на «костылях» искусства, его артефактических органов. И вся жизнь в каком-то смысле состоит в том, способен ли человек раскрутить до конца то, что с ним на самом деле случилось, что он на самом деле испытывает и что за история вырастает из его предназначения. А отличить то, что случилось на самом деле, от того, что кажется, очень трудно. И особенно трудно воссоединиться с невербальным корнем своего незаместимого личного видения, только через который мы и прорастаем в действительное бытие и единство с другими людьми.

И вот меня поразила абсолютная близость человека, написавшего текст, – я имею в виду Пруста, – к моему опыту, и близким оказалось также отношение Пруста к возможной задаче литературной критики, взятой со стороны философского ее смысла.

Я не случайно говорю о современности Пруста. Я имею в виду и то, что его писательский опыт начинался или задумывался в форме своеобразного, не традиционного романа, где основным «сюжетным» стержнем должно было быть сведение Прустом счетов с литературной критикой, т. е. фактически с тем, как воспринимается произведение и что от

личности в нем вычитывается (критиком, читателем). Он даже избрал в персонажи (в первоначальном, затем изменившемся замысле романа) своего рода идеального литературного критика (Сент-Бева) и, как бы споря с ним, строил свой роман, имея в виду под «романом» движение распутывания жизненного опыта и одновременно определение места текста искусства в таком движении вообще и в судьбе (и личностном облике) автора в частности. И вот в той мере, в какой литературная критика или отношение людей к произведениям искусства включается или мешает этому распутыванию опыта прохождения пути, в этой мере литературная критика и фигура литературного критика вовлекались существенно в сферу внимания Пруста.

Меня как читателя, как философа затронуло прежде всего одно: акт чтения как жизненный акт (и уравнивание этого интеллектуального акта с «чтением» смысла любой другой судьбоносной встречи, будь то встреча с цветами боярышника или с несчастной любовью). Слишком часто литературу рассматривают как совершенно внешнее дополнение к жизни, как некую область украшения и развлечения, вынесенную отдельно за пределы нормального процесса жизни и «артистами» обеспечиваемую, или как готовое поучение и вмешательство извне, специально реализуемое такими «людоведами и душелюбами», хранителями и носителями правды, своего рода «теоретиками-поверенными» мироустроительного Провидения; т. е. литература нас или развлекает и уносит куда-то в сказочный мир «эстетических» наслаждений, или учит, она – или «искусство для искусства», проявление чистого артистизма, или социально, нравственно и идейно ангажирована. Но в обоих случаях произведения (как и их авторы) вещь, готовая сущность, и не выделяется специфический литературный факт (или эффект литературы) как таковой, труд слова, с его последствиями и производимыми действиями в контуре, жизнью принимаемом (как и в людях, которые на этот труд осмеливаются, поскольку «жизнь их решается...»). И нам никуда не уйти от фетишизма и идолопоклонничества. И можно бесконечно спорить, не лучше ли реального воображаемый мир выдумки и литературного предания. Иными словами: или человек убегает посредством книг от действительности, или книги дают ему путь в ней, известный кому-то за него и вместо него и навязываемый ему извне «ради его же собственного блага», а он их пассивно потребляет.

А Пруст, как и многие другие (когда рассеялись горячечные фантазии просветительского абсолютизма и миссионерства), понял, что так называемая «романтическая фикция» (можно присовокупить сюда и теоретическую, поэтическую и т. п. фикции) прямо связана с изначальным, жизненным для человека смыслом, что искусство словесного построения есть способ существования истины, действительности и что ее нельзя внушить научением и она не пред-существует в готовом виде. И это бросило странный свет на сам акт чтения.

Во-первых, оказалось, что если книгу ты прочитываешь, то только в той мере, в какой она есть зеркало, поставленное перед путем жизни, который по отражениям в нем выправляется, и зависит, следовательно, от того, что в твоей собственной душе, т. е. в этом смысле книга есть духовный инструмент, а не предмет, не вещь.

Меня всегда смущала, например, судьба Достоевского как писателя в глазах нашей литературной критики и нашего читательского восприятия. Всегда имелось в виду какое-то особое учение и послание, наличествующее у Достоевского в его романах: послание ли это России, послание ли это человеческой душе. И послания эти периодически то отвергались, то принимались, то они выступали как реакционные, то как прогрессивные. Во всех случаях предполагалось, что у писателя есть какая-то система, которую мы можем эксплицировать, прочитав книгу, а сам-то он уже существует как ее носитель и хранитель.

У Пруста есть неожиданная фраза (поразительно близкая и внятная мне): почему-то принято слишком торжественно писать и говорить о Достоевском. И действительно, явно (и я так воспринимаю), на наших глазах, Достоевский имеет дело с самим собой, пишет себя по «зеркалу», ищет путь, бытие, выправляет их по экспериментальным реализациям в словесной действительности и не излагает никакого учения. И если мы это воспринимаем

как нечто «учительское», то только потому, что мы можем сделать близким себе путь человека, который в существующих условиях культуры и отбрасывая ее стереотипы, отбрасывая ее предрассудки, устоявшиеся проблемы, приостанавливая в себе стихийно производимые ею душевные сдвиги и состояния, дивился действительному смыслу своего существования и тому, что оно свидетельски явило об окружающем собственной, так сказать, «персоной».

В XX веке обостренно встала проблема места искусства в жизни, отношения автор – произведение и в принципе самого существования автора. И не случайно роман Пруста есть одновременно роман как нечто, имеющее какое-то содержание, и в то же время роман о средствах понимания этого содержания и реализации личностного целого жизни... в зависимости от искусства, то есть роман о романе, о человеке, пишущем роман.

И это второй момент, о котором я хотел сказать. Он состоит в том, что в XX веке отчетливо поняли старую истину, что роман, текст есть нечто такое, в лоне чего впервые рождается и автор этого текста как личность и как живой человек, а не предшествует как «злой» или «добрый» дядя своему посланию. В этом смысле и оказалось, что литература, в общем, – не внешняя «пришлепка» к жизни (развлекательная или поучительная) и что до текста не существует никакого послания, с которым писатель мог бы обратиться к читателям. А то, что он написал, есть то лоно, в котором он стал впервые действительным «Я», в том числе от чего-то освободился и прошел какой-то путь посредством текста. Мое свидетельство неизвестно мне самому – до книги. Да и жизнь я не реализовал.

Одним из первых проблесков серьезного искусства на рубеже веков, почти религиозного, без всякого употребления слова «Бог» и без всякой религиозной конфессии искусства которое я называл бы героическим искусством, был, конечно, символизм. Не случайно он оставил такой значительный след в истории литературы. Я имею в виду французских символистов.

Его основной идеей была одна простая мысль, выраженная четко Бодлером, потом закреплённая Маларме, – изменить жизнь. Имелось в виду зажить действительной жизнью и реализоваться тому, кто пишет поэму, пишет роман, симфонию, пишет живопись. И они отнеслись к искусству, то есть к созданию текстов как к элементу и инструменту такого акта жизни, т. е. с полной серьезностью.

Искусство XX века и дальше пошло новыми путями – путями более строго личностного поиска, более скромного отношения к слову, понимания того, что текст создается потому, что тебе лично и жизненно нужно встать с его помощью в точку испытания, свидетельства бытия, поскольку истину нельзя ниоткуда получить, ее можно лишь создать, как говорил Пруст, целиком, в каждой части, и писатель сам должен стать через создаваемый текст, который не есть, конечно, естественное явление, т. е. психологическое побуждение, намерение, прекрасномыслие, внутренний признак воображения и т. п. Разговор есть естественное явление, в котором ничего не происходит, а текст не есть естественное явление. Текст как бы существует в другом времени, и там что-то может произойти. Мы часто пишем так, как разговариваем. Пруст в таких случаях говорил, что это бывает, когда люди пишут без любви, а только с любовью к себе или с самолюбием.

Так вот, Пруст относится к той литературе XX века, которую я называл бы серьезной литературой, исходя из того отношения к тексту, о котором я говорил, т. е. не о таком, что является способом выражения для готовой мысли, для готового «Я», для готовой истины, а, наоборот, чем-то, что должно стать посредством его. Он утверждал фактически, что только когда я пишу, я сам узнаю, что я думал и что я испытывал. Поэтому ход его мысли и можно завершить известным афоризмом Маларме: поэмы не пишутся идеями, поэмы пишутся словами. Но под «словами» нужно, конечно, иметь в виду тексты в том смысле, в каком я сейчас говорил.

Борхес – один из блестящих писателей XX века – говорил в этой связи, что поэзия всегда таинственна, потому что никогда не знаешь, что тебе в конце концов удалось написать. А это означает для литературной критики простую вещь, что в каком-то смысле

читатель, т. е. потребитель, и писатель уравниваются в отношении к тексту, т. е. писатель так же «не понимает» свой текст и так же должен расшифровывать и интерпретировать его, как и читатель. Писатель такой же человек, как и мы с вами, но только с определенным опытом.

И это соответственно означает, что литературная критика в моих глазах, в философском аспекте, есть лишь расширенный акт чтения, является расширением моего акта чтения, вашего акта чтения – и не дальше. В этом смысле литературная критика лишь может помочь моему участию в отношениях сознательной бесконечности, т. е. поддержания живого состояния. Такое отношение к книге, естественно, уравнивает акт чтения книги с другими жизненными актами. Это меня, как я уже говорил, особенно и привлекло в Прусте.

Мы, как правило, с большим пиететом относимся к книге. Я скорее придерживался бы, так сказать, непочтительного отношения к литературе и тем самым ратовал бы, вслед за Прустом, за особый жанр литературной критики, который назвал бы жанром непочтительной литературной критики.

Что я имею в виду? У Пруста и в романе и в его литературно-критических рассуждениях целый ряд жизненных переживаний, скажем, по поводу розы, красивой женщины, пирожного «мадлен», ну, любые простые жизненные, так называемые обыденные впечатления уравниваются с актом чтения. То есть для него восприятие раскрытия того впечатления, которое испытывает человек перед кустом боярышника, абсолютно уравнивается с восприятием содержания книги – это тоже «текст». И ценность восприятия зависит, следовательно, от того, что извлечешь из себя, от степени и градиента преобразования, а не от материи. В предположении, что иногда, – если сумеешь прочесть восприятия как буквенные написания книги своей души, – они больше нам могут сказать о мире и о нас, чем иная серьезная книга. Можно лишь принять бутаду Пруста, что из рекламы мыла можно извлечь не меньше, чем из «Мыслей» Паскаля.

Он имеет в виду, что и в том и другом случае одинаково имеет место дискретный луч впечатления, уникальный, как мучительно вспоминаемое лицо, подвешенный перед нами вне причин и их содержанием не разрешаемый и прямо по нам ударяющий. Вот почему-то куст боярышника нас взволновал. Нет причин для волнения – он ничем не отличается от тысячи других таких же кустов. Но если совершился этот жизненный акт – волнение, требующее разрешения (как и «мысль» у героев Достоевского), то значит там был какой-то удар, прямой контакт с истиной, реальностью, как она есть на самом деле, в отличие от ожиданий или логических возможностей. «Живой синтаксис», как говорил Пруст.

Далее, волнение непонятно (и истина не видна), пока мы в нем не разобрались своим развитием и перевоссозданием того, что с нами произошло. То, что я назвал путем, и есть путь «раскручивания» того, что произошло. Именно такого рода впечатления, содержащие начало индивидуации мира, требуют нашего вхождения в самих себя, чтобы раскрутить положение вещей, – иначе информация ниоткуда не может быть получена, она не может быть получена извне, заимствована, присовокуплена, суммирована и т. д. Истина тебя нигде не ожидает, никто тебе ее по почте, как выражается Пруст, не пришлет (в том числе истину о Гете, о Стендале и др.). Ты должен остановиться и работать, т. е. там, в движущемся по инерции мире, ты должен остановиться, а здесь, в точке луча впечатления, работать.

Пруст в одном из текстов, неточно цитируя, приводит слова из Евангелия от Иоанна: «Ходите, пока свет еще с вами». Пруст цитирует, заменяя одно слово другим. И ошибка характерна: вместо слова «ходите», он берет слово «работайте». Т. е. это глубокое ощущение устройства мира, такого, что он есть, существует, если только мы пошевеливаемся в зазоре – молнией, на одну секунду открывшегося лада. И если мы упустили эту секунду и не расширили работой этот открывшийся интервал, то ничему не быть, ибо, по метафизическому закону, все необратимо и не сделанное нами никогда не будет сделано. То, что ты оказался здесь, это только ты оказался здесь, только ты мог понять в том, что только тебе посветило. Ты ни на кого другого не можешь положиться, никто другой тебе не может помочь, и ты не можешь положиться ни на будущее, ни на вчерашнее, ни на разделение труда, что мы, мол, вместе сплотимся и разберемся. Не разберемся, а лишь упустим часть

мира в полное небытие. «Живой синтаксис» Пруста есть, оказывается, «синтаксис молнии», если воспользоваться словами Сен-Жон Перса и если предположить, что такое вообще может быть.

И в данном случае я Прусту верю не только потому, что он как писатель для меня хорош и в чем-то совпал со мной в личном опыте, а еще и потому, что я могу это подкрепить положениями философии. Можно доказать, что это так и только так, и не может быть иначе.

Так что я хочу, заканчивая выступление, закрепить одну простую мысль. Для меня литературная критика есть, во-первых, расширение акта восприятия, но ограниченное рамками задач этого расширения. За эти задачи она выходить не может. Она всегда есть критика собрата по испытанию, продолжение испытания своими средствами (даже если получается отрицательный вывод о результате). И, конечно, можно мимоходом зайти в любые дебри эстетики, семиотики или же исторической учености, теории мира и т. п., но лишь до некоей границы (которую нельзя заранее раз и навсегда единым образом провести), ибо критика всегда остается этим средством прояснения. Но и так место, оставляемое для критики, значительно. Ибо бытие никогда не уместается в существующее – в том числе и в то, что получило существование силой литературного текста. Оно всегда «вытеснено», «утоплено» по отношению к последнему. Великие произведения как раз и отличаются тем, что в них есть голос, есть латентный текст в отличие от явного содержания. И критика – его неотъемлемая часть, способ жизни, находится внутри бесконечности текста (не давая никогда окончательного разъяснения), в «тайне времени», посвященности в которую Чаадаев когда-то горячо желал Пушкину, и доносит до нас (при удаче, конечно) фрагменты этой «неизвестной Родины» (Пруст) – единственной родины художника.

Во-вторых, критика может строиться для философа, быть важна для него только при условии участия вместе с читателем в открытии содержания и при предположении, что книги, идеи и слова – не фетиши. Любое другое отношение к книгам и словам есть идолопоклонническое отношение, в котором наше действительное «Я» прикрыто десятками других наших «Я» (кстати, идея множественности «Я», полисубъектности одна из существенных идей и Пруста и всей литературы XX века). И литература – никакая не священная корова, а лишь один из духовных инструментов движения к тому, чтобы самому обнаружить себя в действительном испытании жизни, уникальном, которое испытал только ты, и кроме тебя и за тебя никто извлечь истину из этого испытания не сможет.

«ТРЕТЬЕ» СОСТОЯНИЕ^{16}

Начать мне хотелось бы с определения характера нашего социального мышления, под которым я подразумеваю не деятельность в профессиональных департаментах социальных наук, а социальное мышление людей в их повседневной жизни. Иными словами, состояние общегражданской грамотности. Говоря коротко и прямо, состояние это на сегодняшний день просто чудовищное. Но другим, видимо, оно и не могло быть. Народ, который выскочил из истории и жизни (я имею в виду все народы, населяющие российское пространство), не мог не оказаться в итоге больным. Больны сами люди. И это видно по тому, как они реагируют на происходящие события, на самих себя, на власть, на окружающий мир. Очевидно, что мы имеем дело здесь с дезорганизованным, заблудшим, одичавшим сознанием, которое представить себе можно лишь в фантасмагоричных образах, например, как если бы волосы на голове человека росли не наружу, а внутрь. Вообразите себе эти дикие заросли, в которых все спуталось, где одна половина мысли никогда не может найти другую, чтобы создать целую, законченную, законопорожденную мысль... Люди по-прежнему жаждут крови, по-прежнему везде видят вредителей, а это значит, что они фактически находятся в том взвешенном состоянии, когда любая мутация, любой толчок могут выбросить их в кристалл, который мы называем тридцать седьмым годом. И, видимо, мы не сможем очистить или позволить выздороветь такому сознанию, если как профессионалы будем продолжать употреблять такие дубовые, уродливые слова, как «ошибки», «отклонение»,

«необоснованные репрессии» (как-будто бывают обоснованные?!), «ложный навет», «перегибы» и т. д. Это бессмысленный набор слов, который, однако, роковым образом означает, что, находясь во всех этих благочестивых, добронамеренных состояниях, в которых оперируют подобными словами, мы не можем раз и навсегда извлечь смысл из того, что с нами произошло, что мы сами испытали. Поэтому страдания, обиженная чувствительность, стоящие за такими словами, будут длиться вечно. И каждый раз, когда мы будем оценивать какие-то события, мы будем снова и снова говорить о том, что это насилие, произвол и т. д. Еще Салтыков-Щедрин в свое время заметил, что русские люди (если угодно, российские люди) готовы вечно страдать, как бы считая, что здесь, в России, хорошо, потому что тут больше страдают. Но в метафизическом смысле, в том смысле как устроен мир, не бывает страданий во множественном числе, как и не бывает смерти во множественном числе. Если страдают действительно, то делают это один раз, в одном экземпляре. Это единственный путь, на котором можно извлечь хоть какой-то смысл из пережитого. Извлечь раз и навсегда, чтобы в историческое существование вошло то, что уже однажды испытано. Страдающий многократно, постоянно возвращается в царство теней, обрекает себя на круговерть, где несовершенное деяние, непрожеванный кусок истины вечно тащится потоком нашей жизни и сознания.

Я не случайно делаю такой акцент на «словах». Ведь проблема больного сознания – это еще и языковая проблема. Мы живем в пространстве, в котором накоплена чудовищная масса отходов производства мысли и языка. Пространство это предельно замусорено побочными, вторичными продуктами нормальной мыслительной и духовной деятельности, мифологизированными их осколками. Поэтому, даже когда мы хотим мыслить, когда есть позыв, побуждение мысли, у нас ничего не получается. Что-то уже нарушено в самом языке, в его основании.

Но прежде чем приступить к выяснению причин этой болезни, мне хотелось бы предупредить читателя об особенности восприятия данного текста. Дело в том, что профессиональное по своей сути философское мышление должно оперировать более крупными единицами времени и пространства. Логика его такова: чтобы извлечь смысл из сегодняшнего дня, нужно мыслить крупными единицами, которые захватывают и связывают XX век, например, с XVIII; мыслить в терминах долгодействующих, так сказать, сквозных сил российской, например, истории. А для этого их надо хотя бы выявить, установить действительную временную и пространственную размерность нашей (возможной) мысли о событиях этой истории. Только в этом случае мы сможем увидеть, к примеру, что та сумма проблем, о которых мы так много сегодня говорим, в действительности может быть сведена к одной – проблеме гражданского общества.

Если коротко, то суть ее состоит в расщеплении, разрыве жесткой спайки государства и общества, в развитии самостоятельного общественного элемента, который, с одной стороны, являлся бы естественной границей власти, а с другой не подпирался бы никакими государственными гарантиями и никаким иждивенчеством. Но эта проблема самого начала Нового времени, добуржуазного или до естественно-правового состояния общества. И для того, чтобы убедиться в том, что это и есть наше сегодняшнее состояние, вовсе не нужно искать каких-то особых доказательств. Достаточно вернуться в плоскость языковой проблемы.

Приведу очень простой элемент догражданственности в нашем сознании. Мы, например, говорим – «общественный труд» и при этом сразу же подразумеваем отличие общественного труда от индивидуального. Мы рассуждаем примерно так: сперва нужно поработать на общество, а уже потом на себя. Но это и есть та самая «спайка» сознания, то «кривляющееся слово», через которое проговаривается помимо нашей воли нечто совершенно другое. А именно, что труд наш есть труд барщины, поденщины, где мы лишь отработываем. Но это и есть ситуация, отличная от самого начала Нового времени, от возникшего новоевропейского общества и культуры. Просвещение уже ничего подобного не знает. Просвещенное состояние человечества отвечает той стадии развития, когда труд

осуществляется свободными производителями, вступающими между собой и с нанимателями в договорные отношения. И тут никаких различий между трудом на себя и трудом на общество быть не может. А если они возникают, то это отражает существующее в действительности крепостное состояние экономической материи. Что в наше время воспринимается как полнейший абсурд. Но опять же нельзя забывать о том историко-культурном контексте, в котором мы находимся.

В свое время у Пушкина возник спор с Чаадаевым, который первым в нашу философскую традицию ввел оппозицию между «историческими» и «неисторическими» образованиями. Чаадаев имел при этом в виду характеристику России как социально-культурного феномена. Пытаясь определить его, он столкнулся с довольно странной вещью, которую я бы назвал «неописуемостью». В том смысле, что есть вещи, которые можно описать, а есть нечто, что не поддается описанию. Таким загадочным феноменом и стала для Чаадаева Россия.

В самом деле, «говорят про Россию, что она не принадлежит ни к Европе, ни к Азии, — пишет Чаадаев, — что это особый мир. Пусть будет так. Но надо еще доказать, что человечество, помимо двух своих сторон, определяемых словами запад и восток, обладает еще третьей стороной», которой в действительности нет. Да и быть не может. Этот момент очень точно схвачен в нашем языке. Мы говорим — «с одной стороны» и «с другой стороны». И никогда не скажем — «с третьей стороны».

Если мы теперь соединим это с другими наблюдениями Чаадаева, с нашим собственным опытом, то поймем, что в реальности «третьей стороны» быть не может. Но она может быть в ирреальности. В зеркальном мире.

Для Чаадаева, очевидно, Россия и была такой неописуемой страной из «зазеркалья». Не случайно он называл ее «пробелом в понимании». То есть чем-то, чего нет в историческом мире членораздельных форм, устоев, традиций, внятной артикуляции. Пушкин возражал против этого, но фактически собственной жизнью подтверждал верность этой мысли. Ведь это он чуть ли не собственноручно пытался создать в России традицию, устои Дома, Семьи. А в ирреальном мире за это приходится платить своей жизнью. Ведь понятия, которыми там пользуются люди, фантазмагоричны. Они есть порождение больного, одичавшего сознания. Одним из первых это, кстати, понял Гоголь. Именно он развил специальную технику литературного описания этих потусторонностей. И в этом смысле действительно вся русская литература вышла из «Шинели» Гоголя. Еще Набоков, который сам был чувствителен к теме потусторонностей, отмечал: «...ну какой же Чичиков плут? Предмет плутовства его ирреален». Он так же неописуем, как современный московский или грузинский миллионер. Попробуйте его художественно-типологически описать, как, скажем, Гобсека, Шейлока или какого-нибудь Руггон-Маккара. У вас ничего не получится, потому что предмет его стремлений так же ирреален, как ирреальны советские деньги.

В самом начале XX века в спор Пушкина и Чаадаева включился О. Мандельштам — один из немногих поэтов в русской современной традиции с ярко выраженным историософским и метафизическим складом ума. Соглашаясь во многом с Чаадаевым, он в то же время утверждал, что Россия все-таки «историческое образование», потому что здесь есть как минимум одна органическая структура, стоящая на собственных ногах, живущая по собственным законам, имеющая свои традиции и устои. Это русский язык.

Но весь трагизм ситуации состоял в том, что мысль Мандельштама была высказана в тот момент, когда уже начался процесс выпадения именно языка из нашей истории, когда стало сбываться предчувствие Блока о возможности разрушения самих внутренних истоков гармонии, а не просто варварского обращения с их внешними продуктами. Мандельштам это тоже понимал. Весь его спор с Чаадаевым оговорен одной странной фразой о том, что если мы уж и от языка отпадем, то окончательно рухнем в пропасть нигилизма. Так оно и произошло. Но интересно тут и другое. Именно в этом историческом пункте, на краю пропасти, в России, вопреки всему, появились люди, которые продолжали уже существовавшую литературную традицию. Я имею в виду прежде всего Зощенко,

Заболоцкого, Платонова. Они первыми стали описывать странных людей, говорящих на «языке управдомов», на языке человеческого существа, выведенного Булгаковым в повести «Собачье сердце».

Язык этот состоит из каких-то потусторонних неподвижных блоков, представляющих собой раковые образования. В самом деле: ну как можно мыслить, например, такими словосочетаниями: «овощной конвейер страны»? За этим языковым монстром сразу возникает образ этаких мускулистых, плакатных молодцов у конвейера. Увидеть же или помыслить о том, что в этот момент происходит с овощами, решительно невозможно. Вы сразу как бы попадаете в магнитное поле и несетесь по нему в направлении, заданном его силовыми линиями.

Я здесь сознательно отвлекаюсь от социальных проблем. Меня интересуют мыслительный механизм и состояние языка, в котором уже все есть. Остается только эту языковую наличность успевать прочувствовать, успевать вписывать в нее свои чувства и мысли. Сознание такого рода очень напоминает комнату, в которой вместо окон сплошные зеркала, и вы видите не внешний мир, а собственное изображение. Причем отвечающее не тому, какой вы есть, а тому, каким вы должны быть. Любая искорка сознания может закапсулироваться в этих отражениях и обезуметь. И человек с таким сознанием может хотеть только одного – взорвать себя, т. е. покончить с собой и одновременно со всем миром. Ведь зло человеческого сердца – это ненависть к чему-то непосильному в самом себе. И только потом она проецируется на внешний мир.

Нечто очень похожее случилось и с философским языком. Возьмите в руки любой учебник по марксистской философии и вы увидите, что весь он состоит из таких же потусторонностей. Их невозможно привести в движение. Ими нельзя профессионально оперировать. Они не поддаются никакому развитию мыслью. А складывался этот язык по законам достаточно простого механизма.

Представьте себе социал-демократический кружок, где «ученый человек» должен вместить в головы слушателей весь мир со всеми его сложнейшими проблемами и составом. Причем вместить так, чтобы голова слушателя не подвергалась усилию труда, чтобы ей не пришлось напрягаться, думать, мучиться. Сделать это можно было лишь одним средством – сведя всю сложность мира к простым схемам. Например, таким: «Почему есть бедные? – Бедные есть потому, что есть богатые. – Как сделать, чтобы не было бедных? – Нужно уничтожить богатых».

Я хочу обратить внимание читателя не на само сомнительное содержание этого утверждения, а на то, с чем оно соединяется в сознании слушателя и что в конечном счете порождает. Во-первых, оно отнимает у человека потребность в самостоятельном труде. То есть внушает ему, что мысль – это то, для овладения чем не требуется приложения никаких усилий ума, а достаточно лишь услышать, прочитать. Во-вторых, существует механизм уважения человека к самому себе. Кроме властной потребности быть, состояться, или пребыть, как говорят философы, у него еще есть потребность понимать. Человек в принципе не может жить в мире, который ему непонятен. Но принцип этого понимания всегда сращивается с фундаментальным отношением человека к самому себе и в смысле способности идентифицировать себя и способности уважать себя. Если же он достигает степени самоуважения посредством упрощенных схем, то он скорее убьет того, кто покусится разрушить эти схемы, чем расстанется с ними. Это должно быть понятно, потому что его упрощенное понимание сложного мира уже слепилось с фундаментальным для любого человека вопросом жизни и смерти.

Теперь представьте, что мы пытаемся освободиться от этого «философского» языка, хотим научиться мыслить и выставяем в противовес Сталину таких мыслителей, как Плеханов, Бухарин, Луначарский или кого-то другого. Но из этого ничего не получится. Уровень этих мыслителей ничтожен. Ведь нужно было сначала сравнять вокруг себя горы гуманитарной мысли в России, чтобы на освободившемся пространстве такие люди выглядели монбланами философской мысли. Их тексты не просто чудовищно скучны, но

еще и написаны совершенно деревянным, мертвым языком. Они изначально исключают живую, свободную мысль. Поэтому, возвращаясь к нашей теме, скажу, что без разрешения задачи по очищению языкового пространства вообще и философского в частности мы дальше никуда не двинемся. Ведь мы постоянно живем в ситуации, которую одной фразой очень точно описал Платонов. Один из его героев вместо «голоса души» слышит «шум сознания», льющийся из репродуктора. Каждый из нас на собственный страх и риск, в своем конкретном деле, внутри себя должен как-то противостоять этому «шуму». Ибо, как я уже говорил, человек с одичавшим сознанием, с упрощенными представлениями о социальной реальности и ее законах не может жить в XX веке. Он становится опасным уже не только для самого себя, но и для всего мира. А мы сегодня говорим о том, что необходимо заботиться о нашем общем европейском доме. Но для этого, как минимум, вначале нужно восстановить свое членство в этом доме. Основная задача, которая стоит перед социальным мышлением, перед гражданами Советского Союза – это воссоединение со своей родиной, которая необратимо является европейской судьбой для России. Правда, мы реализовали пока «третью» сторону, фантазмагоричную, поэтому проблема «гражданского общества» надолго выпала из поля нашего зрения.

Выше я уже говорил, что суть проблемы «гражданского общества» состоит в расщеплении спайки государства и общества, в развитии самостоятельного общественного элемента. Отвлекаясь от социальных и экономических теорий, попытаюсь в этой связи пояснить смысл принципиального в любом гражданском обществе слова «частный».

Дело в том, что европейская культура есть прежде всего христианская культура, и она совершенно не зависит от того, сколько людей ходит в церковь и выполняет конфессиональный или церковный ритуал. Речь идет о том, что христианство проникло во все институты европейского гражданского общества и существует уже кристаллизованно в них.

Сама же идея христианской культуры фундаментальна и проста. Эта культура принадлежит людям, которые способны в частном деле воплощать бесконечное и божественное. Говоря «частное», я имею в виду дело сапожника, купца, рабочего и т. д. В противоположной культурной ситуации вы имеете дело с феноменом, суть которого состоит в фантастическом безразличии человека к собственному делу. Почему это происходит? Потому, что любое дело никогда не совпадает с некой мистической абсолютной и бесконечной точкой. То, что я делаю, не имеет, согласно этой схеме, никакого значения. Поэтому я могу быть подлым сегодня, чтобы стать безупречным завтра. А для европейской культуры нет никакого завтра. Есть только то, что есть сейчас, внутри конкретно оформленного, выполненного дела. Отсюда, кстати, некоторые социологи даже пытаются как бы перевернуть экономическую теорию и во главу угла поставить факт религиозного сознания. Я не разделяю этой точки зрения, но, чтобы проиллюстрировать такой ход мысли, приведу один пример.

Существует известная теория Макса Вебера, который само появление феномена капитализма связывал с тем, что он называл «протестантской этикой». Он считал, что для развития капитализма нужно было, чтобы акт, например, торговли, т. е. частного дела, стал носителем каких-то очень высоких ценностей. В том числе взаимоотношения с Богом, ответственности и т. д. Когда это случается, появляется, по его мнению, класс капиталистов, предпринимателей, купцов. То есть появляются и такие слова, как «бюргер», «частный человек» и т. д. В русском языке есть аналог этому – «мещанин». Именно в этом смысле его использовал в своем знаменитом стихотворении Пушкин. Но для нас слова «бюргер», «буржуа», «мещанин» и т. д. давно стали символом пошлости, обывательщины и пр.

Повторяю, я не считаю веберовскую теорию верной в отношении анализа причин возникновения капитализма. У меня к ней есть свои претензии. Но ход его мысли в данном случае весьма показателен и многое говорит именно о действительном характере европейской христианской культуры. Если же мы обратимся теперь к России начала XX века, то увидим, что сознание ее людей отнюдь не было глубоко затронуто Евангелием. Еще

Розанов в свое время отмечал распространение в стране на волне первой революции «живых Христов» и «живых Богородиц», что совершенно невозможно ни в каком грамотном религиозном сознании. Тут всем движут другие силы. «Говоря о России, – писал Чаадаев, – постоянно воображают, будто говорят о таком же государстве, как и другие; на самом деле это совсем не так. Россия – целый мир, покорный воле, произволению, фантазии одного человека, – именуется ли он Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это – олицетворение произвола». Иными словами, Чаадаев как мыслитель, я думаю, тоже бы считал, если участвовал в современных дискуссиях, что никакого сталинизма не существовало, что это выдумка, посредством которой невозможно помыслить то, что мы называем этим словом. На самом деле Сталин – это продукт миллионов «самовластий», вернее, их сфокусированное отражение. Об этом, кстати, он и сам говорил, признаваясь, что партия создала его по своему образу и подобию. Миллионы «сталиных» – это социальная реальность, в которой живет масса властителей. Это и есть то, что Чаадаев назвал «олицетворением произвола». Мы сейчас пытаемся вычлени из того времени что-то вроде интеллектуальной, партийной и даже духовной «оппозиции». Но в действительности ее не было. Да и быть не могло. Просто тот же Бухарин немножко детонировал с тем образом, который миллионы «самовластий» относили к себе. Адекватным их сознанию оказался Сталин. Поэтому он и стал тем, кем стал.

Но эта история еще не закончилась. Мы так и не научились пока извлекать смысл из пережитого. Иначе бы не говорили о культе Брежнева, которого в действительности тоже не существовало. Был «культ Брежнева», через который исполнялся ритуальный танец и определенная группа лиц занималась собственным восхвалением. Через него они говорили о себе, о своем авторитете, о своей силе и т. д.

Закончить эти размышления мне хотелось бы по-прежнему актуальной для нас мыслью Чаадаева, которой он завершает приведенное выше рассуждение о том, что Россия не является просто государством в ряду других государств. «В противоположность всем законам человеческого общежития, – пишет Чаадаев, Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов. И поэтому было бы полезно не только в интересах других народов, а в ее собственных интересах – заставить ее перейти на новые пути».

Когда-то эта задача уже начала решаться, но мы отклонились в сторону и одичали. Теперь, если мы хотим действительно спасти или участвовать в спасении цивилизации на Земле, если мы хотим вернуться в свой европейский дом и иметь право говорить о нем в роли защитников, нам нужно самим стать сначала цивилизованными – более цивилизованными или просто цивилизованными людьми, т. е. перейти на другие, новые пути.

ЕСЛИ ОСМЕЛИТЬСЯ БЫТЬ...^{17}

– Как вы думаете, Мераб Константинович, что с нами происходит, что с нашим обществом? Почему мы, победив в такой войне, как Отечественная, с трудом справляемся сегодня с нашими собственными мирными проблемами? Не произошло ли в послевоенный период определенное снижение уровня культуры? – В каком-то смысле это несомненно. Только не думаю, что это напрямую связано с войной. Здесь не прямая связь культуры с войной, а, на мой взгляд, связь с ней через феномен личности. Ведь смотрите: непосредственно после войны культура пополнялась людьми более интересными, чем сейчас. Почему? Да потому, что это были люди, опаленные войной, осмелившиеся самостоятельно, на свой собственный страх и риск быть перед лицом уничтожения и порабощения. Огнем дышали два дракона: один – в лицо, другой – в спину. И вот так вот опалившись, люди обрели одну характеристику – совершенно четко очерченный и выраженный личностный хребет. А последующие поколения, молодежь... Я не вижу у них как раз того личностного хребта, той туго натянутой струны духа и характера, которые были

у военного поколения. Они, может быть, и умнее, начитаннее, свободнее, более раскованы и, уж во всяком случае, более мобильны. Мы в свое время и мечтать не могли о тех достижениях НТР, которые сегодня доступны, например, любому студенту, о таком количестве книг, информации. Да и контакты у них разнообразнее. И вкус есть. Словом, заинтересованную молодежь можно увидеть везде, где можно получить какой-то интеллектуальный и нравственный заряд. Но беда в том, что все это носит, в основном, потребительский характер: молодежь не работает. А что такое работа, любая действительная работа? Это самостоятельность, ответственность, риск и готовность за все платить. Работа вообще – взрослое дело. Неработающий, в этом смысле, – ребенок, он инфантилен.

Но дело в том – и я к этому веду, – что такая «проблема молодежи» есть, в действительности, проблема общества, как оно сложилось в послевоенный период, т. е. проблема взрослых. Проблема их инфантильности. Общество-то за это время успело сползти в онемение, в некий цепенящий абсурд. Откуда молодым людям быть личностями и уметь работать, если социальное омертвление и анемия лишили их интенсивной и полной жизни? Нам-то службу «взросления» сослужила война. А как молодым открывать себя и свою судьбу, если это можно сделать только на своих собственных испытаниях? – То есть взростеть?! – Да, конечно. Но я хочу сказать, что этого не может быть без открытого и граждански защищенного поля свободного движения, о котором никто заранее или извне не может знать, для чего оно и к чему. Без свободного прохождения человеком этого оставляемого ему люфта не может быть личности. Это очевидно. Ведь личность – это форма и способ бытия, особое состояние жизни, находка ее эволюции. Я бы сказал так, что личность – это «крупная мысль природы». Самонастраиваемость ее проявлений не зависит от всезнания или каких-либо высших ориентиров. В этом все дело в определении культуры. Сказал ведь один умный человек, что культура это то, что остается после того, как ты все забыл. То есть она именно живая! Понимаете, феномен личности не менее таинствен, чем, например, такие великие находки эволюции, как лист растения, локаторное устройство у летучей мыши, глаз человека, копыто лошади, или такие формы в технике и общественной жизни, как колесо, архитектурный купольный свод, нация и национальный язык, правовое общественное состояние, крестьянская семья и т. п. В этом смысле одинаково, я думаю, можно говорить как о личностной культуре, так и о культуре земледелия, культуре генетических форм и, вообще, всего живого и свято оберегаемого (т. е. почитаемого в смысле «культы», от которого, кстати говоря, и происходит слово «культура»).

Таким образом, под культурой я понимаю определенность формы, в которой люди способны (и готовы) на деле практиковать сложность. Культура для меня есть нечто необратимое, что нельзя ничем (в том числе и знанием, умом, логикой) заменить или возместить, если ее нет. Но ее можно легко разрушить. Например, закрыв люфт граждански защищенного поля свободного действия, о котором мы говорим, и оказавшись, тем самым, в мире исторического бессилия. Или, если угодно, в до-историческом и до-ценностном мире.

Поэтому, возвращаясь к ранее сказанному, я могу утверждать, что молодые люди лишены чувства исторической традиции и ответственности еще и потому, что у них нет даже возможности выбора, решения. Поскольку выбор-то (в смысле: «жизнь моя, а вместе с ней и весь мир здесь решается») делается всегда в лоне предшествующих образцов поступков – а никто вокруг или до тебя никак не поступал. Так что? Жить на общественном и моральном иждивении или, еще хуже того, молодым и старым вместе, в тщательно огороженном закутке бесформенного райского бытия, в параллельной реальности?! А первой (и единственной) реальности погружаться, как Атлантида, на дно? Это и есть инфантилизм, вернее, состояние переростков. В нем нет способности (или культуры) практикуемой сложности. Нет форм, которыми люди владели бы и которыми их собственные состояния доводились бы до ясного и полного выражения своей природы и возможности и оказывались бы историческим событием, поступком.

Естественно, что в сложном XX веке инфантилизму нет места: он ему не соприроден и принципиально чужд. Он удобен, может быть, только для текущих задач близорукой власти,

равнодушной к дальним целям культуры, национальной истории и государственности. Действительно, пора мыслить по-новому, что равнозначно, видимо, тому, чтобы просто мыслить. – И вы считаете, что инфантилизм преодолим? – В определенном смысле – да. Но при условии, что все будет додумываться и проговариваться до конца.

Опасность здесь тем более серьезная, что в самой основе российской государственности уже был заложен отказ от внутреннего развития в пользу развития внешнего, экстенсивного. Как известно, в свое время Петр I сделал рабство фундаментом бурного расцвета экономики страны и ее государственной мощи. В то же время он требовал от людей, «уложенных в основание пирамиды», проявлений изобретательности и инициативы, чудес предприимчивости. Он действительно, видимо, ожидал этого от них, не замечая в этом явного противоречия. В эпоху Петра I (и затем все больше) Россия достигла многого из того, к чему сама не была готова. А когда государство и его военная и экономическая мощь опережают общество и культуру (в том числе и культурное действие в экономике), за это всегда рано или поздно приходится расплачиваться. Расплачиваться за отставание внутреннего развития, «состоялости» людей, личностей, за пренебрежение ко всякому правосознанию и частному правопорядку, в том числе и к недвижимому порядку «Я мыслю и не могу иначе». То есть ко всякому существованию из собственного убеждения. И свободные люди это понимали. Поэтому, например, когда Пушкин, изначально раненный в сердце стрелой совсем не «татарской древней воли», представлял царю нечто вроде «предупредительной» записки «О народном воспитании», он имел в виду не просвещение в смысле распространения суммы позитивных знаний (достигнутых на данный момент), а распространение и размножение живых и автономных очагов действия и воплощенного существования. Имел в виду «воспитание историей» (молчаливо, тем самым, принимая чаадаевскую дилемму «историческое – неисторическое» в применении к русской жизни).

Напомню старое определение действительной природы Просвещения. Просвещение – это «взрослое состояние» человечества, т. е. способность людей думать своим умом и ориентироваться без внешних наставников и авторитетов, не ходить «на помочах». Между прочим, эта проблема культуры (т. е. внутреннего развития) относится и к технической мощи страны, к ее техническому потенциалу и вооруженности. Мы часто теряем представление, какой богатый и сложный мир идей, моральных и гражданских навыков, внутренней развитости стоит за теми техническими новинками и достижениями, которые мы наблюдаем у соседей, на Западе. И думаем воспользоваться ими как внешними, готовыми продуктами. Или думаем, что это просто и есть техника, и мы, следовательно, можем сами. Но даже «просто техника», как это ни парадоксально, всегда является продуктом культуры, духовного зерна. Культурное сознание неделимо и, как уже замечено в литературе, не может один и тот же мозг, который в своих собственных гражданских, нравственных и социальных делах оказывается недорослем, дитем малым, вдруг взять и в физических науках, в сложнейшей технике и т. п. проявить чудеса изобретательности, самостоятельности и отвлеченного интеллектуального мужества. Посмотрите, когда естественным образом иссяк человеческий материал (я имею в виду интеллектуальный и моральный тип ученого, инженера и т. д.), унаследованный от довоенных и военных лет, какая ситуация сложилась в теоретической физике, в современной технике, в генетической биологии и медицине? Дополнительным доказательством этому служат и многочисленные неудачи механического переноса разных технических новинок из одной страны в другую. Мы часто по-обезьяньи копируем что-то, а потом это все у нас ломается, выходит из строя, простаивает или вообще оказывается какой-то неподвижной потусторонностью в наших условиях (как, например, компьютеры). Между тем это закономерно и понятно, ибо мы берем только сами вещи, но не то, что за ними стоит. Мы отнимаем их от духовного зерна, их родившего, оказавшись сами вне его и его человеческих условий. Можно взять все технические достижения – и ничего из этого не получится.

Но, очевидно, здесь есть какие-то более широкие процессы, затрагивающие причины того или иного уровня культуры и творчества? – Так оно и есть, на мой взгляд. Конечно,

жизнь вольна и спонтанна, дух веет там, где хочет, и цветок жизни пробьет даже асфальт. Был ведь Пушкин, и сейчас есть и будут изобретатели, сыны и носители гармоний. Но это не может быть принципом организации жизни. Не может быть школы «гения чистой красоты» и красоты свободы. Школой может быть лишь открытая школа исторического существования. А если в стране, уже как бы и привычно, вынужденно устанавливается подпольная и контрабандная форма существования культуры (в том числе, и экономической), то само по себе это тоже несомненный признак снижения и упадка культуры, ее малой продуктивности. Ибо культура всегда публична, ее всепространственность и повсевременность, по определению, всегда открыто представлена на том, что греки называли «агорой» («рыночной площадью»). В нишах и подвалах не может ничего возникать, кроме вторичного (я говорю, конечно, о принципе, а не об исключениях) или призрачного, только в ненаступившем, но окончательном будущем полагаемого. Так – многозначительный туман, воспарения... Все или прошлое, или будущее, – и ничего в настоящем. Культура же, т. е. вечность в настоящем, в существующем, нуждается в открытом пространстве и свободном слове. Это, очевидно, «врожденное» свойство культуры: она не может органично и жизненно полноценно расти в подполье, в глухой, не связанной словом (или, если угодно, «все-словом») жизни. Живые токи коммуникации должны быть!

И, посмотрите, насколько отсутствие этой дополнительной, культурной продуктивности отражается на самих возможностях нашего общественного самосознания и даже просто осмысленности слов, терминов. Например, мы говорим о молодежи и употребляем слова «поколение», «традиция», а ведь по сути дела это незаконно. Чтобы эти термины имели смысл и работали в общественном самосознании, недостаточно, чтобы физически существовали молодые люди и их проблемы. Нужно, чтобы нити между ними (формальными организациями и информацией как раз перерезанные) сходились в каком-то связном пространстве, в котором люди могли бы открыто отображать себя и свои проблемы и в котором они могли бы осознать себя как «поколение», способное быть органом развития реальных проблем и состояний. А на деле между одной мыслью и другой – тысячи километров расстояния (скажем, между юношей в Риге и во Владивостоке), и каждая у себя атомизирована. И, в итоге, как бы существуя, эта мысль не существует. То, что какой-то внешний наблюдатель их может идентифицировать, не имеет никакого значения. А сами молодые сегодня чаще всего встречаются не в том пространстве, о котором я говорил, а, например, в дискотеках (особенно, в провинции), на своего рода коллективных радениях, которые есть лишь перевернутый образ наших митингов 30-х годов, на деле разобравших людей в том, что действительно есть. Я никаких претензий (тем более высоколобых) не имею ни к дискотекам, ни к тому, во что одеваются, ни к тому, что поют, ни к тому, как общаются. Я говорю совершенно о другом. Я говорю об органе развития, существование которого, с одной стороны, делало бы осмысленными термины описания, а с другой – служило бы артикуляции и движению того, что действительно есть. Иначе просто глухая жизнь, как бы громко ни звучал рок.

То, о чем я говорю, сказывается, конечно, и на традиционной связи учитель – ученик, потому что неясно, чем может помочь и что вообще может сказать в этих условиях, скажем, ученый, философ молодым коллегам, студентам, слушателям. Или вообще ищущим. Конечно, сегодня так же, как и в прошлом, нельзя специально вырастить кого бы то ни было. Самая лучшая передача знаний случается тогда, когда учитель не занимается педагогикой, ничему сам специально не учит, а является молчаливым примером. Но душевная смута именно здесь и возникает. Я понимаю, почему, например, у Бахтина не было учеников. И дело даже не в том, что он как ученый занимался такими предметами, которые просто очень трудно передать, поделить с другими. Дело в том, что каждый из нас оказывается часто в ситуации, когда нужно что-то по своему опыту посоветовать молодому человеку, – и вдруг такой совет невозможно дать. И вот по какой причине: то, что можно мне, нельзя ему. И у меня нет, следовательно, морального права на это. Думаю, Бахтин хорошо понимал эту ситуацию. Он всю жизнь не уставал работать «в стол», он знал, что «есть для избранных

годы молчания...» Но что это? Молчаливый пример, что таланты «подвальной» культуры все-таки пробиваются, что «рукописи не горят»? Да это было бы чистейшим лицемерием! Бахтин реализовал идеал молчания, изгнанничества и мастерства. Но призывать к этому же своих поклонников или возможных учеников он не мог. Не только потому, что это не так просто — для работы «в стол» нужны мужество и терпение, особая моральная закалка, но и потому, что для этого нужна особая экстерриториальность собственного положения — завоеванная и выстраданная. Молодым людям эти столы могут просто взламывать. Я вспоминаю Августина, который только с ужасом мог подумать о возможности снова оказаться молодым. И я, например, тоже не хочу, чтобы мне сейчас было снова семнадцать лет... — А вы не боялись писать «в стол»? — Я не пишу «в стол», жизнь моя сложилась иначе. И у меня не только полностью отсутствует какое-либо сознание преследуемости, но и само сознание писания «в стол». Я не знаю, как это объяснить. Если накапливаются рукописи, то мне кажется, что я просто плохо пишу или бессилён выразить мысль до конца. Кроме того, я всегда стремился выговаривать свои мысли в лекциях или докладах. И если здесь что-то «не проходило», то, наверное, из-за отсутствия у меня способности говорить просто и ясно. Но я имею в виду именно акт, поступок мысли. Хотя это может быть никогда не опубликовано. Но это другой вопрос. Дело же самовыполняется и самоисчерпывается в том акте, который ты совершаешь. У Эйнштейна как-то спросили, как ему в голову приходят идеи. Он рассмеялся и сказал, что, дай Бог, если за всю жизнь ему пришло в голову хотя бы полторы идеи. Но если это случилось, если полторы идеи все-таки выстраданы, человек как бы самовосполняется. — Ну, хорошо, а что делать автору действительно талантливой книжки, если она по каким-то причинам не идет в печать? «Пробивать» ее или же лучше не суетиться («служенье муз не терпит суеты») и ждать своего часа в надежде, что человечество образумится и книга, если это и в самом деле серьезная работа, сама пробьет себе дорогу? Молодому человеку я, безусловно, не советовал бы пробивать свой труд, потому что это было бы — пробивать заодно и себя. Для молодого человека такое пробивание не может не выродиться в сутяжничество. А акт мысли, акт написания книги мне кажется воплощением целомудрия. В человеке творящем всегда есть какая-то особая сдержанность по отношению к вдруг удавшейся мысли, образу, целому и т. д. Можно, конечно, как однажды Пушкин, воскликнуть: «Ай да Пушкин! Ай да сукин сын!» Это другое. Это почти что физиологическое здоровое выражение творческого акта: разродился — и вот ощущение блаженной пустоты. Но это не положение, при котором Пушкин мог бы, например, просить аудиенции у государя императора и, положим, что-то «свое» пробивать в печать. В XIX в. даже сама такая мысль не могла возникнуть. Ни у кого — ни у Пушкина, ни у Лермонтова, разве что у Булгарина. А сейчас подобное «хождение наверх» стало чуть ли не общепринятым правилом. Пушкина же, например, схваченного в двойной пресс своего рода сговора между царем наверху и массами во главе с Булгариным внизу, заботил гражданский вопрос: неужели мы, аристократы, существуя, не можем иметь свой журнал?

Такая вот разница... — А если книжка не печатается только потому, что точка зрения автора не подходит или просто не нужна людям из издательства, бюрократически отстаивающим какие-то собственные корыстные интересы в литературе? Если книжка им, так сказать, заочно не нужна и барьеры, которые возникают на ее пути в печать, есть не что иное, как сведение старых литературных счетов... — Здесь трудно ответить. Все это есть, конечно. И тут нет никаких рецептов. Вы фактически говорите об одиноком и кому-то неудобном таланте. А я вообще не верю в одиночество в том смысле, что быть солидарными и сотрудничать могут только одинокие люди, люди, ставшие лицом к лицу с бездной в себе... «Бездна с бездной перекликаются». У одинокого человека не может не быть друзей. И практически, например, Ваша проблема решается тем, что находятся неофициальные друзья, в разных местах (в том числе и ответственных) и в разное время, способные помочь тебе. А друзей, как я уже сказал, не может не быть. И «берутся за руки» ведь не только в песне. Но правила, приема здесь нет.

Я не сомневаюсь, что существовало множество людей, о таланте которых мы уже

никогда не узнаем. В том числе и потому, что их творческая жизнь искусственно прервалась в самом ее зарождении. И мы знаем чудовище Молоха жестокости одних и трусости и предательства других. Кто не жил в те глухие годы, когда «все молчало на всех языках» (и, добавлю я, больше трех никто не собирался), кто не знает изнутри этот почти что совершенно физический страх, взвешенный, как капельки, в атмосфере, проникающий во все закоулки души, во все прилегающее к человеку окружение, тот не может достойно судить о состояниях и поступках людей тех лет. Что угодно могло убийством души ее детонировать как объемную бомбу. Но сострадание вызывают и внутренние жертвы, т. е. люди, которые дали самих же себя съесть изнутри, приняв в себя – хотя и с отрицательным знаком – те же внешние идола успеха и влияния. У них на деле не конфликт с властью, а конфликт власти, которую они хотели бы иметь на месте «дураков», «уродов», «недостойных», – или болезненный, как удачно кто-то сострил, комплекс «соответствия другими занимаемой должности». Действительно, как это весь мир, закатившись в восторге, не падает к их ножкам?! К такой духовной смерти, нравственному дальтонизму может ведь приводить и безудержная страсть к пробиванию своего литературного детища или концепции, роковое ощущение своей непризнанности. Сочувствие, сострадание и собственное прозрение людей вокруг тебя – казалось бы, достаточно. Но нет, все что-то гложет – «право имеют».

На деле это оборотная сторона какого-то всеобщего рабского чувства, живой кровью питающаяся потусторонность, внутренне принадлежащая кому-то или чему-то, инфантилизм внутренней зависимости, просто-таки непредставимость самодостоинства человеческого образа в себе.

А все потому, что в свое время не работали и не устраивали сами свою жизнь, не строили и не развили в себе и непосредственно вокруг себя обжитые стены человеческого самостояния, осмысленную недвижимую «малую родину», тысячами нитей затем связуемую с «большой Родиной», которая без них мистическая абстракция. Обезумевшие атомы! Действительно, если есть семена ума, то можно представить себе и волосы ума. И это там и тогда, где и когда больше всего нужна социальная общегражданская грамота мысли и чувства! Вы представляете себе современный мир, сегодняшние наши задачи?! А тут заблудившиеся в чащобе волос мысли, чувства...

Понимаете, ведь главная страсть человека – это быть, исполниться, состояться. А без форм и изначальных надындивидуальных устоев (они в философии любовью называются) человек отбрасывается в сферу исторического бессилия и взрывоопасной «немоготы», о чем я уже говорил. Именно в этом смысле я употреблял сопоставления «исторического» и «неисторического» состояний, «традиции» и «безродности» и т. д. Особенно существенна здесь вероятность необратимых последствий исторических выборов, ибо культура – это прежде всего духовное здоровье нации, и поэтому надо в первую очередь думать о том, чтобы не нанести ей такие повреждения, последствия которых были бы необратимы.

Гласность, например, – это ведь просто представленность всего на самом деле существующего, живого и гражданская защищенность его «тяжущихся» сторон, а уже во вторую очередь – прозрачность механизма принятия решений и действия лиц власти и возможность оспаривать эти решения и действия. – И что же философия может сказать о новых явлениях в нашей жизни? Каков ее статус сегодня? – К сожалению, все то же, что и всегда: не плакать, не смеяться, не негодовать, не славословить самозабвенно, но понимать. Ведь философия говорит с нами из очень большого временного далека, по меньшей мере оттуда, где на переломе мифологической эпохи произошел прорыв истории и человеческой формы. Поэтому любой вопрос, если он философски поставлен, сразу же обращается в вопрос о тайне бытия и человеческого сознания, оказывается опытом мысли в осуществлении бытия. Это все то же и все о том же в «вечном настоящем» человеческого становления. Отсюда, как бы изнутри, философ и идет воображением к универсальным граничным условиям того, на что вообще способен (или не способен) человек перед лицом непреклонных законов цельности и полноты бытия. Без форм нет ничего. А если уж есть что-то, то это предполагает в нас способность выполнять ограничения и связности,

налагаемые единственно важным условием – условием жизни формы. То есть – чтобы она была жива и плодоносила. Философ же просто доводит до последней ясности свидетельские состояния своего сознания, касающиеся этого рода «способности».

Например, все, несомненно, чувствуют, что общество сейчас стремится развиваться и не может. Немоги́та кака́я-то, бессилие. «Жизнь, как подстреленная птица, подняться хочет – и не может... Висят поломанные крылья». Поломанные крылья... Очевидно, по-моему. Для многих очевидно. И философ, например, так попытается отдать себе отчет в этой осознаваемой очевидности: называть надо было, представлять все, что стучалось и царапалось в двери бытия! Есть закон названности собственным именем, закон именованности. Он – условие исторической силы, элемент ее формы. А это условие не выполнялось. На наших глазах общество автолюбителей, например, берет на себя функции ГАИ по отношению к собственным же членам; руководителем Общества охраны природы оказывается административное лицо, против которого как раз и должны защищаться интересы этого общества, а подсудимый должен быть и собственным адвокатом, и судьей, и исполнителем приговора. Стыдливым парафразом произведена «смазь вселенская» всем особым интересам и состояниям. Глухое переплетение глухих жизненных побуждений, каждое из которых само по себе законно, но безгласно. И – ничего не производится. Что происходит на самом деле? Что есть? Если даже не названо... Невозможно узнать. Более того, неназванной вещи невозможно и стать. Реальность, не имея люфта свободных именований и пространства состоятельного движения, не доходит до полноты и цельности жизнеспособного и полноценного существования, до ясного и зрелого выражения своей самобытной природы. Как и вообще новое, если оно не оказывается в пространстве, охваченном эхом открытой его названности. Это ведь поле, где можно совершать усилие и отвечать; оно же и антропогенное поле, антропогенная среда. А как отвечать, если ты не окликнут... по имени? Без окликаний явлений по имени нет и места, где, например, могла бы быть память и мог бы быть смысл того, что случилось, что произошло или что происходит на самом деле (в том числе и смысл беды, несчастья, позора, ужаса, болезни). У того, у кого этого нет, нет и будущего, ибо нет памяти, сколько бы он ее ни заклинал и сколько бы он ни знал, что надо иметь память, помнить. Единственный шанс иметь будущее, а он же и шанс стать людьми – это, именуя, выносить наружу и осознавать беды и несчастья, а не загонять их вовнутрь, где они начинают двигаться и развиваться иррациональными, стихийными и патогенными путями.

Теперь уже как будто входит в привычку называть вещи именно так, как они называются. Не врать. Или не замещать действительность ее противоестественными дубовыми парафразами. Гласность – это ведь не только раскрытие каких-то тайн, это и называние вещей собственным именем. А, В, С только тогда взаимодействуют между собой, только тогда происходящее в них, по отдельности и между ними, продуктивно и получает дееспособное историческое существование, когда они известны (и нам, и себе) именно как А, В, С. Если же мы ничего не знаем об их существовании, а сами они не могут без имен даже артикулироваться и осуществиться, то это все равно, что их нет. Вот они и вернутся в «чертог теней». То есть в до-историческое существование.

Есть, например, смерть. И есть мертвая смерть. Между ними большая разница. Любой уход из жизни должен быть публичным, публично названным и известным. Тогда это смерть, участвующая в жизни. Ведь даже из отрицательного (а что может быть большим отрицанием, чем смерть?) можно что-то извлечь, зерно для души и смысла. А вот из неназванного этого сделать нельзя. Это разрушает сознание и души даже больше, например, самой войны, если ее жертвы не фигурируют в публично известных воинских списках, а ритуал оплакивания их родными, ритуал гражданской памяти и боли не выполняется весь, полностью. Вот почему я говорю, что называние, именование вещей – один из первых актов культурного строительства. И духовного здоровья нации, о котором я фактически все время только и говорю. – А как вы думаете, Чернобыль нас чему-нибудь научил? – По-моему, ничему еще не научил, кроме разве что специалистов, от которых что-то иногда до публики

доходит. И это после гигантской, самоотверженной работы, там проведенной! Немногие же извлеченные общественные ясности, как, например, в «Колоколе Чернобыля», соседствуют с ложью и невнятицей, переплетаются с ними и тонут в каком-то «шуме». В частности, и потому, что суть дела уже названа, перехвачена в антиназвании. Ведь публично Чернобыль – это «место подвига», место, где будет «воздвигнута пирамида, выше пирамиды Солнца». Все это я с некоторым ошалением слышал по телевидению и в газетах читал по свежим следам... Удавка на мысль и на ищущее себя действие уже брошена. И что? Тысячи недоправд сцепятся, закольцуются и никогда не выйдут правдой на свет божий. Главное же тут в том, что магнитные линии силового поля нашего ума сразу выводят нас на уже существующие образы внешнего окружения, «врагов» и «друзей», собственной национальной безопасности и т. д. и завязывают все это в узел, который я метафорически назвал бы «удавкой на границе». И продолжается какая-то кататония мысли «на границе» при малейшем прикосновении к ней. Как будто она повсюду поставлена одинаково под ток высокого напряжения. Та же многоузельная завязка, «закольцованность» наша комплексом неполноценности и одновременно превосходства, привязывающая нас к образу внешнего мира, та же подростковая мука и сердечная невнятица. Если воспользоваться любезным сердцу многих отечественных журналистов различием между «они» и «мы», то тут просто математическую формулу можно вывести: если в любой точке нашей страны взять произвольно большое различие между «они» и «мы» и вести его в направлении к границе, то оно будет уменьшаться прямо пропорционально приближению к ней, чтобы стать на ней равной нулю. Тут все говорят (и думают) одно и то же! И ведут диалог только при условии, что вторая сторона самозабвенно твердит то же самое. А если нет – то диалог ведется известными средствами, как на войне, где все средства хороши. Причем я говорю не о государственной дипломатии, у которой свои законы, а об общественной жизни и об органах информации и общественного мнения, которые – нечто иное. Вернее, должны быть чем-то иным. Ибо мозг человека един, и сохранять в себе этот «диалог средствами войны», с его разлагающим и развращающим ядом убийственно для внутренней жизни страны. Поэтому нельзя внутри ничего достичь, не действуя и на «образ» внешнего мира, не расслабляя эту удавку и узел всех живых побуждений и сил. Я вполне могу понять Александра Бовина, который завидует журналистам, пишущим на внутренние темы. Ибо пора действительно писать и думать так, что внешняя тема есть также и внутренняя тема. Взрослеть надо. Например, я не понимаю, как можно бороться за сохранение цивилизации на Земле, самим не становясь более цивилизованными или даже просто цивилизованными. – Здесь явно возникает тема правопорядка. Как вам кажется, насколько вообще можно рассматривать закон как часть культуры? Думаю, что только так его и можно рассматривать. Хотя бы уже потому, что для закона нужен гражданин. Человек – гражданин. И к тому же закон – это прежде всего право на труд, на свой труд. Если мы определили Просвещение как способность – и право – мыслить своим умом, то это включает и способность и право – самому понимать свое дело. Но еще глубже – закон есть только тогда, когда средства достижения его целей являются законными же, т. е. содержат в себе дух самого закона. То есть это конкретные, воплощенные существования людей, инструментов и утвари жизни из закона, деятельно присутствующие везде в том, чего может касаться закон и что законом регулируется, независимо от намерений и идеалов «во благо» и «во спасение» или, наоборот, от какого-либо злого умысла. Особенно это очевидно в случае монополии. Цели законов достигаются только законами! – Но почему все же законы нарушаются? И, с другой стороны, не слишком ли это механично, то, что вы говорите? – Да потому, что обычно связывают правопорядок с порядком идей, истины, как будто закон существует сам по себе, а не в людях, в индивидах, в понимании ими своего дела. И хотят обойтись без индивида, без индивидуальных сил, без человеческой развитости, не доверяют просто-напросто человеческому здравому смыслу и личным убеждениям, способности действовать из них. Но это невозможно по законам бытия, если отличать их от знания юридических норм! В этом все дело. То есть возможность обойти индивида исключена не в силу гуманистического

предпочтения и заботы о человеке, а в силу непреложного устройства самого бытия, жизни, – если вообще чему-нибудь быть. Я глубоко убежден, что только на уровне бытийного равенства индивидов может что-либо происходить. Принц и нищий, буржуа и пролетарий здесь равны; здесь никому ничего не положено, все должны сами проходить путь и совершать собственное движение «в середине естества», движение, без которого нет вовне никаких обретений и никаких установлений. Что, процитировать вам стихотворение Державина, словами которого я воспользовался? Уже он понимал суть дела чисто философски (а не только юридически или гуманистически):

Частица целой я вселенной,
Представлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества...
Я связь миров, повсюду сущих,
Я крайняя степень вещества...

А Пушкин?

Вращается весь мир вокруг человека,
Ужель один недвижим будет он?

Так вот, никто еще не избавил человека и мир – какому быть – от этого движения в «средине естества». – И все-таки, как вам кажется, материальное от духовного отделимо или нет? – Нет, потому что духовное телесно. Оно имеет протяженность, объем, уходящий куда-то в глубины и широты. Это своего рода коллективное «тело» истории и человека, предлагающее нам определенную среду из утвари и инструментов души и являющееся антропогенным пространством, целой сферой. Это среда усилия. Для того чтобы что-то создать, – любое, в том числе, и в сфере духа, – нужна работа, а работа всегда в конечном счете выполняется мускулами. Можно, если угодно, говорить о мускулах души, ума, гражданственности, историчности и т. д. Поэтому в человеческой и исторической реальности внешнее и есть внутреннее, а внутреннее и есть внешнее. Существует точка зрения, что когда урезается внешнее пространство деятельности человека, то это может оказаться толчком для интенсивного развития внутреннего пространства, богатой внутренней жизни. Это часто встречающийся, но, по-моему, глубоко ошибочный аргумент. Он просто самодовольно-умильная сублимация и компенсация фактического исторического бессилия. – Почему? Пушкин ведь не по своей воле, как известно, оказался в Болдино, и здесь, когда он был оторван от обеих столиц... – Да, болдинская осень есть болдинская осень... Но вы понимаете, мы не Пушкины. Не просто в том смысле, что не обладаем личной гениальностью Пушкина. Но еще и потому, что Пушкин принадлежал к высшей русской аристократии, т. е. как раз обладал одновременно и «телом», побуждавшим его к самостоятельному совершенствованию и историчности и при том еще как-то, хотя бы сословно, ограждавшим и защищавшим его. Он принадлежал определенному кругу так называемой «сотни семейств», способному к самостоятельному культурному существованию. Во многом именно принадлежность к этому кругу помогала людям сохранять свое личное достоинство и мыслить самостоятельно. Но и этой минимальной защищенности оказалось недостаточно. Не говоря уже о том, что они не могли не дышать испарениями окружающего рабства и невольничества (или вольничества) питались им, стоит вспомнить гениальную фразу, сказанную еще Михаилом Луниным: все мы бастарды Екатерины II. Молодые люди, которые жили не эту жизнь и не так... в историческом смысле лишние. Поэтому Пушкин чуть ли не собственноручно, единолично хотел создать историю в России, пытаясь на деле доказать свою антитезу некоторым мыслям Чаадаева. Например, утвердить традицию семьи как частного случая Дома, стен обжитой культуры, «малой родины». Как автономного и неприкосновенного исторического уклада, в который никто не может вмешиваться, ни царь,

ни церковь, ни народ. Под семьей, разумеется, он имел в виду не раздачу отметок за добродетель. И принес себя в жертву своему принципу. Для меня очевидно, например, что он был выведен на дуэль не зряшной физической ревностью. Действительно, «невольник чести». Но чести не в ходячем, «полковом» ее понимании, а чести как устоя бытия, как элемента чуть ли не космического осмысления порядка и меры. В ней он утверждал и защищал также и гражданское достоинство и социальный статус поэта, всякого человека мысли и воображения. Пушкин сразу, резко оторвался от литературы своего времени. К 30-м годам его уже не понимала собственная среда, даже ближайшее окружение и друзья, ибо эта среда была согласна продолжать быть тайным больным добром, тайной больной мыслью и больными прекраснопениями. А Пушкин менял сами рамки, почву проблем, основным элементом которой были собственнические притязания государственности на все плоды занятий мастеров своего дела, сведение их к какому-то юродивому довеску, к всеобщему бесправию, гражданской бескультурности и бездуховности. Кстати, по этому же водоразделу шли его расхождения и с официальным православием и церковью, которые он упрекал в том, что они не создали независимую и самобытную сферу духовной жизни, сравнивая в этой связи священников с евнухами, которых «только власть волнует», и отмечая разительное отсутствие фигуры православного попа в светском салоне, т. е. в культурном строительстве.

Такие люди, как Пушкин, сами создают вокруг себя пространство для возникновения культуры и преемственности, истории, всегда чреватой новым бытием. Так что Пушкин, оказавшийся в Болдино, совсем не похож на какого-нибудь московского интеллигента, загнанного в свою внутреннюю жизнь и ушедшего в подвал где-нибудь на Сретенке или вообще в сторожа создавать свои гениальные работы. Есть разница!

Люди освобождаются ровно настолько, насколько они сами проделали свой путь освобождения изнутри себя, ибо всякое рабство – самопорабощение. «Внутренняя свобода» – это вовсе не подпольная свобода ни в социальном смысле, ни в смысле душевного подполья. Здесь слово «внутренняя» мешает, вводит в заблуждение. Это реально явленная свобода в смысле освобожденности человека внутри себя от оков собственных представлений и образов, высвобожденности человеческого самостоянья и бытия. Так что «внутренняя свобода» это вовсе не скрытое что-то. Обычно человек вовнутрь самого себя переносит стиснутость его внешними правилами и целесообразностями, дозволенностями и недозволенностями в культурных механизмах, обступающих его со всех сторон в жизни, бурной и непростой. Тем заметнее и крупнее любое исключение из этой ситуации. Вот почему я говорю, что сегодня особенно нужны люди, способные на полностью открытое, а не подпольно-культурное существование, открыто практикующие свой образ жизни и мысли, благодаря которым могут родиться какие-то новые возможности для развития человека и общества в будущем.

Создавая на деле новое пространство и человеческие возможности, Пушкин (и вслед за ним уже многие другие в литературе) ничего не выражал, никого не «представлял», не «отражал» и уж, тем более, никому не поставлял предметов духа для «законных наслаждений». Пушкин, Тютчев, Достоевский, Толстой целую Россию пытались родить (как и себя) из своих произведений! – Что вы имеете в виду? Не то ли, о чем писал в свое время Чаадаев: «Не хотим царя земного, хотим царя небесного»? Откуда берутся возможности нового, неожиданного в культуре? – Можно ли, например, спрашивать о Достоевском, вдохновлялся ли он любовью к Родине, любил ли ее, или о Толстом, заставляя их после смерти расписываться в верноподданности своих патриотических чувств. По-моему, это нелепые вопросы. Дело в том, что такие люди сами и были Россией, возможной Россией. Для меня это несомненно. Во-первых, мыслитель, художник, как и во времена Чаадаева, так и сейчас, обязан только правдой своему Отечеству. Но оставим это. Говоря о рождении из творчества писателей целой страны, России, я имел в виду русскую литературу XIX в. как словесный миф России, как социально-нравственную утопию. Это попытка родить целую страну «чрез звуки лиры и трубы», как говорил Державин, – из слова, из смыслов, правды. Потом уже, после революции, возникло новое, более личностное, критическое, а не

миссионерское отношение к слову и его возможностям. Как я уже показал, «чрез звуки трубы» могли рождаться личности к концу Отечественной войны. Но это оказалось таким же мифом, как и «звуки лиры». Что же касается последних, то сейчас многие даже и себя рождать из слова не могут. Что уж там до целой страны.

Если правдой обязан своему отечеству, то это ведь правда прежде всего о себе как точке пересечения своих состояний. Только ясным письмом, внутренне свободной мыслью и по законам слова она добывается. И именно этой правды, правды по долгу и обязанности, о своих собственных впечатлениях и переживаниях не хотят (и не умеют) добывать, например, активисты общества «Память». Великие писатели прошлого обладали уникальной способностью доводить до ясности и полноты зрелого выражения свои переживания. В их книгах не было темноты в том, что они хотели сказать. А современные писатели чаще всего не способны отдать себе отчет даже в природе того, что они сами испытали или пережили. Об их книгах нам приходится рассуждать так: сказав то-то, он на самом деле хотел сказать другое, вот то-то и то-то, и это нечто действительно есть, имеет право на выражение, от него действительно может болеть душа. Но для любого профессионального литератора это должно быть просто оскорбительно. Из современных прозаиков, в моих глазах и на мой вкус, с задачами ясности справляются и в то же время привлекают меня своими темами и идеями, талантом сердца и ума, способностью радостно удивить меня (а такое удивление и есть источник любви... и философии) Окуджава, Быков, Битов, Искандер, Абрамов, Семин, Маканин, Можаяев. Я называю только русскоязычных писателей и не говорю здесь о незнакомых вам грузинских писателях...

Они, слава Богу, не миссионерствуют и не берутся за решение глобальных нравственных и социальных проблем, но выбирают какие-то преломляющие все это углы и участки в нашей культуре и жизни, в наших душах, освоить которые и высветить в своей душе (ставя тем самым и себя на карту, а не кого-нибудь поучая) им по силам. И справляются со своими задачами. Удивительное чувство ответственности я вижу, например, у Быкова. Это и все-ответственность, т. е. отказ от алиби для себя, способность сказать «это все – я», и ответственность за то, чтобы такое сложное состояние и переживание не осталось по эту сторону точного выражения и словесного бытия. Он выполняет свои профессиональные обязанности, т. е. доводит литературным письмом до абсолютной ясности то, что сам чувствует и переживает, доводит до действительной меры и пропорции, в какой они «по природе» находятся, И тем самым он рождается сам и существует, существует из самого себя.

Какого же самостоятельного человека еще нужно? Современный читатель ведь уже не ждет, слава Богу, от писателя ответа на вопрос, как жить человеку и что делать, он понимает, что такого ответа ни в какой ситуации не может быть, и, тем более он не может быть заключен в формулу готовой истины. Читатель требует от писателя прежде всего ясного и лично-ответственного письма. А ясность мысли всегда заставляет думать и обогащает, восполняет независимо от направления самой мысли... – А из более ранних лет какое произведение вам что-то по большому счету сказало? – Булгаков. С «Мастером и Маргаритой» к нам – в те годы – пришла духовная раскованность. Люди, которые ничего не понимали, что происходит в жизни, вдруг снова почувствовали: духовность это не болезнь. Как глоток воздуха был такой роман тогда необходим. Сам стиль его автора нес в себе что-то радостное, радость самого слова, живущего и движущегося по законам слова же (так в поэзии писал у нас Галактион Табидзе). А молодежь читала роман и убеждалась: быть свободным и духовным, быть человеком чести и идеала – нормально и весело! В нынешней литературе такую радость письма я вижу в прозе Окуджавы и Татьяны Толстой. – Как вы, философ, оцениваете, точнее, понимаете современного человека? Каков он с точки зрения философа? – «Современного» человека не существует. В качестве «современной» может лишь восприниматься та или иная мысль о человеке. А сам он есть всегда лишь попытка стать человеком. Возможный человек. А это самое трудное, так же, как жить в настоящем. И он всегда нов, так же, как всегда ново мышление – если мы вообще мыслим. Речь может

идти лишь об историческом человеке, т. е. существе, орган жизни которого – история, путь. А его можно отсчитывать от грекороманского мира и Евангелия, и уже необратимо – от эпохи Возрождения. Мы – люди XX века, и нам не уйти от глобальности его проблем. А это есть прежде всего проблема современного варварства, одичания. Это угроза «вечного покоя», т. е. возможность вечного пребывания в состоянии ни добра, ни зла, ни бытия, ни небытия. Просто ничего. Сокровища культуры здесь не гарантия. Такая катастрофа может произойти до атомной. Ибо культура не совокупность, как я уже говорил, готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Это способность и усилие человека быть, владение живыми различиями, непрерывно, снова и снова возобновляемое и расширяемое. В противном случае с любых высот можно упасть. Это очевидно в сегодняшней антропологической катастрофе, в появлении среди нас иносуществ, зомби, с которыми у «человека исторического» нет ничего общего и в которых он не может узнать самого себя, а может лишь при случае – «вернуть билет». Вот мы обсуждаем: быть или не быть цивилизации на Земле. Так вот, ее может не быть и до какой-либо атомной катастрофы и совершенно независимо от нее. Достаточно необратимых разрушений сознания, последовательного ряда перерождений структуры исторического человека. Это же относится и к экологической катастрофе. Сначала умирает человек – потом умирает природа. То есть, я хочу сказать, что сначала появляется человек «из бумажки» (раз уничтожена социально-культурная часть ноосферы, та, которую я назвал «телом истории и человеческого»), а потом уже эта безродная потусторонность, не поддающаяся развитию, т. е. лишь имитирующая жизнь, властвует над природой – и умирает эта последняя часть ноосферы, часть нашей единственной естественности.

Отсюда, как мне кажется, ясен и ответ на вопрос, во что нам верить, где и как проходят линия необратимости и направление человеческой истории. Например, необратима ли революционная перестройка? Не знаю. Я знаю лишь, как она может быть необратима. Необратимым нечто может быть лишь в человеке. Нужны индивидуальные точки необратимости, и важно, сколько таких «точек», в противодействие которых упирался бы любой обратный процесс распада и разрушения. По ним и выведется тот или иной интеграл. Вера в человека только это и означает. Можно верить и полагаться лишь на верящего человека, способного, веря, самого себя переделывать и совершенствовать. В своей точке, независимо от того или иного социального механизма. Ибо нет и не может быть никакого социального механизма, даже самого изощренного и совершенного, который мог бы обойти разрешающие индивидуальные точки: результаты самой усложненной системы все равно устанавливаются по уровню их разрешающей способности. Таковы минимальные задачи индивидуальной метафизики. Вообще я все время вел речь об элементарных и минимальных условиях жизнеспособности и полноты бытия общественных образований. Очевидно, вас здесь что-то задевает. Не кроется ли тут какая-то особая, личная для вас философская тема? – Да, такой «пунктик» у меня действительно есть. С тех пор как я себя помню, меня буквально завораживало существование (как теперь, мне кажется, я понимаю) какой-то таинственной «топографии» понимания человеком себя и мира, понимания, участвующего в том, как вообще может состояться человек. Видите ли, теми же самыми действиями, какими мы производим свою жизнь, мы, вместе с другими людьми, производим и ее образ. Но, как правило, этот образ сразу же отклоняется от того, что случилось и сложилось на самом деле, от действительной меры и пропорции вещей (именно этот смысл имеет старое латинское слово «рацио»). Однако истина уже есть, она никуда не бежит, не скрывается, она стоит на месте и зияет нам прямо в лицо. Это мы бежим и... не видим. А то, что мы видим, может нас и губить. Ведь мы не успели еще разобраться в своих впечатлениях и испытаниях, а уже мыслим в этом «отклоненном образе», который сложился с превосходящей нас скоростью и как бы без нас (вспомните «бегунов» в дантовском «Аду», с такой прекрасной наглядностью изображенных в серии иллюстраций Эрнста Неизвестного к изданию «Божественной комедии»). И только ценой мучительного вынуждения нам удастся обратить себя и вернуться к действительному «есть», к стоящему, зреющему времени. Философия и есть

умение отдать себе отчет в такой очевидности. Для этого и необходимо какое-то схождение путей, проходимых нами в пространстве «топографии» понимающего сознания, о которой я сказал. В этом смысле мышление есть, по определению, «иначе-чем-уже» мышление, т. е. инакомыслие. Поэтому столь же завораживающим для меня было и непонимание, неспособность человека видеть очевидное, поскольку для него как раз нужно мыслить иначе, повернуть «глаза души», а не искать и приводить факты.

Мне всегда хотелось и самому разобраться и другим дать понять, почему люди, которые, бывает, стоят прямо перед лицом каких-то просто зияющих истин, все равно их не видят и не понимают. Ведь если один человек видит, а другой не видит, на это, очевидно, должны быть какие-то внутренние законы. Формула, что кто-то умен, а кто-то глуп и несообразителен, здесь не проходит. Это не проблема психологических, естественных дарований и способностей. Здесь чувствуется действие как раз своего рода «топографии», динамики путей, которые мы сами должны проходить (или не проходить). Когда и где и как мы можем заглянуть вовнутрь своих собственных страстей и неотвязчивых впечатлений, а когда, как и где – не можем? Каковы условия «заглядывания» у одного и «незаглядывания» – у другого? Лично для меня богатейший материал для анализа подобных вопросов дали Фолкнер и Пруст. И вообще, здесь приходится обращаться к художественному и нравственному опыту человечества, кстати, уже для великого Платона неотделимому от философии и рационального мышления. А на заре европейской культуры Нового времени Данте дал образец некоего романа странствий души, «воспитания чувств». С тех пор этот образец повторялся и стал традицией. В наше время – это Фолкнер, Джойс, Пруст, Музиль, Платонов, такие поэты, как Мандельштам, Элиот, Рильке. В частности, примеры, которые можно найти у Фолкнера и Пруста, заключают в себе почти хрестоматийную ясность. Фолкнер показывал, что нет большей трагедии для человека, чем когда он не отдает себе отчет в своем собственном положении. Ломая голову над такими вещами, я и подумал, что, может быть, понимание начинается с того момента, когда ты оказываешься в ситуации ясного сознания перед лицом некоей невозможной возможности. То есть ясного сознания «должного», человеку «подобающего» – и невозможности именно этой возможности! Когда от тебя требуется мужество невозможного. Мысль – отсюда! Если угодно, «жизнь моя решается», как и то, каков мир, – вместе с мыслью. Но именно от этой последней ясности человек обычно надежно защищен своими чувствами, привязанностями, представлениями о допустимом и недопустимом (даже наказуемом!), о возможном и невозможном, о добре и зле, правилами социального дела и целесообразности. А видимая в очевидности своего сознания возможность именно эти представления, как правило, колеблет. И до «добра» не доведет. Но и что «зло» – непонятно. Нужно решиться. Но человек еще и себя благополучно не видит, не видит собственных актов, что он делает на самом деле. Он как бы говорит себе: то, что я делаю и говорю, – это не настоящий я, у меня есть еще какая-то другая, глубокая суть, по сравнению с которой все это не имеет значения, и это все «они», я лишь вместе с ними, вместе с окружающими – среди людей ведь живу! Вместо того чтобы принять все на себя, здесь и сейчас, и счесть, что нет для тебя никакого алиби. Иначе – за многозначительностью подобных рассуждений и уловок «я» лежит обычно самая заурадная пустота. Казалось бы, пустяк, но он достаточно опасен.

Однажды случилось так, что, анализируя ситуацию, которую я называю «мужеством невозможного», и пытаюсь вместе с молодыми слушателями в Тбилисском университете ее как-то вслух прояснить и распутать, я через несколько дней совершенно неожиданно попал на фильм, в котором подобная ситуация разыгрывалась. Я имею в виду картину Абдрашитова и Миндадзе «Остановился поезд». Я мог бы только мечтать о такой иллюстрации к тому, о чем я говорил моим студентам. Не буду пересказывать сюжет фильма. Понимаете, мы имеем здесь дело с трагикомедией ложных положений. На людей катится волна, слагаемая из сотен самых разнообразных, внешне не связанных, но по отдельности вполне осмысленных действий и ставящая людей в ситуацию, когда они должны одевать заранее заданные маски (в том числе и маску «героя») и действовать в

соответствии с ними. Ту или иную маску или образ они не нарушают, потому что по-человечески друг друга понимают, они, так сказать, выживают путем «человечности». А некто – аноним, которому суть дела безразлична, – дергает за ниточки, опутывающие этот человеческий ком. И в итоге – никто никак не поступает, ведь поступок всегда от лица и перед лицом в отличие от реакций, действий «по маске». А никто не оказывается перед лицом сути дела. Перед нами вязкая каша из противоестественной механики закона и невнятной внутренней правды, где перепутаны добро и зло, необходимое и своевольное, фантазии и здравый смысл, реальное дело и внутренние потуги дела. Все обращено, взаимозаменяемо, зыбко и неопределенно, что и порождает не людей (т. е. существ поступков), а нечто, в принципе неопишное, какие-то существа морока, в котором «и тени сизые смешались».

Следовательно, мыслить – значит стать лицом к лицу с чем-то иным, с сутью дела, скрытой за сценой, занятой масками-марионетками. А это возможно и неизбежно лишь в точке, где ты отмечен отдельно, выпал из человеческой связи, ибо нельзя помыслить «иное», не ранив кого-то и не погрешив против человечности. Там, где отмечен отдельно, тебя и камнями побить могут (как чуть было не случилось с приезжим следователем в фильме), а ты должен быть готов от этой точки идти дальше, а не проситься обратно. Значит, если мыслить, то только из долга, из закона в тебе, а не из человеческого, не из чувствительности. Ибо если, повинувшись последним, все молчат, когда на их глазах рушится закон, то все возможно. И ничто не определимо и не отличимо. И какое уж тут единство закона: кто палку взял, тот и капрал. И кого угодно назначают «героем». – Что же может помочь в этой ситуации «неизбежности мысли»? Здесь же должно быть и какое-то умение у человека, и какая-то общественная структуризация самой ситуации. Иначе, где же выход или хоть какие-то рецепты? – Да их и нет, действительно. Философия рецептов не дает, а философ – не профессия. Он, как многие и наравне с ними, в жизни. А в ней для пробуждения мысли можно начинать хотя бы с того, что нужно снять с себя идейные шоры, замороженность «великим делом» в его содержательной перспективе и обратиться к абсолютным, формальным, всечеловеческим ценностям и жизненным началам, к принципам самостоятельного человека как человека.

Когда мне приходилось приводить пример творческой и берегающей нравственную суть человека силы формы, я пользовался обычно иллюстрацией из замечательной книги Натана Эдельмана «Лунин». В ней описан поразительный тип человеческого поведения, в основе которого лежало только одно понятие, но незыблемое – честь. Честь есть честь, она не может обосновываться никаким содержанием целей и идеалов. Честь – понятие неизменное, она в известной мере есть случай абсолютно формального поведения, т. е. поведения, которое совершенно не зависит от внешних обстоятельств любого толка или деловых, содержательных целесообразностей. Их ведь устанавливает весьма относительный «евклидов» ум человека в плоскости своей текущей жизни. На этой плоскости высокая идейная цель может оправдывать любые средства, даже если они идут вразрез с очевидностью понятия чести. А человек только чести в таком положении, наоборот, выбирает именно последнюю... и оказывается прав. В силу неуклонного ей следования Лунин понимал то, чего не понимали другие (идеологи декабризма, например) и открывал новые человеческие возможности, иначе невысказанные. Но ясно, конечно, что для этого нужно отстаивать свое право жить, как велит совесть и долг. Это же самое естественное и абсолютное, безотносительное человеческое состояние! Казуистика «государственного мышления», логика «общего дела» не может тогда захватить человека чести в свои сцепления. Мыслить, знать – значит поставить себя во все-связь, в «традицию». Человек без нее гол. А голенький он и нужен утопистам-экспериментаторам. – Вы хотите сказать, что существует некая духовная традиция, без которой человек поддается своего рода общественному гипнозу? – Безусловно. Конечно, человек любит все блестящее. На этом основан известный метод гипноза: стоит неотступно следить за вращающимся блестящим шариком – заснешь. И очень часто такими шариками, вгоняющими нас в гипнотический сон

мысли, в глубокий интеллектуальный обморок, является блеск заоблачных идеалов, блеск тайного и далекого знания. Они подавляют, подчиняют себе наши мысли. Личность, с застывшим в дальней выси взглядом, спит. Самое парадоксальное, что именно с этого и начинается иной раз разрушение личности. На пути неуважения себя, как я уже говорил. Идеалы далеки, а я ничего не стою, и дело мое ничего не стоит... Сегодня мы часто сталкиваемся с людьми, дезорганизованными в своем сознании, с разрушенной памятью и безродно мечущейся тотальной завистью. Они не знают, чьи они, из какого рода, как жили их предки, по каким законам, какая живая сила воодушевляла то, что они делали. Они ждут, если угодно, только приказа. Но лишь продолжением сна был бы приказ, произвольное решение: чему-то «быть»! И это, кстати, тоже из области гипноза – давняя российская привычка считать, что если приказано, значит возникнет, сделается, чуть ли не «по щучьему велению, по моему хотению». Следуя традиции определенного просветительского абсолютизма, мы долгое время стремились построить все общественные дела, жизнь и материальное производство по рациональной схеме, из «идей», из чьего-то ясного знания, устроившегося на строительной площадке «малюсенького человеческого ума», забывая, что история и общество есть органическое образование, а не логическое. Собственно плоды всего этого мы и пожинаем сегодня в полной мере, медленно открывая глаза на то, что общество – это живое целое и вызревает во времени из взаимодействия сложных всечленений своих гражданских сил.

Да и потом, что значит знать? Ведь истина – это путь, движение. Только в движении, путем естественного обкатывания представлений и опыта в связанном пространстве «агоры» человек узнает, что он на самом деле думает или почувствовал. Если же ты из высших соображений и по произволу своего пронзительно ясного знания где-то однажды нарушил – утаиванием, ложью, хирургическим очищением – процесс истины, то она неминуемо разрушится в других местах; происходит своего рода цепная реакция, и остановить ее уже очень трудно. А то и невозможно. Кончается ведь тем, что истины нет уже и у того, кто начал с ее сокрытия «во спасение». Тайного знания не существует и не может существовать.

Сошлюсь на недавнее прошлое. Долгое время, как известно, было законом, что только все то, на чем лежит печать коллективной машины, особой анонимной и таинственной логики инстанций должно жить и имеет на это право. А все самостоятельные, независимые и автономные производители (я имею в виду не экономический характер предприятий, а тип и культуру людей) обрекались на исчезновение. Именно поэтому, например, в 20-х и 30-х годах выкашивался определенный тип инженеров и инженерной мысли, а не по чьему-то злему умыслу или заблуждению и ошибкам. И до сих пор не пропал страх перед собственными усилиями всякого человека, живущего своим собственным трудом, а, с другой стороны, человек в массе все больше от него отучен, отучен от самостоятельности, причем настолько, что даже не решается и на то, что законом не запрещено. Эта невнятица и двойственность наложили свой отпечаток и на принятый «Закон об индивидуальной трудовой деятельности», который лишь в качестве первых шагов имеет какой-то смысл.

Повторяю, сама по себе коллективная машина только воспроизводит. Не она двигает прогресс. Не она руководит движением жизни. Прогресс предопределяют только автономные, независимые люди, которые сумели отвоевать для себя и своего дела особую духовную экстерриториальность, формально оставаясь в рамках системы. Это стало возможным благодаря их таланту и их уму. Как бы они при этом ни кооперировались! Кооперируются ведь только независимые. Что же касается иной «кооперации», то она и в самом дурном смысле существует в качестве реальной силы. За последние десятилетия, как известно, сложилось достаточно большое – в масштабах страны – число людей, кровно и свирепо заинтересованных в том, чтобы все было и продолжалось так, как было и есть. И они весьма едины в своих интересах и их защите. Вот уже кто опутан взаимозависимостями и недвижимой спайкой! И если такие люди говорят о перестройке, о гласности, о развитии демократии, доверии к собственным силам каждого человека, то это – пустые слова. Ибо на деле им совсем не нужно, чтобы человек имел голос. Ведь если человек имеет голос, с ним

уже не просто. Потому что это всегда голос традиции, преемственности, жизненного единства и здравого смысла, органически выросших связей. А они «перед лицом своим» хотят иметь голенького. И в этом они едины, архаически солидарны, «кооперируются»!

И многое из того, чего они не хотят и что им поперек горла, они и разрушили. Для меня очевидно, например, что из жизни ушли простейшие человеческие связи. Скажем, милосердие, сострадание. А милосердие и сострадание – это целая культура, «крупная мысль природы», ибо действует независимо от решения вопроса, виноват ли тот человек, к которому проявляется милосердие, или не виноват. Если я даю человеку оступившемуся, согрешившему перед людьми и обществом кусок хлеба, то только абсолютный варвар может отбивать дающую руку или вязать меня вместе с совершившим преступление.

Перед нами фактически стоит задача исторического творчества. Мы должны сначала свой безответственный мир превратить в мир ответственности, где можно называть добро и зло и где понятия «наказания» и «искупления», «греха» и «покаяния», «чести» и «бесчестия» имели бы смысл, существовали, а не в «чертог теней» возвращались, как в ситуации, воспроизведенной в фильме «Остановился поезд». Нужно создавать ситуации, в которых все это было бы различимо, описуемо, определимо и вменяемо.

Это равнозначно тому, чтобы нащупывать механизмы общественной жизни, способные трансформировать человеческие потуги бытия в развитие, в рождение. Поэтому артикуляция гражданской жизни, гласность, законопорядок, отделение идеологии от функционирования гражданских структур (в том числе от механизмов информации и образования) – все это есть необходимые условия того, чтобы человек поверил в себя, в свои силы, стал доверять жизни, т. е. той, которая ему доверяет, открывая дорогу «толчкам и родовым схваткам» всякой новой и самостоятельной силы. Возрождение инстанции свободного внутреннего слова или, если угодно, самостоятельной мысли в человеке есть совсем не прихоть времени (которая пройдет, как надеются многие и многие), не чья-то игра с ситуацией, а реальная потребность общества, развития его экономики, культуры, множественного национального состава, всех его оригинальных сил.

Если же продолжить рассуждение о необходимости объективной структуризации ситуации, в которой человек оказывается перед лицом неизбежности мысли, то тут, я думаю, следует помнить, что Россия является неделимой частью европейской цивилизации. Мы вот с вами, например, беседуем по-русски, а это европейский язык. Развитие же европейских обществ шло по пути эмпирически опытного нащупывания механизмов общественной жизни, а не волепроизвольного, из одной господствующей точки определения. Всечленение гражданского общества и оказалось таким механизмом. А он предполагает человека, который даже представить себя не может вне и без него. То есть, я хочу сказать, что нам, т. е. европейской культуре, известно эмпирически только одно устройство, закрепляющее инстанцию свободного «внутреннего слова» в человеке и обеспечивающее пространство для его развития, – это институты, развитое гражданское общество. Еще даже неистовый Сен-Жюст говорил, что чем больше у народа институций, тем больше у него свободы. – Сколько же всего нужно тогда реформировать?! – Не знаю. Знаю лишь, что никакие реформы, их успех, невозможны без расщепления, например, вязкого сращения государство общество. Необходимо выделение и развитие автономного общественного элемента, не только являющегося естественной границей власти, но и не прислоненного ни к каким государственным гарантиям и опекунству или иждивенчеству. Мы не малые дети, не народ-недоросль, не народ-малютка. Этот паразитический симбиоз вреден и для самого государства, не давая ему стать тем, чем оно замыслено исторически. Государство ведь – лишь служебный орган общества, а не алхимическое лоно выплавки чего-то общественно или нравственно нового, например «нового человека», «новой морали» и т. п. Правда, важный орган. Скажем, общегражданское мышление, политическое мышление в социальных субъектах невозможны без и вне развитого и единого государства (история Грузии тому пример), они без него впадают – по уровню своей мысли – в до-историческое, до-гражданское состояние. Но это обратимая материя: вне осуществления в лицах и группах

лиц, свободно, из своей собственной развитости, из духа держащих закон, – т. е. вне справедливости, что такое государство, как не «просто лишь большие разбойничьи шайки», по словам Августина (я ведь предупредил, что философия идет к нам из большого исторического далека). То есть парадоксальным образом государство само может оказаться частью до-исторического, естественного состояния.

Следовательно, можно вести речь только о правовом государстве, об обществе правопорядка, а не лиц и групп лиц. И уж тем более – не идей. Потому что и в их случае имеет место то же самое, если перерезана нить связи идей, убеждений с личной совестью граждан. То же голое соотношение сил – сил убеждений как естественных страстей и неистовства. – Но для этого ведь необходим какой-то уровень культуры, образования. – Именно. В школе из года в год разрушалось воспитание и образование духовного начала в человеке, воли и способности к самостоятельным усилиям, т. е. гуманитарное образование. Отчаянно плохо учили литературе и истории. Их преподавание было наполнено и переполнено различного рода идеологическими и «охранительными» штампами, когда вместо самих явлений подавалось изображение явлений из какой-то параллельной реальности. Школа требует несомненно большего числа учителей-мужчин, нужно иное количество классов, иное количество детей в классах. По авторитету статус школьного учителя должен быть близок к божественному. А он не представим при той, скажем, зарплате, которую учитель (как, кстати, и рядовой врач) получал, сам при этом лишенный самостоятельности. Образование, как и лечение, не может даваться в очередь или в бумажном мире отчетностей и валовых показателей, ибо «очередь» в самом широком смысле этого слова – не место, где можно проявлять и развивать свою индивидуальность. Любая очередь – это паразитический организм, независимо от того, за чем стоят люди и что они надеются получить... Тем более, если именно это «получение» закрепляет ощущение всеобщей и безысходной зависимости, тщеты тебя самого и твоих усилий перед лицом таинственных благоволений и опеки, держащей тебя – нерывающегося! – как бы перед прилавком Армии спасения. Это уже из детства идет и не может не сказываться, конечно, и на жизни взрослого человека или того, кто формально таковым считается.

Поэтому нужны именно реформы, способные разорвать кольцо неразвитости и немоготы собственных усилий людей, как и узел высшей опеки над ними. Это и радикальные реформы в области здравоохранения и школы, и реформа права, запрещающего нередко то, что и по закону не запрещено, и отношения закона и преступления (резонансно друг друга усиливающих), и вообще тюремная реформа, включая и бытовую реформу самого содержания тюрем и лагерей, связанную, конечно, и с реформой общероссийского быта, потому что речь идет и о быте и условиях жизни охраны и надзора. Ведь многие «высокие» и в неразрешимый правовой, гражданский узел сцепившиеся проблемы являются на самом деле бытовыми по своему происхождению. – А вам, лично вам никогда не хотелось уйти преподавать в школу? – Ну, это давнее желание. Конечно, не литературу и историю, а философию. Есть страны, в которых традиция ее преподавания в школе существует, скажем, Франция.

Я вообще много раз убеждался в том, что философию лучше понимают люди, которые ничего заранее не знают о ней и сталкиваются с ней впервые. Или благополучно оттолкнули от себя навязывавшиеся им ранее представления. Они легко воспринимают ее в случае личностной ее к ним обращенности. Во всяком случае, гораздо лучше, чем люди, у которых уже есть какие-то академические философские знания. Старшеклассники – идеальная аудитория для преподавания философии. А мое тяготение к школе частично реализуется тем, что я больше имею контактов с молодыми людьми. Те ребята, которых я вижу на лекциях, мало чем отличаются от школьников. – А что сегодня происходит в философии? По-моему, дела не самые лучшие. Со сменой и перемешиванием поколений философов как-то исчез духовный элемент, который, собственно, и привел к самому их появлению в начале 60-х годов. И философы ушли в какие-то культурные ниши специальных занятий – в эпистемологию, логику и логику науки, историю философии, семиотику и структуралистику,

эстетику, этику. А вот философы по темпераменту... Но вне духовного содержания любое дело – это только полдела. Не представляю себе философию без рыцарей чести и человеческого достоинства. Все остальное – слова. Люди должны узнавать себя в мысли философов. Я сказал – «рыцари чести и достоинства», а оно здесь одно: последняя ясность, то есть страсть мысли, на себе и для себя философом растворяемая. Тогда и другие в ней узнают себя, узнают, где «они стоят», как говорят англичане.

В действительности многие вещи, которые кажутся совершенно обязательными перед лицом общества и окружающих, вовсе не так обязательны, если ты берешь на себя ответственность этого не делать. Если не спешишь. И есть вещи, которые можно (и следует) делать, только сознательно отказавшись от карьеры... Она ведь чаще всего есть просто угождение начальству вещами, которые на деле хищ, интеллектуальная кража со взломом.

Мужество невозможного – это воля и верность судьбе, своей «планиде». А планида наша – мастеровой труд, в себе самом исчерпывающееся достоинство ремесла, «пот вещи», на совесть сработанной. Сказав это, я чувствую, насколько это похоже на клятву Мандельштама «четвертому сословию». Поэтому то же самое, что я сказал о философах, гораздо поэтичнее можно сказать его же, Мандельштама, словами: «Мы умрем, как пехотинцы, но не прославим ни хищи, ни поденщины, ни лжи».

Она, философия, – ни для чего и никому не служит, ни у кого не находится в услужении, и ею нельзя изъясняться, а можно лишь жить, пытаюсь в терминах и понятиях философии объединять какие-то отрезки (иначе необозримые и неохватные) своей судьбы. С риском перед лицом неведомого и нового, возможного, неотрывно от последнего. Чаще всего – это твое же лицо, только зеркально перевернутое. Поэтому философ – свой собственный читатель, на равных правах с дальним, неожиданным собеседником. И поэтому – это сотворчество. Философ просто профессионально вслух высказывает то, от чего нельзя отказаться. А отказаться нельзя от сознания, от сознания вслух. Никто здесь (в том числе и я) не может извне заранее знать или предположить, а с другой стороны, знать могу только я, проделав (если удастся и повезет) путь. И здесь философа нельзя хватать за руки и останавливать – он должен быть там, где «знает своего бога», т. е. там, где только и можно знать, ясно видеть. Когда хочешь выразить и воплотить именно неотвратимо и властно очевидное, что возможно лишь по собственным законам мысли, слова, там нет места ничему благостному или возвышенному. Ибо, как я уже сказал, сознание это страсть. А если оно страсть, то философом быть человек обречен, в этом случае он не может выбирать. Это не меняющий направления «прямой отрезок» из точки в душе. Так что, как видите, мы вернулись к тому, с него начали...

Беседу вели Ю. Сенокосов, А. Караулов

ФИЛОСОФИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ^{18} РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ СЪЕЗДА

– Мераб Константинович, что вы имеете в виду, говоря об отсутствии действительности? – Представшую на съезде картину я хотел бы рассмотреть с точки зрения мысленного состояния, в котором находятся люди. Потерю при этом чувства реальности я ни в коей мере не вменяю лицам, а говорю лишь о состояниях. Начнем с того, что многое говорилось на каком-то странном, искусственном, заморализованном языке, пронизанном агрессивной всеобщей обидой на действительность как таковую, то есть в той мере, в какой она осмеливается проявлять себя как действительность, независимо от злых или добрых намерений лиц и их идеологической, «нравоучительной» принадлежности. Это – нечто насквозь пронизанное какими-то раковыми опухолями, разрушающими и русский, и грузинский, и все национальные языки. Какой-то «воляпюк», нечто вроде «болезненного эсперанто», обладающего свойствами блокировать, уничтожать саму возможность оформления и кристаллизации живой мысли, естественных нравственных чувств.

В пространстве этого языка почти нет шансов узнать, что человек на самом деле

чувствует или каково его действительное положение. Если воспользоваться выражением Оруэлла, то это действительно «ньюспик», то есть новоречь, представляющая собой двоемыслие. С одной стороны, двоемыслие является признаком распада культуры, опустошения ее живого ядра, а с другой – не позволяет кристаллизироваться духовным состояниям человека. А духовное состояние – это всегда то, что является продуктом какой-то работы и самосознания. Нравственное состояние чувства отличается от простого чувства тем, что это то же самое чувство, но «узнавшее» себя. Тогда оно – в нравственном состоянии. А как может чувство найти себя в духовном состоянии, если оно с самого начала – а это свойственно «новоречи» – перехвачено нравоучительным названием. Ну, скажем, человек, который воевал в Афганистане, с самого начала назван воином-интернационалистом. Я утверждаю, что само это словообразование и обязанность называть происходящее таким ритуально обязательным (как, скажем, и «ограниченный контингент советских войск в Афганистане») словосочетанием являются удушением возможности явлению быть тем, что оно есть на самом деле, узнать себя. Ну как, скажите, могут материнская любовь и горе за сына, посланного на войну, выразиться или кристаллизироваться в этих словах, которыми сын ее с самого начала назван? Не кристаллизовавшись в восприятии действительности, реальности войны, первоначально искреннее человеческое чувство и страдание, естественно, получают заряд отрицательной, порочной энергии, исходящей из псевдоназвания, из парафразы.

Кроме того что этот язык уничтожает сами основы перевода естественного материала чувства в его культурное состояние, он еще и пронизывает все человеческие чувства, мысли, состояния, – пронизывает, повторяю, каким-то слащавым и затемняющим морализаторством... – Это ваше основное впечатление от съезда? – Мое впечатление от съезда – то же, которое давно уже сложилось от наблюдения русской жизни, от самих ее основ. Причем под «русской жизнью» я не имею в виду этническое явление, а строго определенный социально-политический, бытовой и социально-культурный комплекс, называемый «Россия» и объединяющий самые различные этносы. Теперь – в советском его варианте. Хотя можно сказать, что родиной «советского феномена» является Россия, сам он не является чисто русским. Ведь говорим же мы – «Советская Армения», «Советская Азия», «Советская Грузия» и т. д.

Так вот, говоря о впечатлении: парадоксально, но именно там, где меньше всего морали в смысле культурного состояния, а не нравственной потуги, там чаще всего ищут моральные мотивы и только о них и говорят, поучают друг друга, все взывают к доверию, добру, духовности, любви и т. д. «Как же вы мне не доверяете?», «Как вы можете меня не любить?», «Ведь я – солдат, детище народа», «родная армия», «родная прокуратура» и пр. И никто не осмеливается называть вещи своими именами, ибо его тут же душат требованиями доверия, любви, единения в каком-то аморфном чувстве, любую попытку противостоять этому воспринимают как оскорбление святынь и моральных чувств советского человека. То есть я хочу сказать: никакая мысль не прививается. И это традиционное, хроническое российское состояние, которое проявилось и на съезде.

Причудливая смесь своекорыстного знания: использование слов для прикрытия реальности, незнание и – главное – нежелание ее знать. Потому что ее знание, конечно же, поставило бы под вопрос эту морализаторскую кашу, когда все смазывается, например, такими словами: «Как можно подумать обо мне плохо, ведь я – советский солдат, сын Родины; как можно подумать, что я – убийца?» Это – совершенно первобытное, дохристианское состояние какого-то магического мышления, где слова и есть якобы реальность. Так что дело не в цензурном запрете слова, а в том, что есть какое-то внутреннее табу, магическое табу на слова. Ведь в магии они отождествлены с вещами. Это – абсурд, но абсурд, который душит любое человеческое чувство, в том числе, например, национальное. Если оно попало в эту «машину», а машина, как известно, не может дать о себе отчет, объяснить себя, то оно внутри нее превращается в темные и разделяющие нации страсти. – Имеется в виду и язык? – Да, я утверждаю, что эта машина создана несколькими

десятилетиями разрушения языка и появления вместо него советского новоречья, и беда в том, что у людей, оказывающихся лицом к лицу с реальностью, это вызывает онемение чувств и восприятий. Формируются люди, которые могут смотреть на предмет и не видеть его, смотреть на человеческое страдание и не чувствовать его.

В английском языке есть слово «зомби», которое, кстати, очень подходит для определения этого антропологически нового типа. По внутренней форме этого слова кто-то придумал в английском и слово «намби», но уже с более точным оттенком для интересующего нас вопроса. «Намб» по-английски значит «глухой», «тупой», «бесчувственный», «онемевший». «Намби», следовательно, это онемевшие люди, но не в смысле языка, а в смысле онемения или немоты чувств и восприятий. Но ведь порой уже не «намби», а, к примеру, некоторые русские писатели, очень близкие к народу, попадают под общее влияние, и их мысли и чувства не переходят в стадию ясной мысли, понимания, зрелого, владеющего собой чувства или страсти. В этом случае живой зародыш восприятия именно своей живостью питает те же самые словосочетания и ту же страшную машину, которую задействовали «зомби».

«Сознательность», «духовность» – это все из словаря «зомби» или некоей монгольской орды, которая оккупировала и выжгла пространство страны словами «план», «моральнополитическое единство народа» и тому подобными прелестями, инсценирующими какое-то ритуальное действие вместо реального действия и жизни. Проблема восстановления культуры есть прежде всего проблема восстановления языкового пространства и его возможностей, а то, о чем я говорил, – болото; это и есть та самая удушающая машина, внутри которой люди вообще отказались от чувства реальности. Народные радетели призывают вернуться к действительности народной жизни, защищают ее от пропаганды насилия, пороков, развязанности нравов и т. д., как будто она уже есть в готовом виде и ее нужно лишь очистить от искажений, причем последние обычно связываются с влиянием западной культуры, пронизанной якобы индивидуализмом. В ответ на это я бы повторил то, что сказал герой известного романа, который видел эти процессы в самом зарождении, – доктор Живаго. Когда последнего его друзья упрекали за то, что он оторван от действительности, он в ответ воскликнул: «Все это так. Но есть ли в России действительность?» Так вот, я утверждаю: судя по тому, что я вижу сквозь эту морализаторскую кашу, душащую любую мысль, этой действительности нет, реальность просто отменили, испарили ее.

Но ведь существуют объективные законы, по которым все равно все будет происходить независимо от твоего морализаторства и запрета на нарушение его благолепия, от одергивающих заклинаний. То, что должно произойти, неизбежно произойдет по реальному различию интересов, функций и положению вещей. А так называемые призывы к духовности – они и есть чаще всего выражение состояния людей, которые не знают (и не хотят знать), что существуют объективные отношения. Тем, кто оглушал людей на съезде «державой», я сказал бы, что так же, как не существует действительности, нет и никакой «державы», а есть только державно-ностальгические чувства. А она сама – призрак. Тень. Я не отрицаю, разумеется, сил тени, но это – сила тени.

Я уж не говорю о том, что нет и империи. Это – те же самые «ловушки», о которых я говорил, те, которые уничтожают в своем пространстве любые возможные семена и почву для кристаллизации социального развития, поиска вариантов, альтернатив, новых форм бытия и т. д. Все дело в том, что это совершенно особая «империя», империя не русского народа, а посредством русского народа. – Но ведь народ России живет не лучше, чем, к примеру, мы... – Именно в этом дело. Народ в центре «империи» живет не лучше, чем народ ее окраин. Он может быть даже более угнетен, но в представлении других народов причины этого угнетения переносятся на него самого в силу непроясненности и темноты его чувств, в силу свойственного ему отрицания индивидуальных начал культуры и бытия, инстинктивного, косного отрицания всего иностранного, западного и – самое главное – его податливости этой машине, в силу отсутствия в нем иммунитета против действия

тоталитарных структур сознания.

Русские писатели, к примеру Распутин, Астафьев, пытаются остановить этот поток, борясь со всеми иностранными или модернистскими «затеями» и вызывая заклинаниями традиционную духовность народной жизни и уклада. Но ведь за всеми этими словами – все то же фокусническое устранение реальности. И я искренне не понимаю и хотел бы спросить у этих людей лично: исходная боль она у русского народа такая же, как и у других, а может быть, и сильнее, и мне абсолютно понятна, созвучна, но неужели они не чувствуют в своих призывах, в приказной сознательности и благолепии знакомую песнь «монгольских» или «космических» пришельцев? Как может их мыслительный, нравственный слух не улавливать этого? Ведь именно с таким языком и через него проникали в нравственность, духовность народа все разрушительные процессы, и нечего здесь обвинять, скажем, промышленность, ибо нет никакой промышленности, как нет державы, нет действительности. России свойственно иметь все недостатки современных явлений, не имея их преимуществ, т. е. самих этих явлений. Она испытала на себе все порочные последствия и недостатки индустриализации, не имея самой индустриализации (а не просто большие заводы, дающие большой вал). В России не существует крупной промышленности в европейском смысле этого слова. Есть все отрицательные следствия урбанизации, но нет городов, нет феномена «урбис» и т. д.

Совершенно противоположные, исключаящие друг друга вещи раздирают наши души, ибо мы пытаемся жить вне мыслительной традиции, вне мысли, т. е. в отмененной реальности. Двигаясь по магнитным линиям языковых ловушек, социальных ловушек, идеологических ловушек, реальные эмоции, например, женщины, переживающей за сына, воевавшего в Афганистане, выражаются готовностью публично распять единственного человека, который пытался остановить убийство ее сына, и бить поклоны человеку, который послал ее ребенка на смерть. Что за реальность такая? (Я имею в виду эпизод с академиком Сахаровым на съезде.)

Или взять, к примеру, слово «план». О каком плане идет речь, когда используется словосочетание «перевыполнить план»? План, который перевыполняют, не есть план. Мы видим внеплановую анархию и тут же пытаемся «лечить» ее планом, который эту анархию породил. Если планом регулируются труд, зарплата, нормативы и к тому же возможно изменение этих нормативов в зависимости от перевыполнения плана, или, как выражаются экономисты, «от достигнутого», то становится совершенно ясно, что никакое это не планирование как экономическая категория, а просто внеэкономический механизм принуждения, больше ничего.

Но вернемся к исходному пункту и допустим, что я ничего этого не говорил, и в простоте девичьей попытаемся оперировать словом «план» и таким образом что-нибудь понять... Ничего не сможем понять, но превратимся в злобных кретин, которые ненавидят всех окружающих, если у них есть что-нибудь такое, чего нет у тебя. Что-нибудь «неподеленное». Это основное чувство, гуляющее сейчас по всем пространствам. Если не мне, то никому. У меня нет не хочу, чтобы было у моего соседа. Так ведь? Вот что получается.

Когда начинаешь анализировать, то называешь вещи своими именами, а если перестаешь называть, так как имена эти оскорбительны для возвышенных чувств или идейных иллюзий, тогда ты – уже жертва существующей реальности, слепая, глухая жертва, то есть источник зла будет заключен уже в тебе самом. И тогда действительно это империя зла, если ее питают такие вот субъекты, в которых чувства и мысли производятся по тем законам, которые я пытался описать. И пытаться противопоставить какую-то предполагаемую народную нравственность, как будто она есть, действительность народной жизни, как будто она есть, какому-то «современному отклонению» в виде потребительской и массовой культуры (вменяемой чаще всего зарубежному влиянию) могут лишь носители совершенно невежественной и косной силы, не знающей себя, какие бы добрые намерения ни были у людей и что бы при этом они о себе ни думали. Они могут сколько угодно

защищать свой народ и любить его, но в действительности они его, на мой взгляд, предают, потому что все те продукты, которые называются «современной цивилизацией», есть продукты длительного исторического развития и действия личных начал культурной жизни, индивидуальных начал.

Советский феномен, который питается живыми силами российского и всех других народов, распространяется и на Грузию. Потому что это – жидкость похлеще ждановской, она изнутри, из-под черепа проникает в сами источники волеизъявления и оформления мысли. Прежде мы знали, что можно, конечно, запретить высказывать мысли и чувства, но нельзя запретить чувствовать по-своему. На этом вся классическая культура основана. Но опыт XX века показал, что можно вторгнуться и в сами источники мыслей и чувств, подрубить саму возможность мысли, саму возможность чувствовать по-своему, и я приводил примеры этому. Так вот эта жидкость, что похлеще ждановской, ходит по всему советскому пространству, а это очень опасно не только для русской, но и для всех национальных культур.

С тех самых пор, как существует евангелическая точка отсчета, с тех пор, как существует мировая история, существует одна простая закономерность: реальная культура и духовность человеческая не могут быть ограничены тем этническим материалом, в котором они выполняются. Любая социальная или национальная общность, как бы она ни была велика, даже если бы она была единственной, все равно оставалась бы частностью, отдельностью, а не универсальностью. Так вот, эти личностные начала, которые именно на универсальное «зацеплены», являются и условиями нормального существования и полноценного, живого функционирования черт национального характера. Герцен когда-то, в сороковых годах XIX в., говорил, что еще лет сто такого деспотизма, и мы потеряем лучшие черты русского национального характера. Эти сто лет прошли, и я должен сказать, что во многом это предсказание сбылось. Почему? Потому что мысль его состояла в том, что никакой национальный характер не может сохраниться и существовать в своих лучших качествах без действия личностных начал в общественной жизни и культуре.

Так вот, наши национальные культуры подвергаются именно этой опасности. Если истребить в нации личностные начала, которые вненациональны, являются историческими началами человека как такового, независимо от его этнической принадлежности, то лучшие черты нации исчезнут. А между тем это основа любой духовности, ибо суть ее в том, что выше родины всегда стоит истина (это, кстати, христианская заповедь); лишь личность способна – превыше всего искать ее и в последней прямоте высказывать. Я истину ставлю выше моей родины, и у меня возникает вопрос: многие ли грузины способны поставить истину выше видимого интереса своей родины? А если не могут, то они плохие христиане. – Мераб Константинович, как вы считаете, могла бы Грузия существовать самостоятельно? – Безусловно. Да, экономика ее развалена, но она развалена и так – и вместе, и отдельно. И ставить вопрос так, что она не могла бы быть самостоятельной, суверенной по этой причине, неправильно. Это ложная постановка вопроса. Действительная проблема в том, чтобы свободно располагать собой в своем труде. Так что высказывание Ильи Чавчавадзе «располагать собой» очень точно и прекрасно, только мы уже забыли о нем. А он был человеком европейской ориентации, и даже пребывание внутри России автономное пребывание – для него имело смысл лишь как путь к воссоединению с Европой. Тем самым выполнялось бы историческое предназначение Грузии, а оно – европейское в силу того характера, какой имело наше первохристианство. Это – задано, и от этой судьбы не уйти. Так же, как грузин не может не хотеть быть свободным и независимым в государственном отношении. Мы можем погибнуть, но если мы есть, мы эту судьбу должны выполнить. В этом – наше предназначение. Оно, кстати, закреплено и в свойствах национального характера в той мере, в какой они оживляются христианскими, личностными началами нашей культуры. Правда, мера эта на сегодняшний день не слишком велика, потому что мы еще не реализовали их в современном государственном и гражданском строении.

Это – дефазированное состояние: перед нами нерешенные задачи создания

независимой национальной государственности накладываются на задачу превращения нации в современную, цивилизованную, т. е. в общество свободных производителей, не связанных никакими личными зависимостями, привилегиями и внешними авторитетами.

Вернусь к задаче экономической самостоятельности.

В современном смысле она означает простую вещь. Это – возможность и способность свободного труда, то есть самому понимать свое дело, вести его сообразно своему пониманию и смыслу. Когда говорят «экономическая независимость», не имеют в виду какое-либо государство, которое само себя снабжало бы и кормило, – такого вообще не существует в современном мире. Когда говорится о независимости и самостоятельности в современном смысле этого слова, то есть в смысле новоевропейского общества, имеется в виду только одно: без какого-либо внешнего насилия или внеделовых критериев иметь право самому понимать свое дело, выбирать вид и форму своего труда и вести его сообразно со смыслом, а не по каким-либо привходящим соображениям и навязанным показателям. Вот о чем идет речь. Заблуждаются обе стороны, ведущие дискуссию об «экономической независимости», сопровождаемой ложной борьбой теней. Это тени борются одна с другой, а человеческий разум не может рассеивать тени, он не создан для этого, он может бороться лишь с реальным противником. Если он будет слишком усердно бороться с тенями, принимая их за реальность, то сам себя разрушит.

Речь идет прежде всего о том, чтобы превратиться в современную, цивилизованную нацию. Быть свободным – значит иметь силу и способность быть свободным. Эту силу можно создать и оставаясь внутри Советского Союза, на месте, кирпичик за кирпичиком. Тем более что существует ресурс солидарности – то же самое надо делать литовцам, русским и другим, вместе с кем мы живем в составе Союза. Это предполагает целый период нравственного и умственного перерождения, перевоссоздания и совершенствования самого себя. В конкретных делах вести себя как свободный человек – и будешь свободен.

Свобода – это сила на реализацию своего собственного понимания, своего «так вижу – и не могу иначе», это – наличие каких-то мускулов, навыков, умения жить в гражданском обществе, умения и силы независимости. Это не просто эмоции и своеволие, это взрослое состояние. Нужно стать взрослыми, ибо только взрослый может быть независимым, а не ребенок. Даже если он знает эти слова и будет их выкрикивать. Ведь самые страшные случаи деспотизма и развязывания массовой истерии происходят именно в тех странах, где детей используют в политических целях, как это было в Ливане, Палестине, Иране... Они губили себя, позволяя манипулировать детьми и вооружать их. А дети очень жестоко играют в эти игры – ведь они совершенно неконкретны, они не понимают, что такое убийство. Для них все это абстракции, вырезанные из бумаги солдатики. – Так, значит, следующим должен стать этап взросления? Правильно я вас поняла? – Взрослеть надо. То есть не детскими страстями и представлениями играть, а иметь силу на мысль, на труд свободы и истории, на независимое, достойное поведение во всем, начиная с мелочей.

Один из первых философских трактатов в истории человечества – это написанная на египетском папирусе «Беседа человека, утомленного жизнью, со своей душой». Человек беседует со своей душой и доказывает ей, что мир плох, и поэтому он должен покончить с собой (и тем самым быстрее воссоединиться с высшим миром). Это сочетание самовлюбленности с самоуничтожением изначальная структура так называемого мирового зла, зла, которое заключено в самом человеке, и в этом случае всякая философия есть философия, отвечающая на проблему самоубийства. И вот человек говорит своей душе, что хочет «перескочить» наверх путем самоубийства, на что душа отвечает: наверху – так же, как внизу. То есть низ должен быть так развит, чтобы на него можно было опереть весь верх. Наверху, в небесах, нет ничего такого, что не выросло бы из плоти, в самом низу.

И нечего говорить, что плохо. Если плохо, то потому, что ты не развил земную жизнь, не сделал ее такой, чтобы она могла нести на себе верх, а там наверху – то же самое, что и на Земле.

Это очень древняя мудрость; она известна уже около трех тысячелетий, и не мешало бы

нам о ней вспомнить. Ведь и мы хотим перескочить через труд свободы, через бремя развития самого себя, но это невозможно. Нужно решиться на труд жизни, ибо только это и есть свобода; решиться в истории, в реальности, и в малых делах, и в больших.

История есть драма свободы; там нет никаких гарантий, как нет и никакого самого по себе движущего ее механизма. Это драма свободы, где каждая точка окружена хаосом. Если не будет напряжения труда, то есть напряжения свободы, требующей труда, то ты с этой исторической точки падаешь в бездну, которая окружает все точки, и не где-нибудь там, в небе или под Землей, а здесь, на Земле. Поэтому и «царство Божие» – в нас самих, а не где-нибудь еще, во внешнем пространстве или в будущей отдаленной эпохе, и апокалипсис – это апокалипсис каждой минуты. Он – повсюду, он вот сейчас нас с вами окружает, и мы с высоты порядка нашей беседы, если потеряем ее напряжение, окажемся в его власти, в пасти дьявола, а дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно. Достаточно лишь потерять эту энергию мысли, максимально доступного человеку напряжения всех его сил...

Мысль «держится», пока мы думаем о ней, говорим и высказываем ее. Дьявол же играет нами, когда мы рассеянны, когда мы не отдаем себе отчета в своих чувствах, мыслях и положении. Но реальность-то продолжает существовать, и если мы этого не узнаем, она скажет о себе ударом по нашему темечку. Страшные идола страсти, почвы и крови закрывают мир, скрывая тайные пути порядка, и оторваться от этих идолов и встать на светлые пути мысли, порядка и гармонии очень трудно. Но нужно, иначе можно выпасть из истории в инертную, злую энтропию, т. е. после некоторых драматических событий, которые мы называем «апокалипсисом», мы можем оказаться в состоянии безразличного косного хаоса, в котором не будет никакого лица, в том числе национального. А если мало людей в нации способно быть свободными, – а у нас их, очевидно, мало, – то лицо нации стирается. Вот о чем идет речь. И если мы этого не осознаем, – а дело это, конечно, прежде всего интеллигенции (напоминать об этом себе и другим – это ее обязанность), – то грош нам цена.

Нужно высвободить этот тайный божественный образ, но задача тут современная – она состоит ведь и в том, чтобы люди стали способны к современному труду. Не будет этого – нация выродится. Внешне это будет выражаться в событиях, казалось бы, с этим не связанных, – в демографическом ослаблении нации, появлении большого числа лиц другой национальности на ее территории, а в действительности эти явления будут просто внешней символикой нашего больного внутреннего состояния.

Так что дела обстоят гораздо серьезнее и опаснее, чем думают наши радикалы. И вообще, я думаю, нет деления на радикалов и либералов – это псевдоделение, сколько бы ни говорили. Свет сам по себе настолько радикален, что есть лишь деление на светлых и темных, то есть разумных и неразумных «гонимые» и «угонимые» – по-грузински это звучит лучше, чем по-русски.

Записала Эка Ахалкаци

СТАТЬИ

ПРОЦЕССЫ АНАЛИЗА И СИНТЕЗА

Диалектическое мышление предполагает единство, сочетание анализа и синтеза в ходе исследования предмета. Но сводится ли данное единство, как это иногда изображают, к простому следованию синтеза за анализом, к дополнению одного другим или между ними есть более глубокая внутренняя связь? Ведь о необходимости сочетания анализа и синтеза, следования одного за другим знали и метафизики (например, материалисты XVII–XVIII веков), и, тем не менее, мы говорим о разрыве анализа и синтеза у них. Очевидно, дело заключается не в простом признании равной необходимости как анализа, так и синтеза. С другой стороны, целый ряд трудностей связан с выявлением логической структуры их единства. Этому ряду вопросов и посвящена данная статья. При этом мы, разумеется, далеко

не можем претендовать на исчерпывающую разработку поставленной проблемы.

1. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Прежде всего уточним проблему. Есть несколько смыслов, в которых употребляются термины «анализ» и «синтез» и которые нас не будут интересовать в данной статье. Во-первых, это анализ и синтез как характеристики строения доказательства в математике. В этом смысле говорят об аналитическом и синтетическом методах и т. п. Во-вторых, анализ и синтез в смысле кантовского различия «аналитических» и «синтетических» суждений, которое фактически означало отличие способа получения знаний путем чисто логической обработки данного опыта («аналитическое») от способа получения знаний путем обращения к содержанию, путем привлечения к исходному знанию каких-то иных данных опыта («синтетическое»). Но анализ и синтез с самого начала интересуют нас как движение в определенном содержании, отличное от получения знания путем формального вывода. Поэтому различие «аналитических» и «синтетических» суждений здесь неприменимо, ибо с этой точки зрения каждый момент движения мысли был бы синтетичен и, следовательно, в нем нельзя было бы увидеть никаких различий.

Наконец, чаще всего термины «анализ» и «синтез» употребляются применительно ко всему мышлению в целом, к исследованию вообще («анализ» = исследование). Но тогда теряется специфика проблемы, она безгранично расширяется. В этом общем смысле мышление в целом есть расчленение предметов сознания и их объединение. Познавая предметы, мы определенным образом их расчленяем, выделяем в них и рассматриваем отдельно те или иные их стороны, свойства, связи, то есть производим «анализ». Мышление вообще есть отражение посредством абстракций. С другой стороны, всякое мышление есть установление каких-то отношений между зафиксированными в мысли предметами или их сторонами, то есть «синтез». Соотношение первого и второго есть определенный процесс. В основе его лежит какая-то связь абстракций, в которых осуществляется мышление. Но не всякая подобная связь абстракций представляет интересующую нас проблему собственно анализа и синтеза. Абстрагирование предмета А и выработка о нем каких-то знаний еще не означают его анализа, если при этом не рассматриваются те его свойства, которые отличают его как часть совокупности предметов от других предметов (В, С, D) этой же совокупности. Например, рассмотрение геометрической линии как таковой не есть ее анализ; анализом оно является лишь в случае фиксирования линии со стороны ее отличительного места (свойств) в той или иной геометрической фигуре (сторона треугольника, медиана, высота и т. п.).

Анализ есть выделение и рассмотрение отличительных свойств, связей предмета, в силу которых он является частью какой-то совокупности предметов и которые, следовательно, имеют значение при рассмотрении отношения координации предметов внутри этой совокупности, то есть при синтезе. Точно так же совокупное рассмотрение предметов А, В, С, D, объединение их в каком-то одном сложном знании еще не означают собственно их синтеза, если полученное знание при этом не фиксирует их в плане координации в составе сложного предмета F. Например, в товаре может быть выделена стоимость, рассмотренная сначала как таковая, а затем в связи со своей формой проявления – меновой стоимостью. Объединение знаний, привлечение других сторон и связей предмета здесь имеют место, но нет синтеза. Стоимость и меновая стоимость (отношение товаров T – T) не являются предметами, отличающимися друг от друга местом и ролью в другом, более обширном целом (а, следовательно, не могут быть предметом анализа), и отношение их не есть отношение координации в нем, а есть отношение, например, содержания и формы, сущности и явления, то есть они представляют собой одно и то же, но в разных связях. Процесс отражения подобных явлений соответственно фиксируется иными, чем анализ и синтез, логическими понятиями и категориями. Синтез же есть фиксирование координации различающихся своей ролью внутри целого внешне обособленных предметов или связей, то есть совокупное рассмотрение предметов или связей в плане тех их свойств, которые имеют

значение при анализе.

Как мы видим, единство анализа и синтеза проявляется уже в том, что для их выделения в логике как специфических явлений мышления нужно сохранить их соотносительность, то есть их единство в этом смысле. Положение Энгельса о необходимой связи анализа и синтеза (см.: «Диалектика природы». – К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 537) является здесь исходным. Если же отвлечься от их соотносительности, то в исследуемом мыслительном материале можно обнаружить иные свойства, чем те, которые специфически характеризуют собственно анализ и синтез, поскольку реальные эмпирические процессы мышления крайне сложны и представляют собой переплетение массы разнородных явлений.

2. ПРАКТИЧЕСКОЕ РАСЧЛЕНЕНИЕ И СОЕДИНЕНИЕ ПРЕДМЕТОВ И ЛОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Собственно анализ и синтез есть мысленное расчленение и соединение предметов в указанном выше смысле. Однако необходимо при этом учесть, что исторически содержание этого процесса логической деятельности формируется впервые в предметно-вещественной деятельности человека (то есть отнюдь не в созерцании) и только впоследствии распространяется на предметы, связанные отношением «целое – часть», независимо от практики человека. На этом основаны как связь, так и различие вещественной и логической деятельности.

Человек практически расчленяет и воссоединяет тела в связи с какими-то своими потребностями. Он или различным образом пользуется разными частями одного предмета или создает для своего использования целое, не существующее в природе. Связь координации, то есть наличие определенных необходимых частей в предмете, является здесь результатом практических действий человека и фиксируется как необходимая в зависимости от условий использования созданного предмета в общественной практике. Хотя свойства целого, благодаря которым оно может быть определенным образом использовано практически и ради получения которых впоследствии соединяется предмет, следуют из объективных свойств воссоединяемых предметов¹⁰, в логическом знании это первоначально еще не фиксируется. Необходимость связи вытекает из того факта, что без наличия таких-то частей невозможен такой-то общественно фиксированный и повторяющийся способ пользования вещью. Например, создавая составное орудие или строя жилище определенного типа, человек фиксирует наличие определенных частей как условие повторного воспроизведения предметов и удовлетворения той или иной общественной потребности. Если не соединены предметы А, В, С, то нет явления F, и наоборот, если соединить предметы А, В, С, то есть явление F. На основе этой вещественной деятельности и происходит различение и связывание чувственных образов предметов в плане практически создаваемой связи: чтобы собрать предмет, нужно различить части, а чтобы разобрать предмет, нужно связать чувственные образы частей.

Первые представления о целом и его необходимых частях возникают, таким образом, на основе вещественной деятельности и связаны с ней. Человек что-то практически меняет в предметах окружающего мира и фиксирует определенную необходимую связь (в данном случае – координацию частей предмета) как необходимый результат изменений, производимых его предметной деятельностью, которая может быть повторена миллиарды раз по данному ее типу. Но дело меняется, когда наличные представления о

¹⁰ Раз созданы определенные условия, то определенные явления следуют из них независимо от человека, в силу объективных свойств самих предметов человеческой практики. Человек мог получить теплоту посредством трения и впервые осознать необходимость их следования друг за другом на основе своих вещественных действий (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20, с. 539), но сама теплота следует из трения, раз оно уже произведено, независимо от человека.

координированных целях применяются к предметам, возникающим и существующим независимо от практики человека, или когда объективная координация частей предмета не совпадает с их практическим использованием, с их ролью в практике человека. Здесь предполагается умение устанавливать объективную координацию логически (которое, между прочим, может применяться и к предметам, создаваемым или расчленяемым человеческой деятельностью, и заключается в выработке общего знания об объективных свойствах этих предметов, в силу каковых они и могут выполнять определенную роль в практике человека).

Расчленяя и воссоединяя предметы практически и устанавливая тем самым какую-то их координацию, человек научается делать это мысленно, независимо от возможностей практического расчленения и воссоединения тел, и отражает посредством этого умственного действия объективно существующую координацию в логическом знании. «Научается» здесь означает возникновение особого типа деятельности – логической деятельности – и фиксирование объективной связи «целое – часть» в виде обобщенного мысленного содержания форм этой деятельности. Раскрытие этого перехода, его необходимости – дело истории мышления. Нашей же задачей было лишь указать на него как на факт. Отметим только, что осуществление логических действий расчленения и воссоединения предметов предполагает фиксирование содержания в понятийной форме. Возникают понятия целого и части, фиксирующие отношение свойств целого (то есть результата координации его частей) и свойств частей в общем виде, и на их основе протекает определенная логическая деятельность. Ее особенности мы сейчас и рассмотрим, предполагая теоретическое отношение к предмету.

Хотя процесс логического анализа и синтеза и возникает из практически-чувственной деятельности человека, но, раз возникнув, обладает своими собственными законами. Это видно уже из того, что практическое расчленение и воссоединение предмета исключают друг друга (расчленение предмета не дает его соединения), тогда как в применении к логическому процессу мы будем говорить об анализе посредством синтеза, и наоборот.

3. ЭЛЕМЕНТАРНЫЙ АНАЛИЗ И СИНТЕЗ

При рассмотрении форм познания логику интересует та или иная объективная связь, взятая в предельно обобщенном виде (категория)¹¹, и логические средства отражения предмета в плане этой объективной связи. В данном случае это связь координации частей целого¹² и соответственно аналитико-синтетическая задача мышления.

«Часть» – внешне обособленный предмет, входящий в состав другого предмета («целого») и выполняющий в нем определенную роль. «Целое» – предмет, состоящий из различных частей и обладающий в силу этого определенными свойствами, которых нет у отдельных частей и которые присущи лишь их координации. «Суммативных» целых (то есть таких, которые целиком сводятся к свойствам своих отдельных частей) вообще не бывает. С другой стороны, целое не существует как особый, самостоятельный предмет наряду со своими частями. Оно отличается от своих частей лишь так, как координация отличается от координированных в ней элементов. Задача процесса отражения здесь заключается в том, чтобы зафиксировать части как различные и их отношение как координацию, а целое – как координированную сумму частей, выполняющих в нем в силу своих различий различную

¹¹ Следовательно, в применении ко всякому содержанию этого рода, независимо от его эмпирической определенности, независимо от того, какое именно эмпирическое содержание, например, составлено из частей и какие именно эмпирические предметы являются его частями.

¹² В дальнейшем в целях краткости будем обозначать эту связь как «координацию» или как связь «часть – целое», хотя последнее не совсем точно: речь идет не о связи части с целым как особым предметом, а о связи частей, то есть о связи предметов, являющихся, в свою очередь, единым предметом. Под «цепым» здесь фактически имеются в виду свойства связи предметов, отличные от свойств элементов связи.

роль. Например, исследование какого-либо химического соединения должно раскрыть в нем его части и дать формулу его состава, объяснить его свойства как целого. Построение теории о какой-то предметной области предполагает наличие и аналитического и синтетического знания о каждом предмете этой области, объективно состоящем из частей: особого знания об отдельных предметах связи и знания о свойствах связи предметов, заключающего в себе результат переработки воедино отдельных знаний.

Эти знания используются в теории различным и относительно самостоятельным образом. В химии при рассмотрении ряда соединений, в свою очередь реагирующих между собой, на место знания о свойствах соединения как целого приходится ставить знание о его отдельных частях, поскольку важны их количественные характеристики. В иных же условиях знание используется нерасчлененно, как синтетическое. Точно так же в механике в зависимости от нужд построения теории либо в условиях решения более сложных задач используются или знания о составляющих силах или знание о результирующей (имеется в виду сложение и разложение сил по правилу параллелограмма). Построение теории или общий ход исследования могут быть здесь охарактеризованы с точки зрения логических условий возможности замены одного знания рядом других или ряда знаний одним при наличии в предметной области координации различных предметов (фиксируемых соответственно в особых знаниях) и проявлений результатов этой координации в свойствах целого.

Заметим, что синтетическое знание никогда не является простой механической суммой знаний о частях; оно представляет собой новое знание (можно, например, сослаться на то, что в применении к нескольким силам приходится строить правило параллелограмма и что результирующая отнюдь не равна простой сумме сил).

Структурно единство анализа и синтеза означает как взаимозависимость знаний (аналитического и синтетического) или задач исследования, так и характеристику способа осуществления каждой из них в отдельности. Уже элементарный процесс отражения простейшей координации и ее различных элементов есть одновременно и анализ и синтез в смысле получения аналитического знания посредством синтеза и синтетического знания посредством анализа.

Анализ есть вычленение отличных друг от друга частей и изолированное фиксирование их свойств в знании. Но «часть» – не просто пространственно ограниченный предмет с какими-то его свойствами, которые играют роль в его координации с другими частями целого. И если при анализе части интересуют исследователя в их отличии друг от друга, то имеются в виду не различия их и сходства, выделяемые сравнением и элементарным абстрагированием, а различия их места в связи. Сравнение произведено, отличия, например, кислорода и водорода известны, но речь идет о факте, который не может быть установлен сравнением, а именно о разных количествах и того и другого в данном соединении. Отражение части достигается посредством включения ее в связь целого. Чтобы зафиксировать предмет как часть, его нужно включить в целое, в связь координации частей, ибо фиксирование предмета как части означает отражение его в мысли именно со стороны того признака, в силу которого он занимает определенное положение в целом, отличное от положения и роли других частей. Условием выделения какого-то знания отдельно является определенное соединение имеющихся знаний и такая их переработка, которая позволяет их расчленить и поставить разъединенные элементы нового знания в соответствие с частями предмета. Знание о части как специфическое по своему содержанию возникает именно в этом процессе. Анализ предмета осуществляется, таким образом, посредством синтеза частей.

Но, с другой стороны, такое синтетическое сопоставление предметов предполагает знание связи целого. Синтез есть выявление координации частей и определяемых ею свойств целого. 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 отнюдь не есть синтез. Задача заключается в том, чтобы выявить его свойства,

обусловленные связью каких-то специфических необходимых частей. Не будучи расчленено на последние, целое вообще не выступает как специфическое целое. Жидкость, не содержащая кислород, не есть вода.

Целое или нельзя зафиксировать как отличное от других (например, воду в отличие от сходных жидкостей вообще), или его нельзя объяснить в зафиксированных отличиях, не выделяя из него части и не рассматривая их последовательно. Лишь расчленив целое на части и последовательно фиксируя их свойства, мы воспроизводим его как данное целое. Процесс анализа частей здесь дает синтез.

Таким образом, аналитическая и синтетическая задачи осуществляются каждая противоположно направленным в своих частях процессом. Это противоречивость самого процесса отражения. Лишь соединяя мысленно (или экспериментально), исследователь осознает части как части данного целого; лишь разлагая мысленно (или экспериментально), исследователь осознает целое как состоящее из специфических частей и обладающее вследствие этого специфическим свойством, отличающим его от других предметов.

Эти различные задачи мышления могут обособляться во времени, синтетическое и аналитическое знания могут быть разделены какими-то задачами более сложного исследования и играть на разных его этапах различную роль все это зависит от требований построения теории, от мотивов соединения знаний в одно или их расчленения на разные знания, лежащих вне самих действий соединения и расчленения. Но решение каждой из этих задач есть единство анализа и синтеза. Структурное единство их заключается в том, что один осуществляется посредством другого. Разрыв анализа и синтеза есть нарушение именно этого единства.

Анализ и синтез могут оказаться разорванными в зависимости от тех или иных условий, от уровня развития науки, от степени ее проникновения в предмет и т. п. Условия разрыва анализа и синтеза, находящиеся в связи с переходом к анализу и синтезу более сложных объектов, мы рассмотрим ниже. Здесь же кратко укажем те, которые относятся к процессам элементарного анализа и синтеза. 1) Предмет, объективно являющийся частью другого, зафиксирован как особый, самостоятельный предмет и изучается как таковой, поскольку исследователь на данном уровне развития науки не осознает того, что он – часть. Например, кислород был сначала выделен мысленно в виде «чистого воздуха» (то есть как одна из разновидностей воздуха) и так изучался. Но здесь нет тогда ни анализа, ни синтеза, имеется просто особый предмет, изучаемый безотносительно к составу другого – воздуха, хотя исследование внешне (с точки зрения последующих этапов развития науки) выглядит как односторонне аналитическое. 2) Предмет, объективно являющийся составным, абстрагируется безотносительно к своим частям и изучается как таковой со всеми его свойствами. Здесь точно так же нет ни анализа, ни синтеза, хотя исследование может показаться односторонне синтетическим.

Как видим, адекватный процесс отражения в предметах связи «часть – целое» может быть осуществлен лишь как единство анализа и синтеза. Соединение анализа и синтеза в этом смысле, их противоречивое единство есть свойство всякого процесса отражения предмета в плане связи «часть – целое» и рано или поздно раскрывается наукой о мышлении. Раскрытие этого единства – результат диалектического подхода к мышлению и пониманию активности последнего, но сами элементарный анализ и синтез не являются специфическими для диалектического мышления, не характеризуют его со стороны формы. Роль диалектики заключалась в данном случае в том, чтобы выявить наличное и недоступное пониманию с точки зрения созерцательного материализма единство процесса анализа и синтеза. И не случайно именно Гегель, исходивший из активности мышления и ставивший проблему анализа и синтеза как проблему логического мышления, нащупал единство анализа и синтеза, их диалектику, показал соотносительность категорий части и целого и противоречивость процесса отражения предмета как части и целого. Но от этого сам процесс анализа и синтеза не становится специфическим для диалектики; диалектическое его понимание не превращает его в способ диалектического исследования. «Часть» и «целое» –

это относительно простые и непосредственные категории, возникшие на основе чувственно-практической деятельности человека, и фиксирующая их логическая связь абстракций (структура процесса анализа и синтеза) еще не усложнена целым рядом обстоятельств, связанных с переходом мышления к отражению развития и функционирования сложных систем связей. Эти обстоятельства, лежащие вне категорий целого и части, выявляют при применении этих категорий к анализу и синтезу более сложных объектов такие условия разрыва и обособления анализа и синтеза, которые имеют более или менее всеобщий характер на данной ступени развития наук и характеризуют, например, целый период этого развития как метафизический. Здесь и возникает вопрос о диалектике.

4. СВЯЗЬ «ЦЕЛОЕ – ЧАСТЬ» И ОРГАНИЧЕСКОЕ ЦЕЛОЕ

Элементарный анализ и синтез, основывающиеся на связи «часть – целое», имеют свой смысл и сохраняют свое единство при рассмотрении относительно простых объектов с внешне заметно различными и определенным образом координированными частями отвлеченно от происхождения, развития и субординации этих элементов целого и от их взаимовлияния и переплетения, создающих такие явления, которые, в свою очередь, являются сторонами или «частями» целого. Кроме того, части рассматриваются как внешне обособленные, покоящиеся предметы целого. И это вполне правомерно в определенных пределах. Более того, такого рода абстракции возможны и при сознательном подходе к предмету как к сложной системе связей, где одни элементы возникают из других, влияют друг на друга, вовлечены в какие-то процессы и т. п. Но сознательность подхода предполагает наличие каких-то категорий, фиксирующих диалектический характер объекта науки, а это сложный и относительно поздний результат исторического развития наук и философии. Пока же, когда наука только переходит к более широкому кругу предметов и более сложным связям между ними, мы имеем эмпирически зафиксированное многообразие фактов какого-то сложного целого, к которым применяются наличные у исследователя категории. И здесь непонимание диалектики предмета дает типичную метафизику в исследовании, а со стороны формы характеризуется разрывом анализа и синтеза. В плане анализа получается разрыв связей целого, превращение абстрагированной его части в абсолютный, изолированный предмет. В плане синтеза – сведение целого к механической сумме частей, связи между которыми остаются нераскрытыми, то есть синтез отнюдь не воссоздает разорванные анализом связи. Здесь речь идет уже об иных условиях разрыва анализа и синтеза, чем те, которые мы рассматривали выше, и сводятся они к следующему.

Дан какой-то предмет F, свойства которого как целого уже отличены от его частей, точно так же, как части A, B, C, D... отличены друг от друга и от целого. Например, товар, деньги, купеческий капитал, земельная рента и т. п. – в капиталистической экономике как целом или цветок, листья и т. п. – в составе растения. Анализ предмета A (или B, C, D...) и заключается в отвлечении его от целого и в рассмотрении его свойств, выступающих в связи с другими частями целого, иначе он не фиксируется как часть.

Но если изучаемый предмет возник (и исторически и функционально) лишь в связи с данным целым, как результат его внутренней дифференциации (как это бывает во всяком живом организме, животном или социальном), то, будучи таким способом изолирован, он станет непостижимым даже при понимании того, что он является частью целого. Свойства торгового капитала как особого функционального элемента внутри капиталистической экономики суть результат дифференциации процесса производства прибавочной стоимости. Физиологические особенности и анатомическое строение цветка возникают лишь в связи с растением как целым.

Способом постижения такого предмета было бы рассмотрение дифференциации единого, то есть рассмотрение той связи, в которой он возникает и начинает играть роль функционального члена целого. И здесь дело как раз не в отношении целого и части, ибо

речь идет не о фиксации каких-то различных элементов координации, а о происхождении обоих элементов из чего-то единого. Именно на это указывал Энгельс, говоря, что «например, уже часть и целое это такие категории, которые становятся недостаточными в органической природе. Вытлкивание семени – зародыш – и родившееся животное нельзя рассматривать как „часть“, отделяющую от „целого“: это дало бы ложное толкование» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 528).

Связь «часть – целое» есть отнюдь не отменяемый существованием других связей внешний результат их действия, выражающийся во внешнем обособлении уже наличных элементов целого. Непонимание этого, неумение выделить другие формы связи (или вообще их незнание) и соответствующая абсолютизация категорий целого и части приводят к тому, что анализируемый предмет выступает как абсолютный, изолированный предмет, который может входить в любые и самые различные целые и, следовательно, не зависит от них и не связан с ними. В результате отрыва анализа от синтеза такой предмет превращается в загадку, в нечто мистическое. Экономисты-метафизики находили капитал и вообще различные элементы капиталистической экономики в самых различных обществах, в том числе и в рабовладельческом, и неудивительно, что они не могли понять их специфики.

Такое же различие применимо и к неорганической природе. Одно дело, например, анализ кислорода в самых разных его соединениях (и задача его выделения как внешне обособленной части здесь вполне выполнима элементарным анализом и синтезом). Другое дело – анализ кислорода в связи с тем соединением, в результате дифференциации которого он впервые возникает (например, проблема происхождения земной атмосферы). Процессы мышления здесь различны, последний анализ предполагает знание и выделение связей, характеризующих диалектически расчлененный и развивающийся предмет.

Синтез предмета предполагает, что определенным образом известны некоторые свойства предмета как целого и свойства его частей как самостоятельных предметов, и ставит своей задачей выяснение координации последних. Из сказанного выше об анализе можно видеть, что если синтетическое рассмотрение соединения частей не сопровождается выявлением особенностей, вытекающих из их связи, то исследование приобретает односторонне синтетический характер, то есть фактически не осуществляется как синтез. Так, попытка соединения в одном знании различных сведений о различных явлениях капиталистической экономики не дает их синтеза, если ей не предшествует рассмотрение, например, происхождения денег из внутренней дифференциации товара (генетическое) или происхождения прибыли из прибавочной стоимости (функциональное), хотя отличия, например, денег от товара и их различная роль в целом известны, то есть элементарный анализ и синтез осуществлены. Итогом такого исследования является механическая сумма частей, поставленных во внешнюю систематическую связь, внутренние же связи между ними не раскрыты. Именно таковы попытки систематического изложения учения Рикардо у его эпигонов (аналогичное явление представляет собой и спекулятивное установление внутренних связей).

Но дело в том, что здесь исследователь объективно сталкивается с другого типа целым, чем то, которое мы до сих пор рассматривали. Мы говорили о координированном целом, и лишь в этом смысле понятие целого было соотносительно с понятием именно части. Теперь объективно вмешивается момент субординации, без рассмотрения которого неосуществимы ни анализ, ни синтез. С другой стороны, анализируя свойства целого, приходится рассматривать взаимовлияние и взаимодействие его элементов помимо их координации.

Таким образом, соединение анализа и синтеза, осуществление одного посредством другого предполагают в данном случае решение и других задач, например, выяснение субординации элементов и их взаимовлияния внутри целого. Анализ и синтез становятся результатом и стороной других процессов мышления и функционируют в специфическом для диалектического мышления виде лишь в связи с этими процессами. Само формирование анализа и синтеза как специфических процессов необходимо предполагает учет в соответствующих новых категориях имеющих здесь место объективных связей, их

характера. Исторически впервые до марксизма на путь обобщения этих сложных внутренних связей встала немецкая идеалистическая диалектика (Гегель), но проблема была решена лишь марксизмом и прежде всего Марксом в «Капитале». Обобщение это было как выработкой диалектического понимания предмета науки, мира в целом, так и выработкой логических средств воспроизведения таким образом понимаемого предмета в мышлении.

Подлежащую исследованию диалектическим методом сложную систему связей Маркс характеризует как «органическое», «диалектически-расчлененное целое». «Органическое целое» – исторически возникшая, развивающаяся и крайне сложно функционально расчлененная система связей и процессов, взаимовлияющих друг на друга. Отдельные связи, стороны, процессы целого распадаются как различные функциональные его члены, в то же время соединяясь в его структуре. В плане интересующей нас проблемы важно то, что здесь приходится различать уже не предметы, связанные лишь координацией («части»), а элементы, члены (*gliederung*, как выражался Маркс) структуры, то есть предметы, связанные и помимо их координации так, что целый ряд их свойств вытекает из их переплетения, взаимовлияния, происхождения одного из другого и т. п. Предмет, модифицирующий другие предметы (или происшедший из них, или являющийся их формой проявления и т. п.) и составляющий вместе с ними какую-то подвижную структуру, не является, строго говоря, ее «частью». Торговую прибыль, например, никак не назовешь «частью» капиталистической экономики; она не есть внешне обособленный предмет, и при ее объяснении имеется в виду прежде всего не фиксирование ее координации с другими частями целого, а выявление ее происхождения из движения прибавочной стоимости. Но, с другой стороны, здесь имеет место и развитие понятий о части и целом, их расширение в результате применения процесса анализа и синтеза к органическому целому. В роли «целого» и «частей» здесь выступают структура органического целого и его элементы – вся сумма сторон, явлений и свойств.

Рассмотрим теперь анализ и синтез таким образом построенных предметов. Нас будут здесь интересовать абстракции, основывающиеся на сознательном применении категорий диалектики.

5. АНАЛИЗ И СИНТЕЗ СИСТЕМЫ («ОРГАНИЧЕСКОГО» ЦЕЛОГО)

Здесь «единство анализа и синтеза» есть характеристика диалектического исследования вообще¹³, в том числе и такой его формы, как восхождение от абстрактного к конкретному. Диалектический метод в целом представляет собой правила анализирования и синтезирования сложных систем связей, являющиеся средством раскрытия необходимых внутренних связей органического целого со всей совокупностью его сторон. Путем восхождения от абстрактного к конкретному выделяются и прослеживаются отдельные связи между различными элементами целого и синтезируются в картину целого, где каждый элемент занимает определенное место. Выделенные особо связи между отдельными элементами рассматриваются в то же время в той связи, в какой они выступают в целом, а целое фиксируется в плане тех свойств, которые выявлены при рассмотрении связей отдельных элементов, то есть каждый шаг движения исследования представляет собой единство анализа и синтеза в самом широком смысле этих терминов. Связи между элементами и сторонами целого могут быть самого различного типа (содержание – форма, внутреннее противоречие – внешняя дифференциация противоположностей, закон – формы его проявления, развитие и происхождение и т. п.), и соответственно к ним могут применяться различные приемы диалектического исследования, из которых ни один в отдельности не является собственно анализом и синтезом. Но в результате действия

¹³ Это отмечал еще Гегель, и притом в применении к «тотальности», то есть к органическому целому. Он считал, что диалектический метод в «каждом своем движении в одно и то же время аналитичен и синтетичен» (Соч., т. 1, с. 342).

подобных приемов оказывается вскрытым и отношение элементов в целом, то есть место, занимаемое ими в нем, и целое как необходимая совокупность элементов. Раскрыть и логически охарактеризовать эти приемы значит раскрыть метод вообще (с логической его стороны). Но это не входит в наши задачи. Мы охарактеризуем лишь ряд специфических особенностей диалектического исследования со стороны его аналитической и синтетической деятельности.

Основная черта единства анализа и синтеза, выявившаяся на примере элементарного анализа и синтеза, здесь сохраняется. Например, акты $D - T$ и $T - D1$ мысленно вычлениваются из процесса производства прибавочной стоимости ($D - T - D1$) как его части и рассматриваются отдельно каждый, но по отношению именно к данному целому, то есть одновременно и включаются в него. Лишь включение части в целое (синтез) выявляет ее как часть данного целого (анализ). Акт $D - T$ как часть целого есть покупка рабочей силы (а не купля товара вообще), и такой характер этой части может быть зафиксирован лишь при учете свойств связи целого (то есть $D - D1$). Вне этого нет части целого, а есть купля товара вообще, которая никак в дальнейшем не может объяснить целое. Но, с другой стороны, лишь выключение частей (анализ) может зафиксировать свойства и координацию данного целого (синтез). Иначе производство прибавочной стоимости ничем на поверхности не отличается от купеческого или ростовщического капитала ($D - D1$), и тот и другой приносят $D1$. Вычленение частей здесь является условием фиксирования свойств данного целого в его отличном от других целых виде. Таким образом, выключение частей из целого (синтез посредством анализа) одновременно предполагает их включение в целое (анализ посредством синтеза), это полярные полюсы абстракций. Процесс анализа и синтеза есть способ движения (то есть разрешения) этого противоречия процесса отражения.

Как видим, тип связи абстракции в данном случае остается тот же. Но он усложняется рядом мысленных зависимостей и предполагает выявление внутренних связей предмета. Условием осуществления анализа и синтеза здесь является понимание характера рабочей силы как товара, то есть раскрытие содержания капиталистической формы обмена труда. О том, что рабочий нанимается, знали и до Маркса, но объяснить свойство целого ($D1$) не могли, поскольку не могли осуществить другой процесс мышления – раскрыть внутреннее содержание процесса обмена, дающего прирост стоимости.

Отметив сохранение основной структуры единства анализа и синтеза, нужно, однако, учесть, что, во-первых, здесь имеет место расширение значений анализа и синтеза и развитие понятий о части и целом. Так, в приведенном примере понятие части прилагается к процессам ($D - T$ и $T - D1$), составляющим другой, целостный процесс, а не к пространственно отграниченным покоящимся предметам. Во-вторых, анализ и синтез функционируют здесь в зависимости от других процессов мышления, от раскрытия ими внутренних связей органического целого.

С другой стороны, внешне, в эмпирических проявлениях элементы и явления органического целого также обособляются как отличные друг от друга предметы, разделенные массой посредствующих звеньев, и необходимость предварительного выяснения субординации различных элементов, их содержания и специфики и т. п. отнюдь не снимает последующей задачи объяснения координации их как особых предметов на поверхности органического целого. При объяснении взаимодействия массы рассмотренных до этого элементов, как оно выступает на поверхности, значения анализа и синтеза и понятия части и целого расширяются несколько в ином смысле, чем об этом до сих пор говорилось. Сам процесс выявления и исследования внутренних связей органического целого может быть здесь охарактеризован как собственно анализ и синтез в узком и в то же время специфическом для исследования системы связей смысле (в отличие от того общего смысла, в котором само восхождение от абстрактного к конкретному в целом является правилом анализирования и синтеза системы).

Со стороны этого процесса мышления строение предмета выглядит следующим образом.

На поверхности даны свойства, явления (обозначим их как А, В, С, D...) целого, сами в то же время являющиеся его «частями», то есть внешне обособленными друг от друга связями целого. Например, рабочие, капиталисты (то есть классы), безработица, кризисы, конкуренция, концентрация капитала и т. п. Эти отдельные явления целого – они присущи именно предмету в целом, а не отдельным его сторонам или элементам – сами образуют его «состав». Это нужно отличать от свойств целого, вытекающих из координации частей; свойство Д1 целого Д-Т-Д1 в формуле капитала не обособляется и не входит обособленно в состав целого; оно есть само целое, взятое в плане свойств координации его частей, тогда как явления А, В, С, D представляют собой совокупный результат действия и взаимовлияния массы связей и элементов (обозначим их как К, L, M, N) целого. Например, кризис есть результат взаимодействия ряда отдельных элементов целого и в то же время свойство капиталистической экономики в целом. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет о таком взаимовлиянии ряда элементов, которое приводит к возникновению особых, самостоятельных явлений целого. Элемент К может воздействовать на элемент М и как-то его модифицировать, но речь идет не об этом, не о свойстве элемента М, возникшем в связи с влиянием на него К, а о самостоятельном явлении А, представляющем собой свойство целого и возникшем из единства элементов К и М. Таким образом, объективное строение подлежащего анализу и синтезу предмета (органического целого) заключается в наличии обособленных друг от друга свойств, явлений целого и их источников – связи массы элементов целого. Рассмотрим имеющие здесь место анализ и синтез.

Исследование здесь может ставить двоякую задачу. С одной стороны, могут быть известны какие-то свойства, явления предмета как целого, и нужно установить источник этих свойств, то есть на деле теоретически объяснить явления целого. С другой стороны, могут быть известны элементы целого, и нужно обнаружить вытекающие из их взаимодействия свойства целого. Эти различные задачи возникают на различных этапах исследования, но решение каждой из них есть единство анализа и синтеза.

Рассмотрение отдельного, обособленного явления целого есть анализ по отношению к последнему. Но уже для того, чтобы зафиксировать какие-то явления как свойства именно данного целого, нужна длительная история познания. Такое органическое целое, как экономическая система, не может быть чувственно созерцаемо со всеми принадлежащими ему элементами и явлениями таким же способом, как созерцается в целом животный организм. Здесь еще приходится решать вопрос о принадлежности элементов и явлений к данному целому, то есть вычленять в различных элементах их скрытое единство, сводить их друг к другу. Так, например, вычленение в товаре свойств капитала решает вопрос о его принадлежности к буржуазной экономике. На этом этапе еще нет раскрытия внутренних связей целого; пока нужно выявить «состав» целого, выявить в его явлениях общее, что делает их явлениями именно данного целого. В этом смысле о целом этапе домарксовской политической экономии можно говорить как об аналитическом, поскольку внутренние связи целого, приводящие к его внешне фиксируемым свойствам, не вскрываются¹⁴.

Однако дальнейшее исследование, переходящее к внутренним связям предмета, не есть просто один синтез (в этом плане часто отождествляют диалектическое исследование с синтетическим), а новый анализ и новый синтез. Просто элементарный анализ и синтез и ряд других процессов мышления предполагаются совершившимися – отличие явления А от других явлений целого, принадлежность их к целому и их внешне различная в нем роль выявлены, выделены отдельные связи системы, выяснено их число, известны элементы и т. д. О том, что в этих условиях речь идет именно о дальнейшей задаче, свидетельствует, например, неудача английского химика Ньюлендса, пытавшегося выявить периодический закон системы химических элементов при отсутствии соответствующего анализа, при

¹⁴ И в этом смысле анализ как выделение «общего», «абстрактных определений» (сведение различных явлений к их абстрактному единству) относится к нашей проблеме анализа и синтеза.

неправильном построении отдельных групп («октав») из уже известных элементов и связей между ними, так что эти группы не могли служить исходным пунктом для выявления периодичности системы как целого, состоящего из этих групп (см.: Кедров Б. М. Научный метод Д. И. Менделеева. Вопросы философии, № 3, 1957). Суть дела состоит в дальнейшем исследовании А как явления целого посредством анализа и синтеза внутренних связей массы элементов К, L, M, N. Задача заключается в том, чтобы понять А как явление, вытекающее из взаимовлияния элементов (частей) органического целого. Выполняется она охватом массы сторон и зависимостей целого. Таково, например, обнаружение Марксом причин кризиса и объяснение им цикличности капиталистического воспроизводства, а также обнаружение и объяснение процесса концентрации и централизации капитала.

Дело в специфической направленности исследования выявленных связей, то есть системы, распадающейся на отдельные связи. Специфическая роль анализа и синтеза заключается в объяснении суммарного эффекта действия какой-то совокупности связей посредством знаний об отдельных связях, то есть о том, чтобы охарактеризовать каждую выявленную или уже известную связь элементов системы отдельно таким образом, чтобы путем соединения знаний о них можно было получить обобщенную характеристику системы (в данном случае сложного явления А). Дело не в соединении знаний об отдельных связях, уже имеющихся независимо от синтетической задачи. Наоборот, речь идет о соединении знаний, вырабатываемых в предположении этой задачи. Специфичность соединения знаний здесь предполагает специфичность аналитического рассмотрения отдельных связей, в данном случае – обобщение их в связи с системой. Разъясним это.

Сложное явление целого, о котором должен быть получен вывод в теории, наблюдается эмпирически, например, рост числа крупных предприятий или рост числа мелких и средних – централизация и децентрализация капитала. В различных странах, в различных отраслях и в разные периоды времени может происходить как централизация, так и децентрализация капитала, причем соотношение их колеблется в зависимости от самых различных конкретно-эмпирических условий. О преобладающем направлении процесса можно пока судить лишь среднестатистически, взяв большие периоды времени. Но вопрос заключается в том, происходит ли необходимо централизация и концентрация в капиталистической экономике как целом, взятом абстрактно в виде общей системы. Уже одна такая постановка вопроса предполагает рассмотрение общих и необходимых связей, слагающих эту систему, и вывод о централизации и концентрации капитала в качестве характеристики действия всего этого ряда зависимостей как целого, а не всякого единичного капитала, где те или иные моменты системы могут вообще отсутствовать.

Такой вывод здесь предполагает особое рассмотрение отдельных связей: технического и стоимостного строения капитала, методов производства относительной прибавочной стоимости (эффекта концентрации средств производства при фабричной кооперации), накопления капитала и т. п. Сами эти связи эмпирически находятся в разнообразных соотношениях, значение каждой из них колеблется, характер действия некоторых из них может вовсе не обнаруживаться, компенсируясь действием других, и вообще в эмпирии не видно, как они составляют систему именно данного числа зависимостей. Анализ и должен обобщить отдельно каждую из них в связи с системой и в то же время зафиксировать характер действия каждой независимо от остальных: каково бы ни было действие остальных зависимостей, данная зависимость таким-то образом участвует в суммарном эффекте системы. Синтез подытоживает работу анализа, рассматривая сложное явление системы как результат совместного действия всех проанализированных связей. Обобщающее рассмотрение всего числа составляющих связей (элементов К, L, M, N) и теоретическая реконструкция на этой основе механизма явления А системы – такова здесь функция анализа и синтеза.

Проведенные таким образом анализ и синтез явлений А, В, С, D системы позволяют связать знания о них в картину системы органического целого, объяснить внешние связи между ними. Со стороны отношения подобных явлений предмета между собой

последовательное раскрытие источника каждого из них (анализ) есть способ объяснения целого как состоящего из этого ряда явлений, то есть синтез. В этом смысле осуществление анализа и синтеза действительно выступает как способ установления (или объяснения) действующих на поверхности связей путем раскрытия внутренних связей предмета, его внутренней структуры. Чем ближе к поверхности целого, тем больше связей приходится учитывать, и рассмотрение проявления свойств целого (вытекающих из какой-то связи частей) в связи с другими свойствами целого имеет прежде всего синтетический характер. Но анализ, тем не менее, предполагается.

Оба процесса – анализ посредством синтеза и синтез посредством анализа в применении к указанному выше характеру строения органического целого переплетаются, составляют условие и способ осуществления друг друга.

Наконец, рассмотрим кратко один специфический тип обобщения, связанный с процессом анализа и синтеза и применяемый к рассмотрению совокупного действия массы законов органического целого (см. по этому вопросу диссертацию: Зиновьев А.А. Восхождение от абстрактного к конкретному. МГУ, 1954, с. 438–471).

Исследование органического целого имеет целью на основе раскрытия его отдельных сторон и свойств установить его законы именно как целого в его действительном, близком к эмпирическим формам проявления виде.

Исследование идет от исходного знания об абстрактно рассмотренном законе (например, закон стоимости) к его обобщению на явления, представляющие результат совокупного действия массы связей целого (например, закон стоимости, осуществляющийся как тенденция). Средство этого обобщения совокупное рассмотрение всех этих взаимодействующих связей в их отношении к обобщаемой стороне, то есть сам переход к более общему знанию осуществляется синтетически – есть синтетическое обобщение. Характер имеющего здесь место обобщения можно проиллюстрировать на примере установления Марксом тенденции средней нормы прибыли к понижению.

При анализе отдельного капитала Маркс устанавливает зависимость: «органическое строение капитала – норма прибыли» (рост органического строения капитала ведет к понижению нормы прибыли). Отдельный капитал рассматривается как типичный представитель рода капиталов, отвлеченно от конкуренции капиталов, от уравнивания прибылей, переливания капиталов из одной отрасли в другую и т. п. При этом предполагается, что зависимость «органическое строение капитала – норма прибыли» существует везде, где имеется капитал, только она, при данном строении знаний о ней, характеризует любой из массы капиталов без учета их взаимодействия. Вопрос заключается в том, как действует эта зависимость для массы внешне обособленных и взаимодействующих капиталов, где норма прибыли модифицируется в среднюю норму, степень эксплуатации рабочих меняется в зависимости от условий конкуренции и т. п. Проблема решается синтетически.

Общий вывод о характере движения и направленности изменений средней нормы прибыли, являющийся расширением (обобщением) знания о зависимости изменений нормы прибыли от изменений органического строения капитала, достигается путем синтеза всей совокупности условий и связей, которые, с одной стороны, приводят к увеличению органического строения капитала, а с другой стороны, препятствуют снижению средней нормы прибыли даже при увеличении органического строения капитала. Знание об отдельной зависимости здесь переработано путем прослеживания влияний на нее в условиях целого в обобщенное знание о законе как тенденции всего целого, как тенденции совокупного функционирования всех его сторон и законов. Обозначив изменяющиеся элементы зависимости через А и В (знание о зависимости изменений В от изменений А соответственно как «А1 R В1»), предмет, о котором делается вывод, – через С (а его изменения – через С1) и сопоставление совокупности связей как [К, L, M, N], можно схематически изобразить структуру синтетически обобщающего вывода следующим образом. Известно, что «А1 R В1» и что С при условиях Х есть В (например, средняя норма

прибыли есть модифицированная норма прибыли); из «A1 R B1» не следует при наличии воздействия других связей, что «A1 R C1»; в этом случае производится синтетическое сопоставление [K, L, M, N], которое дает [K, L, M, N] R «A1 R C1». Получается вывод о закономерности изменений C для области, где действуют элементы K, L, M, N..., в данном случае – для всего целого капиталистической экономики.

Таким путем в «Капитале» обобщаются законы сложного органического целого.

Мы рассмотрели ограниченный круг проблем, связанных с процессами анализа и синтеза. Дальнейшей задачей является рассмотрение процессов анализа и синтеза в деталях, выявление всего многообразия форм единства анализа и синтеза и самое главное – введение рассмотренных явлений в логическую теорию, что предполагает более точное и логически строгое изображение их структуры. В нашей возможности было лишь наметить подходы к последней.

К ПРОБЛЕМЕ МЕТОДА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ (КРИТИКА ИСХОДНЫХ ПРИНЦИПОВ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ К. ЯСПЕРСА)

Из всего довольно пестрого конгломерата историко-философских концепций, бытующих ныне на Западе, наибольший интерес представляет, пожалуй, экзистенциалистская интерпретация истории философской мысли. Она хорошо поддается критическому «сведению», позволяющему выявить общие характеристики кризиса, который переживает буржуазное историческое сознание, а также действительные трудности, возникающие сегодня при всякой попытке уяснить особенности предмета и метода истории философии, понять отношение этой дисциплины к теоретическому анализу процессов, характерных для современного духовного производства.

Наиболее полно и систематично эта интерпретация разработана Карлом Ясперсом, который не только посвятил всемирной истории философии специальный труд («Die grossen Philosophen», München, 1957; см. также его работы об отдельных крупных философах, такие, как «Descartes und die Philosophie», 1947, «Nietzsche», 1949 и др.), но и свою собственную философию рассматривает лишь как средство изучения истории философии, как мыслительный аппарат понимания великих исторических образцов философствования (см.: «Philosophie». Berlin, 1956, Bd. I, S. XIX). Занятие историей философии расценивается Ясперсом как последняя серьезная философская задача, доставшаяся современности.

Идея, лежащая в основе данной установки, типично модернистская: в ней отсутствует всякий интерес к содержанию познания, он перемещается на различные способы занятия мышлением, на чисто субъективно или культурно-стилистически значимые его образы. В той же мере оказываются несущественными все содержательные связи, все генетические линии в развитии мысли и даже внешние отношения последовательности. Неудивительно поэтому, что в «Великих философах» полностью (а когда дело доходит до полемики с историко-философским академизмом, то и сознательно) разрушается какое бы то ни было изображение связного исторического процесса. Мы не найдем в этой работе ни попытки объяснить содержание философских познаний на том или ином историческом этапе, ни анализа эмпирически известной их преемственности. На место всего этого Ясперс ставит множество изолированных (лишь типологически сопоставляемых) духовных миров, которые олицетворяются у него великими философами и не имеют никакого иного значения, кроме того, чтобы быть шифром некоторого индивидуального существования. Это ряд позиций сознания, которые выработаны отдельными великими философами, ряд образцов поведения людей, занятых мышлением, к которым современный индивид должен все время обращаться за назиданием и в целях уяснения своих собственных философских возможностей. Это как бы наиболее напряженные моменты блужданий, приключений человеческого духа, связь которых существует лишь в памяти экзистенциалистского Одиссея, несущего историю в себе

как внутреннее достояние собственного сознания. Все другие значимые связи распались – ведь последовательность приключений Одиссея во времени неважна, он вспоминает и воспроизводит их в соответствии с тем, как отложились в нем самом «уроки жизни», «жизненные опыты», или, если воспользоваться собственной историко-философской терминологией экзистенциализма, «опыты бытия в осуществлении мысли». И, конечно же, в истории философии как серии подобных опытов, которую мы вдруг захотели бы пройти заново вместе с нашим Одиссеем, чтобы найти потерянный в своих продуктах дух, чтобы в знаниях – этих окаменелостях духа – вычитать назидательные «позиции сознания»¹⁵, мы не обнаруживаем «никакого прогресса ее субстанции, а лишь временную последовательность проявлений» («Philosophie», Bd. I, S. XXVII). Философское мышление, пишет Ясперс в другой работе, не имеет в отличие от науки характера некоего прогрессивного процесса. «Конечно, мы ушли гораздо дальше, чем Гиппократ, греческий врач. Но вряд ли можно сказать, что мы ушли дальше Платона. Мы – дальше лишь в материале научных познаний, которыми он пользовался. А в самом философствовании мы, может быть, еще до него и не поднялись» («Einführung in die Philosophie». München, 1954, S. 9).

Каков же фактический смысл этой концепции, и что заставляет экзистенциализм пуститься в историческую одиссею?

* * *

Уже при первом знакомстве с экзистенциалистскими работами бросается в глаза отсутствие в них какой-либо культуры и навыков научного мышления (часто перерастающее в демонстративно пренебрежительное отношение к науке), умения «анатомировать» объект, производить абстракции в сложном переплетении реальных связей изучаемого объекта, учитывая, что сам факт такого переплетения создает дополнительные явления и «формы жизни» предмета, обуславливает разнообразие проявления одних и тех же его свойств, отображение одних связей в других и их взаимные модификации и т. д. Если же еще принять во внимание социальные болезненные комплексы, которыми одержим экзистенциализм, то становится понятным, что всякий раз, как перед ним встает задача мысленного отображения развивающегося, многостороннего целого (а знание в его исторических изменениях является именно таким предметом), он производит на свет величайшую путаницу.

Поэтому, приступая к критическому анализу историко-философской концепции Ясперса, мы сразу оказываемся перед необходимостью описать рассматриваемый ею предмет в том виде и в той последовательности, в какой он открывается для теоретического, исследующего мышления.

Очевидно, первым и самым общим взглядом на познание, охватывающим суммарно все его связи, является рассмотрение его как определенного социального действия в исторически сменяющихся формах. Познание не только всегда вплетено в совокупную деятельность человека, но и само является общественным действием определенного рода. Развитие науки, где люди кооперированы как всеобщим образом (в производстве самого предметного содержания знания), так и конкретными формами культурного общения и личных контактов, создает специфическую общественную среду. Именно в этой среде индивид осознает свою принадлежность к науке и определяемое этой принадлежностью отношение к обществу в целом, формируется как ясно различимый персонаж в системе общественных связей. Все это фиксируется в продукте, который производит данный индивид: исторические образования мысли предстают перед нами поэтому не только как определенное логическое содержание, но и как социальный феномен, запечатлевают существующее в обществе разделение труда, условия существования и особый образ жизни людей, занятых духовной деятельностью,

¹⁵ «Действительность философствования, – утверждает Ясперс, – состоит не в объективном результате, а в позиции сознания» («Philosophie», Bd. I, S. 264).

социальные условия производства идей, способы их распространения и использования и т. д. Но это значит, что фактическое, предметное содержание знания всегда сращено с проявлениями этого рода отношений и не существует отдельно от них. Тем важнее специально выделять (абстрагировать) и учитывать эти отношения в историческом анализе. Такой учет предполагает, что мы «отпочковываем» в особую область исследования целый комплекс проблем: это вопрос об исторически конкретных формах образования познающего индивида, о способах, с помощью которых он осваивает ранее выработанное обществом знание, об отношении его как личности к продукту собственного труда, о том целостном духовном облике, который формируется у него как у активного агента процесса познания. Иначе говоря, мы должны выявить и проанализировать в качестве относительно самостоятельного объекта то, что можно назвать культурно-историческими механизмами связи развития в познании, понять и фиксировать их отличие от содержания и строения самой этой связи, от генетически организованной структуры отображения предмета мысли. Путаница экзистенциалистского мышления является указанием на реальную задачу, на необходимость последовательного различия процесса развития содержания знания и эволюции конкретных контактов, форм самосознания, духовного облика самих индивидов, занятых наукой. Лишь после того, как такое различие осуществлено, можно понять, как две эти системы связей накладываются друг на друга, сливаются в каждый данный момент в единое целое, проявляются друг в друге и в конечном продукте их взаимодействия – исторической форме знания.

Когда мы отвлекаемся от культурно-исторических механизмов связи развития в познании (а мы должны проделать это отвлечение, если хотим выявить в истории действительные знания и их собственную связь во времени), то выделяем лишь одну сторону в сознании исторически конкретного индивида – ту, которая реализуется и закрепляется в научном исследовании как сфере общественного разделения труда. В этой сфере познание обнаруживает себя как высокоспециализированная деятельность человека. Для исторической передачи содержания и субъективно-деятельного строения ее продуктов (знаний) здесь необходимо должны выполняться следующие условия.

1. Воплощение результатов деятельности мышления в чувственно-предметной и отчуждаемой форме, допускающей последующее идеальное действие (сообразное строению объекта мысли) без непосредственного личного контакта с предшественником и непосредственного «усмотрения» его образа мысли. Такой отчуждаемой в пространстве и времени формой является образ предмета, выраженный словесно, письменно или вообще теми или иными изобразительными и коммуникативными средствами (книжный текст, чертеж, схема, модель, система знаков и т. п.). Но этим дело не ограничивается. Существуют еще универсализированные условия научного исследования, фиксируемые онтологически в самом объекте. Таковы различные, передаваемые от поколения к поколению идеализации предмета науки, допущения относительно общих его свойств, типов связей, в которые он может вступать, таковы научные категории, такова объективная ситуация проявления характерных для предмета свойств и процессов, создаваемая (мысленно или же в реальной модели и эксперименте) самими исследователями, и т. д. Эти онтологические фиксации (вновь и вновь воспроизводимые) являются необходимым условием любого последующего изучения предмета как целенаправленного действия. Деятельность мышления объективируется также с помощью универсализации самой ее формы (системность изложения знания, сама методическая и логическая упорядоченность процесса исследования и т. п.). Подобные объективизации являются условием применения интеллектуального труда в общественных масштабах, а также своеобразным базисом исторической связи, преемственности в познании.

2. Знание строится в соответствии с предметом, существующим независимо от непосредственной практики и процесса жизни индивидов, зависит по содержанию только от структуры предмета. Умение выделять такой специфический предмет науки и добиваться, чтобы мысленные образы соответствовали ему, само возникает исторически. Исторические

изменения знания соотнобразуются прежде всего с наблюдением эмпирических фактов и отношений предмета, являются их мысленным освоением, а не просто отражением смены поколений в познании. Как таковые они воспроизводятся и закрепляются во времени независимо от способности данной эпохи освоить само разрабатываемое знание, превратить его в общекультурное достояние, независимо от степени духовного развития каждой отдельной личности и от ее способности осмыслить и использовать это знание в различных сферах практической деятельности.

Оба эти условия выполняются всюду, где только имеет место познание, труд, по природе своей всеобщий¹⁶. Ими вполне очерчиваются свойственные ему специфические связи развития.

Но есть, наконец, и условие (3), предполагающее определенную развитость самой социальной формы научного труда. Речь идет о том, что сама связь познающих индивидов приобретает универсальный характер, что возникает такая материальная организация передачи знания, которая позволяет проявиться реальной всеобщности научного труда, обеспечивает независимость передачи знания от тех или иных форм непосредственного общения индивидов. Смысл этого условия станет понятным, если сравнить современную организацию науки со способом ее существования в эпохи, предшествующие буржуазной, характеризовавшиеся господством разнообразных форм личной зависимости. Последние обуславливали узость самих способов аккумуляции и передачи культуры, локальный, субъективно-ограниченный характер соединения новой познавательной деятельности с предшествующей. Незрелость кооперации, фактическая разобщенность индивидуальных звеньев духовного производства выразились в развитии знания под формой индивидуальной «мудрости», в цеховых отношениях между «учителем» и «учеником», в оккультном понимании знания как таинственного, несообщаемого дара отдельных индивидов. В новое время, с превращением познания (в том числе и философского) в «форму общественно развитого труда» (Маркс), в сфере научного исследования впервые получили развитие универсальные средства обмена деятельностью, обеспечивающие независимость передачи знаний от локальных культурных контактов в духовном производстве, от субъективной ограниченности лиц, участвующих в процессе аккумуляции знания. Со временем появляется такой материальный базис расширенного воспроизводства научных идей (массовая печатная продукция с различными системами знаков и символов, радио, телевидение, крупнопромышленный инструментальный научный исследования, в последнее время логико-кибернетические методы обработки, хранения и передачи информации и т. д.), который действует именно объективной организацией сообщения и усвоения знания, расчленяемой соответственно логике дела, независимо от эмпирического опыта и навыков, свойств отдельных лиц, вовлекаемых в преемственную связь познания. Реализация исторической связи в познании должна быть в определенном смысле инвариантна относительно эмпирически случайного характера культурно-исторического общения и взаимопонимания индивидов как личностей. Лишь при этом условии возможны устойчивость и ускоренный (экспоненциальный) рост знаний, действительно эффективное усвоение прошлой деятельности. Использование труда предшественников, соединение с ним

¹⁶ Всеобщим трудом является такой труд, который общественно присваивается людьми (1) независимо от действительного осуществления личных контактов и общения, непосредственной совместности в труде; (2) независимо от усилий и умственных затрат, которые требовались, чтобы первоначально произвести его (он является поэтому всеобщим и непропорционально легко осваиваемым достоянием, подобным даровой производительной силе природы); (3) как соединенная сила кооперации людей, как новая умноженная производительная сила, рождаемая самим этим обменом деятельностью и превосходящая возможности чисто индивидуальных усилий или простой их суммы. «Всеобщим трудом, – писал Маркс, – является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обусловлен частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников» («Капитал». – К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, с. 116). Всеобщность труда является здесь и всеобщностью кооперации в труде, в том числе и исторической, поскольку она осуществляется по содержанию.

новой, измененной деятельности осуществляются здесь объективным и общественно развитым (всеобщим) образом.

Но уже из этого условия (3) видно, что, как бы ни осуществлялась связь развития познания внутри специализированной сферы общественного разделения труда, сама эта сфера может существовать и развиваться лишь в живой деятельности конкретных субъектов, находящихся в многосторонних (не только самими задачами развития познания диктуемых) отношениях друг к другу. Сознание конкретного субъекта познавательного действия всегда шире тех мысленных образований, которые являются продуктом деятельности, специально направленной на отображение предмета. Исследующее мышление существует здесь в контексте целостного духовного облика индивида, в контексте мышления, обслуживающего те или иные области его житейской практики и принимающего «всерьез» (то есть в качестве чего-то реального и далее неразложимого) все обиходные условности, которые эта практика предполагает. Оно переплетается с различными антропоморфными и эмоциональными реакциями на действительность, с неосознанными формами ориентировки в различных символических средствах, обеспечивающих общение людей и т. д. Все они могут оказаться самостоятельными источниками изменений в знании, повлиять на динамику его исторических форм. И на поверхности (особенно когда мы имеем дело с еще не развитой общественной формой научности, например, с ранними стадиями развития философской мысли) наблюдаются прежде всего результаты влияния этих факторов исторического формообразования, причем наблюдаются далеко за пределами той сферы, которую мы определили с помощью понятия культурно-исторических механизмов связи развития.

Именно поэтому исключительно важной является задача предметной локализации этих факторов, задача строгого различения между той стороной (или частью) индивидуального сознания, содержание которой вырастает из отражения реальной структуры предмета знания и где функционируют формы субъективной деятельности, специализированные на достижении такой объективности, и элементами, сторонами сознания, по содержанию складывающимися иным путем. Иначе нельзя разобраться в конечном строении духовных продуктов, объяснить их культурно-историческую и индивидуальную конкретность на основе их реального познавательного содержания. Речь идет о зависимости исторических форм знания от особенностей складывания обыденного, стихийного сознания самих познающих индивидов, о влиянии наличных культурно-исторических отношений и конкретной мотивации познавательной деятельности. Подобные элементы исторического формообразования, по видимости, даже противоречат идее развития и исторического прогресса знаний. Особенно в философии это видимое противоречие тем больше, чем более общественно неразвитым является сам философский труд.

* * *

Рассмотренная система исторических связей распалась и перепуталась в экзистенциалистском восприятии (Ясперс отождествляет действие одновременно происходящих, но различных процессов, принимает отображение одних связей в других за само содержание этих связей, не считаясь с требованием последовательности понимания одних связей в зависимости от понимания других и т. п.). На то есть вполне определенная причина, лежащая вне самой методологии. Ее следует искать в мистифицированном отражении экзистенциализмом той особой формы, в какой капитал присваивает развитые общественные сочетания духовного труда и которая порождает противоречия между развитием познания как элемента общественного богатства и развитием самого индивида, его внутреннего духовного мира. Эти противоречия выражаются в фетишизации и овеществлении исторической связи и преемственности познания. Возможность фетишизации исторической связи знания и отчужденного способа соединения современной деятельности с прошлой дана уже в утилитарно-прагматическом использовании знания в рамках капиталистических отношений. От знания отделяется и в общественном масштабе

организуется определенное «работающее представление», имеющее ценность оперативной схемы получения практически полезных выводов и приложений независимо от владения реальным пониманием действительности, которое в нем содержится (или должно содержаться), от осмысленного воспроизведения реальности, противостоящей как нечто целостное и самодовлеющее любым оперативным схемам, от понимания происхождения и логических условий существования самого знания в качестве образа действительности. Но без понимания этой связи мышления с действительностью, которая всегда глубже и шире любого конкретного представления о ней, индивид (1) не может свободно и творчески изменять объективированный прошлый труд в соответствии с новыми условиями и задачами познания, (2) принимает его в свое сознание, не проделывая соответствующей идеальной предметной деятельности, не переходя к живому исследующему мышлению (то есть так же, как любые ненаучные, стихийно складывающиеся в обществе представления и предрассудки). Знание становится таинственным в своей эффективности фетишем, а участие в его производстве принимает такую форму, что не индивид новой деятельностью использует и преобразует результаты старой, а старая применяет индивида. Конечной причиной этого является превращение знания в товар, перенос в сферу духовного производства противоречия между живым и мертвым, овеществленным трудом.

Ассимилируя результаты познания действительности в определенных идеологических, социально-организационных, общекультурных и т. п. целях, господствующее сознание превращает их в вечные и абсолютные «человеческие идеалы», «установления» и «ценности», которые функционируют в культуре вопреки изменившимся условиям человеческой деятельности (тогда как внутри научного познания результаты предшествующего труда являются элементами все время продолжающегося и видоизменяющегося процесса исследования).

Описанная ситуация в духовном производстве и является реальной подосновой одного из наиболее типичных проявлений антиисторизма в современной западной культуре. Характерное для капитализма овеществление объективных механизмов передачи и наследования знаний порождает у массы индивидов, занятых в духовном производстве или включающихся в него, следующую стихийную реакцию: рудиментарные, субъективно-ограниченные формы соединения современной деятельности с прошлой противопоставляются объективной и общественно развитой форме этого соединения. Социальные искажения, вносимые капитализмом в исторический механизм познания, истолковываются как следствие самой развитости общественного содержания духовного труда, как результат того, что историческая связь познающих субъектов может быть дана всеобщим образом лишь благодаря объективации содержания их деятельности, благодаря определенной кооперации индивидуальных усилий, зависящей от условий развития истины как объективного отношения. В противовес этой широкой и всеобщей исторической кооперации историческую связность деятельности пытаются найти в межличностных контактах, хотя бы они и противостояли объективно фиксируемым отношениям, отвечающим содержанию познания, – в том или ином типе непосредственно «культурного сообщества» (так называемое «Gemeinschaft», отделяемое от официальных форм организации и разделения труда), в традиционных зависимостях, в локальных культурно-исторических образованиях и т. д.

Основные абстракции историко-философской концепции Ясперса и других экзистенциалистов строятся из материала именно этого стихийного сознания. Движущие мотивы последнего лишь иррационально переодеты и «теоретизированы» экзистенциализмом. Они развернуты в целую попытку выделить в далеком прошлом и обосновать в качестве актуального творческого «идеала» некую историческую модель философии, наиболее полно удовлетворявшую ту потребность, которая на периферии современного развития выступает как тяга к локальным, «органическим» культурным образованиям. Хотя трудно с полной определенностью установить, к образу какой именно социальной формы постоянно отсылает Ясперс – община ли это, цеховое ремесло или

какая-либо иная примитивная общественная организация, – тем не менее ясно, что его историко-философская концепция санкционирует ту замкнутость, секретность знания, то оккультное его одеяние, которые были историческим спутником неразвитости общественного содержания духовного труда. Современные формы организации и передачи знания затрагиваются Ясперсом в той степени, в какой они могут быть соотнесены с этим почерпнутым из прошлого идеалом. В позднейшем усматриваются лишь архаические остатки минувших эпох или порождаемые противоречиями современности болезненные реакции и отклонения. Действительное историческое развитие оставляется анализом в стороне.

Осуществление исторической связи в философском познании ставится Ясперсом в зависимость как раз от тех обстоятельств, значение которых устранено этим развитием. С точки зрения Ясперса, прошлый умственный труд усваивается в процессе образования отдельного индивида и в историческом движении философской мысли не как «научное положение» (*Lehrsatz*), не как объективное, отделимое от личности содержательное утверждение, поддающееся однозначной формулировке и изложению в «реферате» (см.: «*Die grossen Philosophen*». S. 11), а лишь при контакте с его индивидуально-историческим проявлением в духовном облике какого-либо великого философа. С этим духовным содержанием нужно связать себя так же, как «любовно связываются человек с человеком». (*Ibid.*, S. 9)¹⁷. Соединить свою деятельность с прошлой, то есть образовать историческую связь, можно, таким образом, лишь при этом условии; ход исторического процесса мысли зависит в каждый момент от фиксирования индивидуально-исторического облика входящих в него элементов прошлого труда. В итоге то, что Ясперс описывает как «повторение из нового личного основания» (*Ibid.*, S. 62), требующее контакта с личной же формой повторяемой деятельности, интимного («любовного») ее усвоения, оказывается просто закреплением разобщенности людей в духовном производстве, их изолированности и одиночества. Знание – тайна отдельного человека. Поэтому повторение и использование его другим возможно только в той или иной форме личной зависимости (реальной или же создаваемой в воображении), требующей «вживания» в личность творца, расспрашивания его именно как личности. Причем нужно разгадывать эту тайну не как «объективное высказывание» (*Satz*), а как «дух», требующий иных, чем развитие, категорий анализа. Возможность новообразований в философском познании возникает лишь тогда, когда предшественник нечто мысленно делал, но не выразил этого явно. Она есть опять-таки раскрытие тайны, или, как выражается Ясперс, «раскрытие смысловых возможностей, самим автором прямо не высказанных» (см.: «*Philosophie*», Bd. I, S. XXVII). Каждая действительная философия – самостоятельный, заверченный мир; она целиком выступает в отдельном человеке, поэтому точка зрения развития не существенна для ее истории (см.: «*Einführung in die Philosophie*», S. 134).

Интересно отметить, что именно разрушение познания как социального отношения, фиксирование абсолютной разобщенности людей в духовном производстве и разрыв его реальной исторической связности заставляют Ясперса рассматривать историю философии как историю «великих»: люди настолько изолированы и замкнуты, что только сила образа и влияния «великого человека» может прорвать эти границы и образовать какую-либо связь. Передать мысль можно лишь, придав ей убедительность и авторитетность личного облика великого человека, воспринять ее – раскрыв, соответственно, индивидуальный облик этой мысли и проникнув в исключительную тайну величия индивида. Эти побочные (а часто и просто излишние в способе функционирования современного знания) отношения вместе со свойственными им механизмами сознания и социологическими образами «мудреца»,

¹⁷ В философии речь идет «о мысленных образованиях, – пишет Ясперс, которые, возникнув в личной жизни, существуют в качестве обращения к единичным» («*Philosophie*», Bd. I, S. XXV) и являются «убедительными и достоверными лишь силой личностного облика своей мыслимости» («*Die grossen Philosophen*», S. 62).

«великого философа», «учителя» и т. п. и вклиниваются Ясперсом в исторические отношения, связывающие субъектов по содержанию познания. И, конечно, они размыывают эти отношения – как в общественно развитых их формах, так и в элементарно всеобщих, исходных. Ибо установление их, осуществление самой исторической связи в познании зависит на деле от предметного действия в живом труде исследования, от воспроизведения прошлого труда путем активной деятельности с предметом (а значит, от последовательного ряда опредмеченных и объективированных выражений всеобщего труда человеческого ума, универсальным образом передаваемых и осваиваемых). Обращение к «оригиналу» (в экзистенциалистском смысле слова) – лишь архаический способ использования истории в познавательной деятельности. И если Ясперс говорит, что для науки углубление в историю не имеет значения, а для философии является самым главным (см.: «Philosophie», Bd. I, S. 209) и что философское познание вообще понимает себя только в своей истории, то это лишь извращенная констатация и закрепление неразвитости общественного содержания философской деятельности, архаичности, несовременности самой формы труда. То, что Ясперсу кажется безразличием наук к своей истории, на деле означает, что развитая наука всегда «подтягивает» за собой свое прошлое: чтобы сохранить прежние достижения в качестве действенных ценностей, она постоянно переосмысливает и перерабатывает их (обобщая их, сокращая и «уплотняя») в духе логического строя и содержания современного знания. Отдельный ученый имеет дело больше всего с этой уже «подтянутой» историей, а не с исходной индивидуальной формой, в которой первоначально получены определенные результаты познания; он выходит, следовательно, за рамки архаических форм зависимости от труда предшественников. В этом отношении нет никакой разницы между частными науками и современными научными формами философии. Разница лишь в том, что для философии история познания (в том числе и самого философского) является одной из собственных исследовательских задач, одним из предметов исследования. История познания – опытный материал и база философских построений. Но это – различие предмета исследовательской деятельности, а не ее формы.

Таким образом, экзистенциалистскую концепцию истории философии можно рассматривать как перенесение ремесленного идеала в область философской работы¹⁸. Здесь не место рассматривать, каким именно образом Ясперс вводит в этом плане псевдоисторическое определение философии, строит такую ее модель, в которой философская деятельность субъектов отключена от каких-либо форм их принадлежности к объективному целому кооперированного и всеобщего труда познания (и, соответственно, от содержательных зависимостей познавательных актов, зависимостей как структурных, так и исторических, которые из факта этой принадлежности вырастают и разворачиваются совокупной деятельностью индивидов в реальную историю знания). Мы ограничимся лишь кратким указанием на те последствия, которые для данного рода «историзма» имеет элиминация из философии форм движения, свойственных исследующему познанию и выработанных им на протяжении истории, – в равной мере как и соответствующих категорий исторического анализа, фиксирующих в истории знания переходы от содержания к

¹⁸ У Ясперса способ соединения новой деятельности с прошлой характеризуется фактически следующими основными чертами: 1) передачей субъективного умения помимо содержания продукта деятельности; 2) «руководством» (Führung) великих деятелей; 3) выражением всей теории в целом со всеми ее вопросами и разделами в каждом отдельном мыслителе, в отличие от частного характера любого труда в кооперации. А это – несомненные черты цехового ремесла. Интересно отметить, что в ремесле, в «учительстве», его секретах, передаваемых от лица к лицу, прошлое всегда выступает как недостижимый образец взор устремлен назад (отсюда у Ясперса сведение задачи философской работы к истории философии: «Нам далеко, конечно, до Платона...»). Точно так же именно бессвязность и разорванность отдельных звеньев духовного производства, стихийное их нагромождение друг рядом с другом и их индивидуальная ограниченность порождали, например, здесь необходимость в каждом «атоме» иметь все целое имеющихся достижений. «Целостность» теоретической разработки (или ремесленный «шедевр») является здесь фактически застойной формой обеспечения преемственности и сохранения плодов развития.

содержанию: прогресс, развитие, различие уровней содержания, смена форм деятельности в зависимости от этих различий и т. д. Это в то же время последствия растворения специального знания в движении и способе существования иного рода мысленных образований, характеризующихся с самого начала определенной индивидуальной синкретичностью («позиция сознания», «дух» и т. п. у Ясперса) и проявляющихся в культурно-исторических механизмах связи развития в познании.

Экзистенциалистская теория исторически деятельной личности, построения ею своего творческого труда предполагает принципиальное отделение этих проявлений культуры вообще от всего того, в чем «живет» структура развития в данном случае от содержания познания его общественно-предметных форм (или «норм» деятельности) и организации.

Поэтому при описании какого-либо конкретного исторического образования мысли Ясперс должен определять историческое своеобразие знания, идеи, образа, предварительно изъясняя их из системы связей содержания и деятельного строения познания, которая складывается в сфере специального научного производства и в которой только и можно раскрыть реальный исторический состав познающей мысли. Разрушив действительную последовательность исторического анализа, Ясперс сопоставляет знание сразу и непосредственно с «конкретностью» индивида, с деятельной личностью субъекта. И здесь начинаются зловключения этой концепции, которая спотыкается именно на различиях и в то же время органическом переплетении многих элементов или сторон в историческом формообразовании, на том, что продукты их действия различным образом входят в сложное строение исторических форм знания (и, соответственно, создают в нем различные образования и занимают в нем различное место). Чаще всего их действие вообще не различается. Ход познания, отражения действительности смешивается Ясперсом с параллельно происходящим процессом образования и саморазвития отдельных людей (отсюда проблема отношения знания и образования неправомерно выступает как определяющая решение вопросов исторической науки); отображение знания в той социальной культурно-исторической форме, в какой данное общество отчуждает и утилизирует его, принимается за само его содержание и строение; формы мысли, содержание которых является продуктом исследования, не могут быть отличены в изучаемой структуре сознания от форм мысли, несущих в себе выражение той или иной субъективно-человеческой организации жизнедеятельности и общения людей в духовном производстве (и шире – исторической относительности субъекта, исторически преходящих социальных условий производства идей); содержание реальной исторической связи определяется из механизмов сознания агента познавательного действия (с их ассимилятивными связями, «феноменами», синкретическими структурами «переживания» и т. п.); наконец, реальная история отождествляется с историческим сознанием субъектов этой истории, с образами их практически-исторического мышления и т. д.

В итоге мы имеем следующую картину.

1. Поскольку в рамках концепции и метода Ясперса мы можем судить о развитии действительных отношений знания только по тем их проявлениям, которые обнаруживаются в синкретической субъективности индивида, то в истории мысли фиксируется лишь то или иное отношение к уже наличному знанию, а не ход возникновения самого этого знания в соотношении с отражением действительности и с объективными условиями этого отражения. Ясперс это формулирует как тезис о том, что подлинность развития мысли нужно видеть во «владении собственной мыслью» («Die grossen Philosophen», S. 40), не в знании о чем-то, а в «преобразовании (человека. – М.М.) в мысленном внутреннем действии» (Ibid., S. 224; см. также: S. 232, 299, 306–307, 885 ff). Образцовыми «хозяевами» своей мысли были, например, Августин, Платон, Спиноза и др. Иными словами, в истории должно проследиваться не развитие фактических отношений знания, не то, каково новое предметное содержание и деятельность, а развитие способности воспринимать эти отношения, развитие и различные формы индивидуально-сознательного отношения к этой реальности знания. Важно то, как и в каких формах индивид владеет знанием, как он его ассимилирует и в каких исторически

различных формах оно является объектом его переживания как личности. В итоге анализируется не само знание и его собственное деятельное строение, а та позиция субъекта, которую он занимает по отношению к знанию в определенной системе культуры. В поле зрения не попадает как раз развитие знания, не зависящее от господствующих форм его общественного восприятия и ассимиляции. И если, например, в определенных условиях культурная форма знания содержит фетишистские выражения, то фетишистски организованным сознанием для Ясперса оказываются собственно знание и деятельность по его получению. Таким образом, то, что уже у Гегеля было вульгарным элементом более глубокого в остальном воззрения (когда он подставлял наблюдение хода усвоения опыта истории познания субъектом культуры на место анализа внутренних фактических отношений исторического развития познания), становится здесь основным содержанием концепции.

С точки зрения результатов, которые этот метод дает для исторической науки, мы имеем всякий раз фиксирование связей ассимиляции вместо внутренних связей развития, в качестве существа дела воспроизводятся стихийно усваиваемые мыслителем способы выражения мысли, личные влияния в рамках данной культурной среды, строение имеющихся форм культурного общения и т. д. – короче, самым описанием замыкающиеся отношения, от которых уже нельзя перейти к другим, более глубоким и общим. Причем этот метод не может привести даже и к социологии знания (а эта претензия всегда содержится в экзистенциализме), ибо в обществе им выделяются лишь те отношения, которые воздействуют на форму осознания наличного содержания познания, а не те отношения, которые воздействуют на само это содержание или складываются в его производстве.

2. При анализе исторических образований мысли внимание историка застывает на всем том, что возникает в них помимо решения специальных задач предметного отражения (то есть воспроизведения предмета как он есть сам по себе), достигаемого в научном производстве как особой сфере общественного развития труда. В виде мысленных образований, которые строятся субъектами познания, и способа, каким они это делают, описывается на деле то их стихийное сознание, которым они обладают как субъекты непосредственного процесса жизни, как личности, принадлежащие к данной культуре и к общественному сознанию данного жизненного уклада; описываются стереотипы сознания, стихийно вытекающего из переплетения практически жизненных отношений и определенным образом вовлекающего знание в свою сферу. Более того, в этих стихийных эманациях социального процесса жизни, лежащих вне какого-либо специального и продуктивного вида духовного производства, сказывается, по Ясперсу, исторический смысл и внутренняя закономерность истории знания. Это нелепое переворачивание действительного отношения, когда сутью дела оказывается синкретическое самосознание исторического индивида определенной эпохи, а его формой и даже условным символом – всякое реальное владение предметностью (научное знание, искусство, техника, производство и т. п.), все действительные результаты, достигнутые данной эпохой, совершенно недвусмысленно сформулированы Ясперсом в теории «шифров экзистенции».

3. Рассматривая образ истории как внутреннее достояние сознания человека, естественно (и бессознательно) выросшее из традиций, передач и т. п., а историческую науку – лишь как систематическое выражение этого достояния (понятие «Ausblick» у Ясперса), экзистенциализм превращает в орудие исторического исследования память индивида, воспоминание, осознание стихийно сформировавшейся у индивида «внутренней достоверности истории». В результате этой процедуры образы духовно-исторического мышления, содержащие в себе переплетение самых различных субъективных обстоятельств и видимых зависимостей, объективируются и замещают картину реальной истории познания.

КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ И МЕТОД ЕГО АНАЛИЗА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ САРТРА

В основе экзистенциалистских построений (особенно прозрачна в этом отношении работа Сартра «Критика диалектического разума»¹⁹) лежит следующая кардинальная проблема: каково отношение материальных элементов человеческого действия («социальной закономерности», «объективного общественного бытия», «общественно-материальной структуры» и т. п.) к другим его элементам – к сознанию, процессу жизни и субъективно-деятельной структуре поведения индивидуальных агентов этого действия? Поэтому важно проанализировать, как вообще экзистенциализму представляются «материальные» в обществе, объективные, независимые от сознания и воли людей законы общественно-исторического процесса, что вообще им понимается под объективной материальной базой созидания людьми истории и самих себя. Отсюда легче было бы понять те представления о личности, которые экзистенциализм вырабатывает, и ту программу поведения, которую он ей предлагает в современном обществе и которая является его непосредственной задачей как философского учения. Экзистенциализмом сделана попытка выявить и сформулировать субъективно-деятельную, внутренне индивидуальную сторону исторического творчества, дать анализ внутренней, духовно-волевой организации действия его индивидуальных субъектов (будь это творчество актом материального производства, общественно-политической, классовой деятельности и т. п. или же актом производства мысли, идеи, просто жизненным поступком и т. д.). Экзистенциалистская теория стремится стать, так сказать, «внутренней совестью» всякого общественного или индивидуального действия, разъяснив всем и каждому логику того сознания, с которым индивид вообще что-то предпринимает в обществе или в своей личной жизни. Таков предмет этой философии. Он может быть подвергнут объективной научной трактовке в тех или иных разделах научной теории личности или теории сознания (и шире – теории деятельности) и воспроизведен теоретически. Но сам экзистенциализм как идейное течение следует рассматривать лишь как систематизацию определенного стихийного опыта сознания в западном обществе.

Речь идет о сознании индивида, который отнюдь не является субъектом теоретического исследования и представления которого формируются в непосредственном жизненном опыте независимо от тех или иных научных анализов общества, от логики их проблемного развития. Это сознание, однако, затрагивает широкую совокупность идеальных категорий: нравственных, религиозных, общекультурных, потребительских (имеется в виду потребление как продуктов материальной культуры, так и продуктов культуры духовной), социально-политических и т. д. Экзистенциализм прежде всего своеобразный пересказ этого исторически определенного опыта сознания.

Существует и некоторая предметная научная область, которую экзистенциализм уловил в свои спекулятивные сети и на которой он держится (таковы, например, вопросы о структуре самосознания субъекта исторического действия, о построении общей теории этого субъекта).

Но способ осознания и видения этих проблем и, следовательно, само итоговое содержание экзистенциализма как теории, дающей определенный ответ на проблемы, были предопределены содержанием указанного общественного феномена сознания, стихийно извращенного, независимого от научного рассмотрения вопроса и сложившегося отнюдь не по логике этого рассмотрения.

Вместе с тем не стоит в экзистенциализме (хотя он и весьма профессионален в философском отношении) искать прямое рациональное выражение соответствующих проблем. Экзистенциалисты просто определенным условным и символическим образом оформляют непосредственные ощущения, порождаемые реальным общественным процессом в людях, и сообщают их друг другу и публике так же непосредственно, как это делают птицы, перекликающиеся на ветках друг с другом; они как бы обмениваются сигналами и

¹⁹ Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, vol. I. Paris, 1960.

шифрами: «экзистенция», «раскрытость бытия», «подлинность», «страх», «заброшенность», «другое» и т. д. – магические слова понятного им обряда! Только общность реальных условий жизни, вызывающих одни и те же эмоционально-психологические состояния в различных индивидах, позволяет им понять друг друга, но ставит в тупик всякого, кто не посвящен в эту «масонскую ложу». В силу той же общности условий эта философия захватила своими проблемами такой слой буржуазного общества, как интеллигенцию – людей, профессионально имеющих дело с сознанием (со своим собственным или чужим) и в то же время пытающихся более широко осмыслить характер и природу сознательной деятельности вообще, степень зависимости ее от общества, саму логику морального выбора и идейной позиции, занимаемой личностью в той или иной ситуации. Как вообще и на какой основе личность (личность деятельная, а не просто пассивно испытывающая на себе то или иное общественное влияние) создает саму себя и – вместе с другими – историю? Этот вопрос оказался связанным и с проблемой массовых движений, возникающих в современном обществе; каково в них положение личности, каковы рамки и границы для ее действия (и, следовательно, какова ее ответственность) и в свою очередь каковы последствия общественной, необходимо массовой формы индивидуального действия для развития личности? В превращенном виде следы этой проблематики явственно обнаруживаются в экзистенциализме.

Экзистенциализм – это не академическая философия, которую излагают с кафедр и уточняют с помощью профессорских словопрений (хотя и словопрений здесь много). Это скорее способ фиксации определенных настроений, достаточно широко распространенных в обществе. Категории экзистенциализма суть категории самовыражения, имеющие в виду определенный душевный склад, эмоциональный комплекс личности. Они существенно отличаются от категорий, с которыми обычно приходится иметь дело при анализе готовых форм идеологии.

Поэтому, кстати, для экзистенциализма оказался вполне подходящим универсальный язык искусства, которым он воспользовался для массового распространения своих идей и какого не знала, пожалуй, ни одна разновидность философии.

Для анализа экзистенциализма целесообразно поэтому сначала отойти от непосредственного изложения им своих идей и выявить прежде всего те реальные социальные явления, на которых вырастает указанный стихийный общественный опыт сознания, раскрывая содержание этого опыта и пути его проникновения в различные сферы идеологии и уже затем объясняя, почему и как складывается именно экзистенциалистская форма решения интересующей нас проблемы.

Проблему «материальности», «объективной обусловленности» в человеческой деятельности, а точнее, вопрос о взаимоотношении объективного строения и природы общественного бытия, с одной стороны, и активной «субъективности» личных его элементов – с другой, лучше всего рассматривать на материале философии Сартра. В работе «Критика диалектического разума», представляющей собой на сегодняшний день последнее слово философии Сартра, он единственный из экзистенциалистов, кто связно и последовательно переводит культивируемые ими настроения «тревоги», «господства зла», «заброшенности», «отчуждения» и т. п. в термины науки об обществе, пытается облечь эти культурно-психологические явления в плоть специального социально-исторического анализа, не ограничиваясь традиционным культурным аспектом проблем личности; т. е. Сартр попытался конкретно интерпретировать именно всю внутреннюю логику и строение общества и истории, моментами которых должны быть указанные явления (а не существовать сами по себе лишь в связи с проблемами нравственного сознания). Реальные социальные процессы уже не просто символически угадываются в них (как это, например, свойственно «онтологии» Хайдеггера), а непосредственно изображаются и, как считает Сартр, в понятиях и духе марксизма. Мы не говорим уже о смелости и обширности самого замысла Сартра.

Правда, первый, непосредственно ощутимый для читателя результат такой «очной

ставки» экзистенциализма с историческим материализмом получился весьма своеобразный: знакомые и доступные эмпирическому наблюдению общественные отношения и явления приобрели здесь какое-то особое спекулятивно-метафизическое измерение, в котором их уже не узнать, ибо они движутся по научно не удостоверяемым законам, а приводимые Сартром конкретные примеры странным образом затемняют как раз то, что они должны были бы разъяснять. Сочетание этих двух разнородных планов рассмотрения настолько разрушительно повлияло на стиль и способ изложения, что книгу Сартра почти невозможно читать, не испытывая сильной головной боли. И все-таки разобраться в его концепции необходимо. Основные теоретические задачи книги формулируются Сартром вызывающе и просто: восстановить конкретного человека в рамках марксизма.

* * *

Уже неоднократно обращали внимание на тот факт, что экзистенциализм не слишком утруждает себя применением научных орудий анализа и обычно выражает свои взгляды в символически обобщенных образах человека – индивидуального субъекта общественной жизни, в метафорическом пересказе его исторических и социальных судеб. Но тем не менее во всех этих символах – будь то герой раннего романа Сартра «Тошнота» или презиравший судьбу Сизиф из притчи Камю, или носитель древней «любви к мудрости» у Мартина Хайдеггера – вполне однозначно вырисовывается человек, вытесняемый из своего исторического мира именно объективными социальными отношениями, раздавленный ими, отчуждаемый от самого себя, разрушаемый как личность стихийной игрой вещественных сил в обществе. В центр внимания ставится вопрос о поисках этой личностью исторической самостоятельности, возможностей реализации и развития своего активного индивидуально-творческого начала, о той человечности, которой она в объективно-предметной организации социального бытия не находит. Но для успеха этого поиска экзистенциализм предписывает человеку разрыв существующих развитых общественных связей и создание действительно человеческого содержания жизни лишь в стороне от них, где-то рядом²⁰. Фактически «подлинного» человека экзистенциализм описывает как существо, выпадающее из всякой организации общества и общественного сознания (принятой системы мыслей, идеологии, моральных, юридических норм и т. д.), которое в данном обществе господствует. И именно где-то в конечном пункте этого поиска своей индивидуально-человеческой подлинности личность (раз она уж за это дело взялась) оказывается одинокой самым чудовищным образом. Отбросив все «неподлинное», она оказывается наедине со своим бытием, с бездонной пропастью «ничто» – бессмысленностью и недостижимостью всего и вся. Пугается ли ее человек, бросаясь обратно в неподлинное существование (тогда, согласно экзистенциализму, он исчезает как индивидуальность, как личность), или же решается остаться в ней, – все равно эта «самость Я», которую индивид осужден отыскивать, пуста, неустойчива и невыразима. А ведь именно эта онтологическая основа «самости», сугубо собственного Я и должна быть, согласно экзистенциализму, источником развития и построения действительно индивидуального, самостоятельности и самобытности человеческой индивидуальности в исторической деятельности. Дальнейшие

²⁰ Отсюда черты социального утопизма в представлениях экзистенциализма об «истинной человечности»; собственно утопический их характер является источником глубоко религиозного подтекста экзистенциализма: он развивает в итоге или религиозное по содержанию отношение к господствующей действительности (приходя к известным из религии нравственно-этическим установкам и настроениям, к религиозным психологическим схемам – к культу страдания, искупления, к чувству болезненной ответственности, парализующей человека, к иступленным настроениям и видениям и т. д.) или религиозное по форме – в смысле производства фантазий, иллюзорных, мифологизированных представлений о реальных явлениях и процессах действительности, в смысле такого способа мышления о действительности, который воспроизводит ее свойства по законам мифологических и антропоморфных форм сознания, мистифицируя их. Мы займемся в основном этой второй стороной дела.

выводы из такого парадоксального положения различны у различных экзистенциалистских авторов, приходят ли они к религиозному примирению с действительностью или продолжают, как Сартр, радикально-революционно отрицать ее в своем сознании. Но во всех случаях фиксация на этом отчаянном одиночестве, одиночестве «подлинного Я» означает лишь, что с точки зрения экзистенциализма нет такой объективности или такой общезначимой системы мысли, на которые индивид мог бы положиться, формируя себя и развертывая свои потенции. Полагаться он может только на свои смутные интуиции, неконтролируемые состояния души, на спонтанные, стихийные инстинкты и волевые побуждения. Их он должен ставить превыше всего, претворяя, как известный герой Достоевского, всю свою страсть самоутверждения в отказ жить по законам «евклидова мира» (составленного из рациональных истин типа $2 (2 = 4)$) и возводя такой отказ в принцип своего социального поведения. Поэтому на передний план в экзистенциализме выступают настроения пессимизма или агрессивного своеволия одинокой, изолированной личности. «Действительно человеческим содержанием жизни» оказывается ее иррациональное подполье, где позиции социального критицизма и протеста неминуемо перемешаны с позициями социального нигилизма и отчаяния, антиинтеллектуализма и мифотворчества, а чаще всего самого худшего конформизма, где личность «вполне искренне», «из глубин своей души» разделяет все те же стихийные предрассудки и иллюзии обыденного сознания своей эпохи.

Откуда и почему такой обостренный поиск экзистенциализмом принципа индивидуализации человека – субъекта общественной жизни и истории, почему именно в этом направлении ищется социальная истина для него?

С точки зрения взятой нами проблемы взаимоотношений «социальной объективности» и «личностной субъективности» в механизме исторического действия есть по меньшей мере две особенности реального положения индивида в современной действительности капиталистического общества, которыми объясняется обращение экзистенциализма именно к проблемам реализации его индивидуально-творческой, внутренне субъективной стороны (или «конкретности», как любят выражаться экзистенциалисты). Обе они – в смысле своих последствий в обществе – сводятся к тому, что можно было бы назвать явлением распада исторического чувства у массы участников общественной жизни, разрушения у них индивидуального ощущения причастности к созиданию истории и исторического мира вокруг себя.

Во-первых, материальная объективная основа исторического развития (отношения между людьми, которые складываются вокруг реального производства ими своей материальной жизни) приобрела в современную эпоху максимально обобществленный характер, в классическом, марксистском смысле этого термина. Зависимость различных сторон общественной жизни и человеческого действия от материальных их элементов все более выражается через определенные обобществленные формы, все более опосредуется ими. Общественная структура и история в любом случае складываются из деятельности конкретных индивидов, творящих на определенной объективной, не зависящей от них материальной основе, но исторически различными бывают форма и способ включения индивидуальной деятельности в движение объективного общественного целого. В зависимости от достигнутого уровня развития это «звено включения» может быть построено различным образом. На современном этапе реальное участие человека в истории (и, следовательно, сам способ его зависимости от «объективности») определяется существованием сложных общественно развитых (т. е. в высшей степени кооперированных и коллективных) форм осуществления любого индивидуального начинания и действия, которые индивид преднаходит и которые он должен осваивать.

Чрезвычайно разрослась в современном мире опредмеченная сторона человеческой деятельности, существующая в виде преобразованной, «очеловеченной» природы и окружения, развились предметно закрепленные силы человеческого общения. Вопрос об отношении к ним индивида, о его участии в них, самостоятельности, активности стал острой

социальной проблемой, проблемой современного гуманизма.

Во-вторых, особенностью современного положения индивида является факт превращения духовного производства в XX в. в массовое (будь то в сфере науки, искусства, культуры, политики или общественной мысли вообще). В материально-технической сфере это выразилось в бурном развитии в XX в. так называемых средств массовых коммуникаций (массовая книжно-газетная продукция, радио, кино, телевидение). Распространение культуры и образования, диктуемое потребностями современного производства и общественного управления, разрушило прежнюю монополию узкого круга лиц на рынке интеллигентного труда (а следовательно, и их монополию на идеологическую формулировку, или идейное представительство происходящих в обществе процессов, интересов и потребностей борющихся в нем классов и т. д.).

Экзистенциализм выражает по сути дела определенную реакцию на ту форму, в которой указанные процессы развиваются в капиталистическом обществе, и на те вполне реальные последствия, которые они в этом обществе вызывают.

Поскольку экзистенциализм ставит задачу развить определенную схему выражения внутренне индивидуальной стороны исторического творчества людей в противовес фактическому их отчуждению в обществе, он оказался удобной идеологической формой, в которую отливались настроения индивидуального протеста, разочарования и отчаяния, порождаемые вполне конкретными проявлениями этого отчуждения. И чаще всего эти настроения были весьма разнородны по своей социальной природе и значению. Например, непосредственно после второй мировой войны в идеологических формах, разрабатываемых Сартром, находили выход как демократические (и даже социалистические), так и анархическо-нигилистические, декадентские тенденции широких кругов интеллигенции или вообще промежуточных социальных групп и слоев, смятенных войной, напуганных неожиданно звериным обликом человеческого насилия, массового истребления людей, разгулом самых животных инстинктов в «цивилизованном», казалось бы, обществе. В этом отношении экзистенциализм стал неразлучным спутником своеобразного и довольно распространенного социально-политического явления. Это – существование в обществе категории людей, поведение которых в политике и идеологии является сложным результатом сращения в их головах различных тенденций: тенденции, вытекающей из тех или иных форм осознания отчуждения человека, из разочарования его в существующих формах жизни и идеологии, в буржуазных партиях и организациях, из острейшего их неприятия критики и одновременно тенденции, обусловливаемой непониманием фактических отношений действительности, отражением их в сугубо эмоциональных, утопически-романтических представлениях, гипертрофированно «демоническим» восприятием движущих сил общественно-исторического процесса (в частности, современной техники, науки), мистификацией реального строения общественного бытия и т. д.

В сознании одних и тех же людей – различных по своей социальной принадлежности, но чаще всего выходцев из мелкобуржуазной среды и в особенности деятелей культуры, – сталкиваются и сплетаются эти два противоречивых потока, две тенденции, несущие с собой и выражения социального протеста индивида или стихийных поисков социальной истины, и определенный, инстинктивный «демократизм чувств» (а иногда даже и «социализм чувств»), и способность оказаться в лагере крайней реакции, стать жертвой и орудием социальной демагогии. И тогда неважно, как называется идеологический итог этого сплетения – абстрактно «экзистенциализмом», «антропологической философией» или просто «достоевщиной», «сюрреализмом», «битничеством», «новым романом» или именем какой-либо иной разновидности современной социальной утопии, выражена ли она художественными, эстетическими, религиозными или философскими средствами. Во всех случаях важна именно получающая развитие в современности форма утопического мифологизирующего социального мышления, по методологической схеме которого начинают строиться как специальные философские теории и политическая деятельность идеологов, так и модернистские художественные произведения. Специальные средства

художественного или философского творчества становятся здесь средствами «вычерчивания» такой особой формы человеческого бытия, которая предлагается ли она для будущего или может быть искусственно создана в условиях современности – снимала бы с человека гнет отчуждения. Экзистенциализм – лишь одна из разновидностей этого более общего способа мышления.

Выражение экзистенциализмом указанных двух тенденций обуславливает как тесную связь его с политическими событиями, со сферой политики вообще, так и крайнюю его противоречивость как идейного течения. Известна идейная связь фашизма в Германии 30-х годов с немецким экзистенциализмом: многие экзистенциалистские положения были ассимилированы в лозунгах фашистской идеологии. Но точно так же известна связь многих (если не большинства) французских экзистенциалистов с «левыми» кругами, демократическими движениями и даже близость некоторых из них к рабочему движению (то же самое можно сказать об экзистенциалистах в Италии и Латинской Америке). Особенно заставляет задуматься несомненная эволюция Сартра в сторону марксизма и социализма. Такая противоречивая картина социально-политических связей и симпатий экзистенциализма (в научном отношении ошибочного в каждом из рассматриваемых случаев) говорит, безусловно, о сложности и социальной многозначности человеческих проблем, находящих выражение в его идеологических представлениях. Он оказывается способным совместить в себе и выразить одновременно целую гамму разноречивых явлений – от антибуржуазных реакций до реакций просто декадентских, от стихийного ощущения общей человеческой неустроенности в мире до самых примитивных притязаний животной-биологической Я. Многое в этом идеологическом явлении позволяет рассматривать его как определенный момент в общей исторической эволюции мелкобуржуазной революционности и социального критицизма в нынешнюю эпоху.

* * *

Теперь нам нужно понять не сам факт существования людей, ощущающих свою человеческую неустроенность в рамках буржуазных форм жизни и идеологии, а причину специфически экзистенциалистской формы теоретического выражения этой неустроенности и социальных исканий. Каково прежде всего перешедшее в эту теорию, но независимое от нее содержание стихийного опыта сознания, связанного с этими проблемами, с их проявлениями в самой общественной жизни? Непосредственно для понимания истоков экзистенциализма как теории здесь имеет значение та исторически особая форма, которую в исторических условиях принимает отношение между объективной логикой исторического развития и субъективно-деятельной структурой поведения, характером цельной живой деятельности (всегда личной и неповторимой) и межличных контактов активных агентов этого развития. Это в то же время отношение между сознательностью и стихийностью, между историей как реализацией нравственных идеалов ее деятелей (развивающих себя в качестве личностей) и историей как движением материальных вещей и массовых сил (как впитывающих в себя результаты деятельности индивидов, так и ставящих объективные рамки для их деятельности). Формулировать это отношение – значит формулировать действительную проблему истории, культурно-исторического процесса (в качестве специфически человеческого явления).

Два предварительных замечания. Во-первых, мы не случайно говорим именно о «форме», принимаемой этим отношением. Для понимания экзистенциалистской его формулировки следует учитывать, что это отношение объективно-материальных и субъективных элементов в структуре человеческой деятельности²¹ как движущая связь

²¹ Или общественного бытия и сознания, где бытие является первичным, определяющим, формирующим, направляющим и т. д., а сознание – вторичным.

исторического развития никогда не существует абстрактно, в чистом виде, вообще, а всегда в той или иной устойчивой конкретной форме и что эта форма каждый раз исторически особая и различная, в зависимости от типов общественно-экономических формаций и от стадий общественно-исторического развития, ими представляемых.

Во-вторых, у субъекта социального действия есть иное расчленение, иной «срез» классического соотношения общественного бытия и сознания в социально-историческом процессе. И соответственно это иной разрез общества как совокупности индивидов. Обычно под этим соотношением мы имеем в виду выявление определенной материальной, объективной основы и источника в содержании бытующих в обществе представлений, идеологических и духовных образований. Мы показываем, как они все вытекают из этой материальной общественной основы, из ее характера и развития, и объясняем этим развитием закономерности истории в целом. К общественному бытию сводятся и из него выводятся целые большие «блоки» общественной жизни, берутся массовые явления и силы, вся в целом внутренняя система объективных общественных отношений, заставляющая массы индивидов жить и действовать тем или иным образом. Это, так сказать, «макроскопический анализ» общества и истории.

Индивиды при этом выступают как персонификация определенных массовых социальных явлений, процессов. И это вполне правомерно до тех пор, пока решаются задачи анализа общества как целостной системы. Но возможно (а в ряде вопросов необходимо) и другое расчленение этой же проблемы, предполагающее в конечном счете те же закономерности общества и истории в целом, что формулируются макротеорией, но идущее к ним иным путем. К примеру, установлено, что развитие буржуазных товарно-денежных отношений ведет к деградации человеческой личности и обесчеловечиванию отношений между людьми, делает людей неспособными на непосредственные и искренние чувства (например, на подлинную любовь), нивелирует индивидов. Но что означает в этом случае существование в тех же социальных условиях индивидов, способных на всю полноту человеческих чувств (например, на подлинную любовь, самоотверженную человеческую привязанность, бескорыстие, благородство и т. д.), на подлинно творческий труд, способных быть личностью, цельной и твердо очерченной индивидуальностью, и, наконец, существование революционеров, способных ломать и менять античеловечные социальные отношения и условия? Каковы механизмы формирования их личности, что здесь вообще происходит с точки зрения соотношения «объективности» и «субъективности», а не в смысле индивидуальной случайности и произвола или просто наличия в обществе формальных материальных возможностей личностного развития (в смысле доступа к образованию, определенной материальной обеспеченности, свободы деятельности и т. п.)? Сартр в свое время сказал, что «марксизм может установить, что Поль Валери – мелкий буржуа, но он не может установить, почему не каждый мелкий буржуа является Полем Валери»²²?

Оставим на совести Сартра неосновательный упрек в адрес марксизма (из которого Сартр выводит необходимость дополнить марксизм экзистенциализмом и психоанализом) и возьмем лишь реальную проблему. При объяснении явлений, заинтересовавших Сартра, макроанализ не срабатывает. Эти явления вообще будут выпадать из схемы социальной детерминации (и будут недоступны объективному научному исследованию), если не поставить вопрос иначе, если не перейти к «микроанализу» – к анализу деятельности. Взяв наиболее яркие случаи (а они лишь выявляют то, что на деле присутствует в действиях и жизни любого человека), мы ясно видим, что индивидуальность не есть качество, даваемое человеку извне, а результат, достигаемый внутренней работой, деятельностью самого индивида, что индивид строит себя как личность посредством сознания, посредством субъективно-деятельного владения своими способностями и силами, посредством

²² Цит. по записи бесед Сартра с представителями чешской интеллигенции в 1963 г. в Праге; см. также: Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, vol. 1, p. 43–44.

реализации определенного нравственного идеала в своей жизни²³.

В этом плане несомненно, что человек действует в истории именно как индивид, а не как класс, группа, нация и т. п. Несомненна и зависимость того, что сделал индивид в обществе, от того, как он понимает нравственный смысл жизни и насколько действительно реализует это понимание в способе своей индивидуальной жизнедеятельности и т. д. Именно на основе ощущения этого обстоятельства экзистенциализм во всех своих построениях (особенно в сартровском варианте) настойчиво говорит об ответственности каждого отдельного человека за самого себя и окружающее, о том, что человек с его качествами не есть что-то заданное, а постоянно строится и формируется при помощи своей активной субъективности («проекта», «выбора» и т. д.) и что, как формулировал неоднократно Сартр, трус, например, ответствен за свою трусость, для человека нет «алиби». Независимо от характера этих построений, от переноса экзистенциализмом акцента на некую «решимость индивида всегда быть подлинной личностью» и т. д. проблема состоит в том, чтобы понять объективную, социально-историческую обусловленность именно активной человеческой самодетельности (со всеми проблемами личного развития, ею предполагаемыми), а общественное бытие рассматривать как складывающееся из подлинно индивидуальных, персонализированных результатов и форм этой деятельности. Таким образом, с точки зрения теории деятельности сознание не просто отражение, а активная субъективность человеческих сил и способностей, в рамках которой идет процесс действительной персонализации человека, формирования исторической индивидуальности и где объективно-материальное, независимое от индивидов общественное содержание, от которого это сознание и формирование зависят, есть структурно «овнутряемый» объект и орудие деятельности, есть элемент структуры деятельности.

Но вернемся к нашему изложению. Разобраться в том, как экзистенциализм решает указанную выше проблему, нам поможет Марксово понятие отчуждения (или овеществления). Рассмотрение его фактически совпадает с анализом той особой исторической формы, в которой в буржуазном обществе осуществляется отношение между «объективностью» и структурами индивидуально-деятельной «субъективности».

Окружающий нас предметный мир – это мир человеческой деятельности. Его объективные продукты и формы воплощают в себе и кристаллизуют общественно развитые способности и силы человека²⁴. Но товарно-капиталистические отношения, основанные на частной собственности и стихийно-принудительном разделении труда, – слишком косвенный и запутанный способ присвоения человеком своих же собственных, общественно развитых сил и способностей. Реализация объективной взаимозависимости индивидов в их историческом творчестве переносится на силу внешних вещей (следовательно, руководит ими как стихийная вещная необходимость), а совокупная производительная сила человеческого общения представляется таинственным свойством этих вещей, свойством их собственной жизни и движения. Как говорил Маркс, кажется, что капиталу так же свойственно приносить прибыль, как дереву – расти. И, следовательно, деятельность индивида включается в динамику объективного общественного целого только в форме такого переноса.

Это и есть отчуждение человека от своих собственных общественных отношений, или «овеществление» этих последних. С точки зрения нашей проблемы важно, что в его рамках

²³ Каковы при этом ориентиры и объективные опорные вехи этого проектирования индивидом самого себя – это другой вопрос.

²⁴ «Социальная закономерность» (как особый вид закономерности, отличающейся от природной) есть вообще лишь зависимость людей от продуктов и результатов собственной деятельности, от развитого ими в совместном отношении к природе содержания, есть зависимость от исторического характера и степени развития общественно выработанных и лишь в общественной форме реализуемых способностей и «сущностных сил» индивидов.

объективное общественное содержание деятельности, совокупная производительная сила, не зависящая от индивидуальной ограниченности отдельных людей и от их сознания, кажутся стоящими на стороне вещей, вещественной формы объективного продукта, а их человечески деятельный момент – стоящим на стороне сугубо личной формы жизнедеятельности человека, являющегося таковым (т. е. личностью) лишь в меру своего отличия от вещи и противоположности ей. Средний термин действительного отношения выпадает, и получается, что объективное исключает субъективно-деятельное, и наоборот. Единство объективного и субъективного (как и социального и индивидуального) распадается – они как бы принадлежат двум различным мирам. И люди, и их продукты здесь двойственны, двулики. Такова та исторически особая феноменологическая форма, в которой в обществе выступает связь самодеятельной активности индивида (его «субъективности») с объективной логикой общественного целого, опутанная, как мы видим, целым туманом товарно-фетишистских иллюзий.

При этом во внутреннем мире исторического субъекта развивается своеобразное явление, которое можно было бы назвать «несчастливым сознанием» (если воспользоваться гегелевским термином) и которое чрезвычайно важно для понимания внутреннего хода экзистенциалистской мысли.

Если человеческое сознание может быть облечено в псевдоколлективные формы духовной жизни, стандартизировано в них и жить стереотипными иллюзорными представлениями, если эти мысли-фетиши, отчуждающие живое сознание человека, могут скрывать от него его реальное положение в системе общественных отношений и объективное устройство последних и в то же время быть связанными в единую рациональную нить социально эффективного и целесообразного поведения (в смысле его приспособляемости к господствующей социальной среде), – то каким образом помимо научного социального анализа и практики массовых движений может общественная реальность обнаруживать себя для такого конформистского, «довольного собой сознания», проникнутого вещественной и фетишистской символикой и развитого в устойчивую систему оптимистического обмана и псевдоразумных верований? Фактическое содержание и логика общественных отношений, реальное место в них индивида проявляют себя (т. е. доходят до сознания) тогда лишь косвенно – игрой стихийных событий и сил, извне и внезапно разрушающих результаты усилий индивидов, прерывающих единую внутреннюю нить их сознательной жизни. И оказывается, что грубая вещественная форма, в которой общество регулирует поведение индивидов, создала для исторически деятельной личности двойной мир существования, замкнула жизнь ее сознания между двумя противоположными полюсами. Одним из них является иллюзия рационально и целесообразно устанавливаемых человеком отношений с другими людьми и своим окружением, другим – стихийное неразумие и разрушительность материальных сил, развиваемых этими отношениями на деле. Личность живет как бы в двух различных измерениях: в мире рационализированной общественной поверхности, внутренне освоенной ее отчужденным сознанием, и в мире объективных исторических судеб, которые словно фатально выпадают на ее долю. Связь одного с другим вообще не выступает, один противоречит другому, и оба – индивиду. Существует тем самым особый способ, каким социально-историческая реальность проявляет себя в глазах обыденного сознания людей: пелену над фактическим содержанием их общественных взаимоотношений им приоткрывают неожиданные и совершенно иррациональные бедствия и катастрофы – безработица, разорение, кризисы, истребительные войны, личные злоключения и разочарования, мытарства в непонятном лабиринте бюрократических и авторитарных организаций и т. п. В такие моменты под благообразной маской повседневного существования вдруг обнажается искаженное гримасой лицо истины, дьявольский лик действительности. Только в этой форме человек узнает об объективной материальной обусловленности своей деятельности и бытия – как если бы мы убеждались в существовании закона тяготения лишь в силу падения крыши дома нам на голову.

И поэтому если человек живет в своем сознании ложью о действительности, а ее

истину (т. е. ее объективное устройство) воспринимает только в форме внешних, стихийных и иррационально-неожиданных злоключений, то сознание лишь запутывается, приобретает черты разорванности. Оно разрывается, мечется между присущим ему извращенно-благонамеренным пониманием действительности и ощущением темной силы «дьявола», вырастающей из реальных взаимосвязей людей и обнажающей внутреннюю фальшь существующего – различие между представлениями человека о самом себе, своем положении в обществе и тем, чем он является на самом деле, каково его действительное место в системе общественных отношений. Через эту трещину в сознание смутно начинает прорываться все то, что общество оставило неисполненным в человеке и подавило, клубок противоречивых и эмотивно весьма взрывчатых ощущений, содержащих неудовлетворенность существующим, смутную потребность свободного развития наличных сил и т. д. И сознание не выдерживает сшибки этих двух различных измерений, в которых оно вынуждено постоянно жить.

Сознание реагирует массовыми невротами или мифами спасения, болезнями духа, нигилистическим пессимизмом или анархическим бунтарством и т. д. и т. п. Это – «несчастное сознание». Но надо помнить, что это больное, разрывающееся в страхах и истерических протестах сознание – лишь обратная сторона, родная сестра рассудочно-упорядоченного, довольного собой сознания. В попытках осмысления окружающей действительности и истории оно в изобилии и с абсолютной естественностью рождает мифы.

* * *

Самым полным, пожалуй, образом мифотворческая способность «несчастливого сознания» проявилась в формировании и развитии экзистенциализма. Он выполнил задачу систематизации содержания этого сознания, перевода его душевного строя и идейных кристаллизаций в термины философских понятий и проблем, в онтологические и метафизические построения, предполагающие специальную философскую технику анализа традиционных проблем бытия и сознания, предметности вообще и субъективности, объекта и субъекта и т. д.

Теперь, после данного выше анализа, нам понятно, почему экзистенциализм описывает «истинного» человека как нечто вытесняемое «вещами» из своего исторического мира, почему описывает его индивидуально-творческую сторону как нечто иррационально-интуитивное, сугубо внутреннее, общественно не реализуемое. Это – психические комплексы «несчастливого сознания», разочарованного одновременно и в своих рациональных по форме, но ложных по содержанию представлениях о социальной действительности, и в самой этой действительности, объективность устройства которой воспринимается им как нечто пугающее, внематериальное. Глазами «несчастливого сознания» смотрит экзистенциализм на отчуждение и овеществление общественных отношений в буржуазном обществе. Он должен поэтому прийти к выводу, что только в дообщественном, интимном, дообъективном лежит подлинно человеческое и индивидуально-творческое. Не случайно над всем экзистенциализмом постоянно витает идея найти это «идеальное человеческое существование» то ли в глубоком детстве индивидуального человека, то ли в каких-нибудь примитивных, неразвитых общественных состояниях, за описаниями которых угадываются утопически преображенные черты средневековой общины, ремесленного цеха или даже родовой коммуны. Основным врагом оказывается существование объективной логики соединенных сил индивидов. Поскольку для «Несчастливого сознания» эта логика существует, как мы видели, лишь в меру катастрофических и разрушительных внешних событий (иначе он о ее существовании не знает), то ход экзистенциалистской мысли примерно следующий.

Развитие и усложнение сил человеческого общения, реальная деятельность производства объективных продуктов материальной и духовной культуры обращаются

против человека. Что же, тогда долой саму эту материальность общественного бытия и общественно развитые формы объективного созидания, всякой реальной деятельности – не в них заключается историческое творчество и индивидуальное развитие личности, говорит экзистенциалист. «Ад – это другой», – повторяет герой одной из пьес Сартра, имея в виду общение с другими людьми, саму их взаимозависимость. В итоге экзистенциализм видит истинно человеческое содержание творчества только в непроемкой деятельности. На этой основе и производится абстракция сферы «человеческих отношений», внутри которой человек мог бы строить и себя как личность, и свое социально-историческое бытие на непосредственно межличных связях личном взаимовосприятии людей, дружбе, вражде, любви, насилии и т. п. Иными словами, в рамках таких связей, которые могут быть описаны определенными феноменологическими структурами и ситуациями сознания, инвариантными по отношению к реальному содержанию и к его различным социально-историческим истокам, внутренним причинам и т. д.²⁵ То, что в западной социологии (особенно американской) имеет прежде всего смысл идеалистической методологии, неспособности за межличными отношениями и контактами людей выделить объективные социальные отношения, приобретает в экзистенциализме принципиальный смысл утопии, противопоставляющей непосредственно личные, синкретически цельные связи, как единственно человеческие, отношениям содержательным и тем «вещественным» наслоениям, которые этими последними привносятся в межличностные контакты и которые чисто апологетически воспроизводятся эмпирической социологией. При этом неважно, реализуется ли (в глазах экзистенциализма) эта автономная и фактически независимая от истории сфера «человеческих отношений» в какой-либо особой, отдельной исторической форме социального бытия (в далеком прошлом или в столь же далеком будущем) или скрыто проникает изнутри в весь исторический процесс во всех случаях лишь внутри нее дан, с точки зрения экзистенциалистов, интимный смысл человеческого бытия и лишь в ее свете можно выявить «подлинный» лик личности и характер ее взаимоотношений с обществом и историей. Сартр называет эти отношения отношениями внутреннего, Ясперс коммуникацией, другие – как-нибудь еще, но в общем это и есть то, что всеми ими называется экзистенцией.

Вместе с тем «несчастное сознание», горько проученное своей верой в мысли-фетиши, фактической иллюзорностью этих стандартов и стереотипов мышления, делает и следующий ход, формулируемый экзистенциализмом. Мысли обманывают нас, стандартизируют наше мышление, отчуждают своей общезначимостью наше живое сознание и делают нас против нашей воли не только жертвами, но и пособниками социальной несправедливости, обезчеловечивания как собственной жизни, так и жизни других людей и народов? Что ж, тогда долой разум, долой рациональное мышление вообще, скажет «демократ чувства» (инстинктивно придерживаясь изречения французского сюрреалиста А. Бретона: «Разум по природе своей буржуазен»). Это и говорят экзистенциалисты, хотя далеко не все они демократы. Они обращаются к так называемому практическому, живому сознанию индивида. Отсюда – культ интуиций, рационально не продуманных порывов и состояний души, стихийно-подсознательного как единственного источника самостоятельного и свободного исторического действия, способного дать простор и личному развитию. В

²⁵ Этот феноменологический аспект можно проиллюстрировать следующей выпиской из текста уже упомянутой выше беседы Сартра в Праге, когда он, в частности, отвечал на вопрос, насколько изменилась его сегодняшняя точка зрения по сравнению с изложенной в работе «Бытие и ничто»: «Есть определенная истина, даваемая описанием того, чего сознание достигает само собой. В утверждении этого я не изменился. Если вы, например, сознаете удовольствие, то вы его имеете. Может быть, причина его иная, чем та, которую вы ему приписываете, но это удовольствие, каково бы ни было его происхождение, есть „существующее“ удовольствие как определение сознанием себя самого. В этих условиях вы можете описывать структуру этих данных сознания. Я вдохновлялся феноменологическими описаниями Гуссерля. Под ними он понимал преддиалектический метод, ибо его идея, когда он фиксировал и описывал некоторую сущность (какой бы она ни была), состояла в том, что это – структурированное целое».

социальной теории они отказываются от специальных орудий научного анализа, исторически выработанных человечеством. А на освободившееся место приходят утопии и мифы. Свойственная «несчастному сознанию» антропоморфизация фактических социальных сил и отношений становится устойчивой методологической схемой мышления, стержнем построения философского учения.

Этот пункт очень важен, и стоит подробнее рассмотреть, что представляет собой этот современный антропоморфизм (или современное мифологизирующее мышление). Само отражение действительности по законам антропоморфной зависимости представляет собой онтологизацию свойств производства сознания в определенных условиях. Производя условия жизни, человек производит и определенное сознание, содержащее не только отражение этих условий, но и свойства организации своей субъективности, внутренней структуры живого труда, использующей определенные «смысловые категории», «значения» и т. п., которые живым сознанием индивида придаются объектам его потребностей, инструментам действия, предметам восприятия²⁶. Вот эту часть свойств, присущих только сознанию как организуемому целому, и можно онтологизировать, ставя действительность в зависимость от них, что и делается всякой мифологией. Происходит эта онтологизация или нет, зависит от того, каковы эти свойства и каково отношение содержащей их живой деятельности к объективности (оно, как мы показывали, исторически различно). Объекты социальной действительности кристаллизуют в себе общественно-человеческие формы деятельности и способности, достигнутую совокупную производительную силу человеческого общения, обмена деятельностью между людьми. Это их социально-историческое содержание. Оно же – объективное содержание отношений людей, общественная форма реализации их индивидуального труда, логика их творческой деятельности, закрепленные предметно при самой разнообразной вещественной организации самих предметов – звуки ли это языка или символические знаки науки, инструменты культуры вообще, материальное строение и свойства орудий и машин и т. д. Но в условиях отчуждения, присваивая эти объективные содержательные зависимости и силы, индивид в то же время теряет действительную связь с социально-историческим содержанием объектов, продолжая, естественно, придавать им «смысл», «значения», но уже как чистым

²⁶ Специфически человеческую деятельность Сартр и определяет как деятельность по приданию объектам персонально-практических «живых» «значений», «смысла». Начав с утверждения, что «абсурдно сводить значение объекта к простой инертной материальности самого этого объекта...» (Sartre J.-P. *Critique de la raison dialectique*, p. 96), Сартр пишет далее: «Человек является для самого себя и для других существом, дающим значения, поскольку даже малейший из его жестов нельзя никогда понять, не выходя за пределы чистого настоящего и не объясняя его будущим. Кроме того, это создатель знаков, в той мере, в какой, будучи всегда впереди самого себя, он использует определенные объекты для обозначения других объектов, отсутствующих или же будущих. Но и та и другая операции сводятся к простому и чистому выхождению за пределы: выйти за пределы настоящих условий к их последующему изменению и выйти за пределы заданного объекта к некоторому отсутствию – это одно и то же. Человек конструирует знаки, ибо по самой своей реальности он является существом, дающим значения, и он является таковым в силу того, что он есть диалектическое выхождение за пределы того, что просто дано. То, что мы называем свободой, – это несводимость порядка культуры к порядку природы» (Ibid., p. 96). «Поскольку мы – люди и поскольку мы живем в мире людей, труда и конфликтов, все объекты, нас окружающие, являются знаками» (Ibid., p. 97). Может быть, более прозрачную и пластическую формулировку Сартр дал как раз в своих «Пражских беседах» 1963 г.: «Движением, дающим смысл, – говорил он, – природный факт становится посредником коммуникации между людьми... Человек не может быть чем-либо иным, чем тем, кем вынуждают его быть обстоятельства, но его свобода состоит в трансформации сырых данных в практический смысл, и она несводима к обуславливанию. Я оставил абстрактную и изоляционистскую точку зрения „Бытия и ничто“, оставаясь при этом верным духу этого исследования». Заметим для последующего, что, во-первых, Сартром здесь фиксируются лишь два элемента отношения – чисто вещественная форма объекта и его практически-индивидуальный человеческий «смысл», «значения» – и что, во-вторых, социальные отношения людей, действующих с объектами, должны тогда определяться как коммуникации этого «смысла» и «значения», как их разгадывание, «понимание» и т. д., обладающие определенной логикой (до тех пор, пока эти отношения остаются человеческими и не поглощаются вещами).

вещественным формам. И равно в той мере, в какой ему человечески не понятна опредмеченная в объектах совокупная производительная сила человеческого общения, этот «смысл» и «значения» становятся ущербными, становятся выражениями упадочной субъективности, которой никак не удастся развернуть свои силы и индивидуальную полноту связи с объективностью, с миром объектов. Общественные силы в последних овеществлены и фетишизированы. Субъективно-деятельная организация живого труда характеризуется раздробленностью индивида, потерей им цельного исторического ощущения объективно-предметного устройства социального бытия, а развитое социально-историческое содержание объекта ускользает от индивида, оставляя ему лишь свою вещественную форму в качестве абстрактного знака, символа, которому индивид следует в общественном своем поведении, но который в то же время можно наполнять любым содержанием душевной жизни. Он и наполняется ущербными душевными состояниями, культурно-эмоциональными комплексами, свойственными производству субъективности в данных условиях, вращаясь в то же время в видимую внутреннюю конкретность и единство процесса личной жизни индивида. Это отношение очень легко перевернуть и рассматривать сами наличные в обществе вещественные формы как символические выражения и свидетельства (знаки) душевной жизни, как продукт и следствия ее определенного состояния, ее здоровья или болезни, целостности или распада. Это переворачивание и происходит на деле: чем больше реально раздроблен индивид и чем меньше ему удастся развернуть личные элементы действия, свою индивидуальность в действительном созидании, тем больше он иллюзорно «собирает себя» в области внутренней душевной жизни, пропитывая единым «смыслом» все объекты и фактические данные, вовлекаемые в сферу его деятельности, восприятия, желания, потребностей и т. д., а фактически превращая их в символически иносказательные выражения этой жизни, в материальные знаки значений, смысловых образований внутренней субъективности, в которых эти внешние объекты восприняты и которые определяются судьбой личности²⁷. Эмоциональные состояния личности переносятся на объекты и заключенные в них социальные силы, становятся их содержанием и свойствами, приобретают метафизическое и онтологическое значение, и вещи тогда пульсируют, живут и умирают в зависимости от душевных состояний, имеют их свойства, судьбу и понимаются в зависимости от них. Этот антимистический и антропоморфический символизм является в действительности лишь актом душевной жизни индивида, отделенного от содержания объектов. Распад души (страх, тоска, ощущение «зла мира», разрыв и т. д.), подавленные душевные состояния лишь перенесены на объективность. Попытка же развить «самость» в простой противоположности объектам обрекает индивида на фантастическое существование, потерявшее реальный мир. Чем непонятнее (и отчужденнее от личности) объект в своем социально-историческом содержании, тем эмоциональнее он насыщен, тем больше кажется освоенным, близким и понятным в качестве знака, в качестве косвенного и условного выражения душевного состояния. Преобладание получает эмоциональное отношение к действительности, но сама структура эмоции, воли и т. п. перестает основываться на социально-историческом содержании и владении им, на причастности к нему и понимании фактического положения дела; свой пафос они черпают где-то в стороне от него.

Характерное признание антропоморфической процедуры содержится в недоуменном вопросе Сартра: «Вполне законно, чтобы науки о природе освобождались от антропоморфизма, который состоит в наделении неодушевленных объектов человеческими качествами. Но совершенно абсурдно по аналогии с этим вводить пренебрежение антропоморфизмом в антропологию: что может быть более точного, более строгого, когда

²⁷ Это явление очень четко проступает в том, как, например, модернистское искусство и психоанализ пользуются вещественными формами и символами. Художественная форма, т. е. определенное вещественное построение, получает, например, функцию прямой передачи действительности (помимо содержания), а фактически – онтологизированных душевных состояний.

изучают человека, чем признание за ним человеческих свойств?²⁸» Но это было бы слишком легким ответом. Когда говорят об антропоморфизме в социальных исследованиях или в практически духовном освоении социальной действительности, то проблемой не является изучение или неизучение человеческих свойств – общественная форма деятельности есть такое же свойство человека, как и любое другое его проявление, и должна изучаться вместе с ними; проблемой является тот факт, что о закрепленных в предметах силах человеческого общения, совокупных общественных формах судят в зависимости от состояний человеческой субъективности и соответственно переносят внутреннюю эмоционально-волевую организацию последних на вещественную организацию и вещественный способ функционирования этих предметов (и речь, следовательно, идет о неспособности понять эти фактические отношения в системе существующего отчуждения, гипертрофированную критику которого дает экзистенциализм). Проблема в том, что выявление этого общественного содержания и фактического хода развития довольно сложное дело и предполагает наличие объективных научных методов, умело снимающих все антропоморфические, стихийно-эмоциональные, символические и т. п. слои общественного существования индивидов. Общественные сферы, затрагиваемые индивидом в своей практике и живом сознании, должны наряду с этими последними воспроизводиться и в научной, объективной форме, иначе мы рискуем, например, в критике буржуазных общественных отношений пойти на поводу у «несчастливого сознания», что и делает экзистенциализм. Наивную фетишистскую процедуру «несчастливого сознания», мифологически населяющего мир своего рода метафизическими чувствами, злыми силами, демонами и т. п., экзистенциализм закрепляет своими понятиями «значений» и «смысла», своим обращением к орудиям так называемой герменевтики (идущей еще от Дильтея), т. е. непосредственного «чтения» и «понимания» человеком смысла и целей, стоящих за вещественными изобразительными и коммуникативными явлениями психологического взаимодействия людей (жесты, созданные предметные ситуации, словесно-языковые построения). Точно так же как в своей онтологии, он лишь закрепляет ту особенность «несчастливого сознания», которая состоит в опускании звена социального содержания в действительном отношении «вещь социальное содержание – структуры субъективности», и идет по пути сопоставления последних только с вещественными качествами предметности.

Мы при этом оспариваем не само отношение субъективности, а его место. Все очень хорошо, пока мы, глядя, например, на опрокинутые на столе стаканы и разбросанные по всей комнате окурки, читаем вслед за экзистенциалистами прошлые цели и состояния людей (т. е. придаем этим вещам человеческий «смысл и значения»)²⁹, но как быть с внеперсональными объектами, в которых нет чьих-либо индивидуальных «целей» и «значений»? Как быть, когда нельзя распознать следы личной жизни, когда нет психологического взаимодействия людей и не срабатывают орудия герменевтики, понимания, присущего самому процессу жизни и межличным контактам? Какое «значение», какой «смысл» может тогда человек придать внеперсональным объектам, т. е. фактически тем моментам любого объекта, в которых проглядывает и существует социальная объективность – общественное содержание, совокупная производительная сила и форма деятельности, предметно закрепленная? Ясно, что только вещественно-символический по отношению к острому чувству неудачи индивидуальной субъективности, переносимому тем самым на этот объект. Последний должен расцениваться как определенного рода вырождение. То, что экзистенциалистские теоретические понятия «значений», «смысла», «целей», «проекта» и т. п. лишь закрепляют этот мифологический ход мысли, отчетливо видно у Сартра, когда он говорит: «Каждый раз, когда предпринятое человеком или группой людей становится объектом для других людей,

²⁸ Sartre J.-P. Op. cit., p. 98.

²⁹ Sartre J.-P. Ibid.

которые выходят за его пределы к своим целям и для всего общественного целого, оно сохраняет собственную финальность в качестве своего реального единства и становится для самих тех, кто его осуществляет, внешним объектом, который стремится господствовать над ними и пережить их. Так образуются системы, аппараты, инструменты, которые являются одновременно и реальными объектами, обладающими своими материальными основами существования, и процессами, преследующими – в рамках общества и часто против него – цели, которые уже не являются больше целями личности, но которые как отчуждающая объективация реально преследовавшихся целей становятся объективным и тотализирующим единством коллективных объектов... Нужно, следовательно, в том или ином данном обществе усматривать живые цели, соответствующие собственному усилию определенной личности, группы или класса, и внеперсональные финальности, являющиеся побочным продуктом нашей деятельности, заимствующим из нее свое единство, становящимся в конце концов главным и навязывающим свои рамки и законы всему тому, что мы предпринимаем. Социальное поле полно актов без автора, конструкций без конструктора: если мы в человеке вновь открываем его подлинную человечность, т. е. способность делать историю, преследуя собственные цели, то тогда мы увидим, что в период отчуждения нечеловеческое представляется под видом нечеловеческого и что „коллективы“... забирают себе финальность, характеризующую человеческие отношения»³⁰.

Каким образом, придерживаясь сартровского определения специфики и сути человеческой деятельности как деятельности придания вещам практического, индивидуально-целевого «смысла», здесь можно, не впадая в мифологию, отделить отчужденное и овеществленное действие общественных сил и форм деятельности от самих этих форм и сил, без связи с которыми вообще не может быть никакого индивидуального развития, никакой здоровой творческой субъективности и без фиксирования которых нет объективных методов построения теории деятельности, учитывающей и субъективно-деятельные структуры живого труда (с их «целями», «проектами» и т. п.), и проблемы развития личности, короче, тот факт, что история делается самим человеком, а не кем-нибудь еще? Пожалуй, никаким.

Экзистенциалистскими понятиями элиминируется тот факт, что вещи, объекты – не знаки и символы, они – социально-историческое содержание, вернее, определенные его моменты (в том числе и знаковой своей функции – функции вещественной структуры символа). И соотноситься в анализе они должны с ним, а не в качестве знаков, символов – со значениями внутренней субъективности («понимаемыми» индивидами в общении, опосредуемом вещами). Саму эту субъективность мы можем теоретически понять (не в феноменологических смысловых категориях, а в категориях развития и социально-исторического содержания) только через прослеживание хода усвоения ею в объектах общественно-человеческого содержания и сил и преобразования их своей активной деятельностью, деятельностью реальной, содержательной. Но как раз последнее опущено экзистенциализмом, раз опущено социально-историческое содержание предметов, вещей. И в этом суть этой особой разновидности идеализма, в этом религиозный характер подобной концепции в понимании человека – субъекта общественной жизни, о чем в свое время говорил еще Маркс в связи с критикой младегегельянцев, рассматривавших историю человечества как историю выковки им для себя духовных цепей рабства и освобождения от них духовной же деятельностью «критики», что в полной мере относится к экзистенциализму. Действительно, с его точки зрения, специфический акт человеческой деятельности (как нечто отличное от простой биологической реакции, от любого ответного действия, обусловленного внешним воздействием некоторого раздражителя и объясняемого по содержанию этим последним) есть акт обозначения, придания смысла, а не реального

³⁰ Sartre J.-P. Ibid., p. 101–102.

производства какого-либо содержания³¹. Чтобы хоть как-то расчлененно представить человеческий акт в этом последнем контексте, необходимы сложные абстракции, постановка его в более широкие рамки объективных социальных отношений и коллективных форм и т. д. И дело не в том, что Сартр, например, не знает якобы, что человек создает нечто реальнейшим актом материального производства, а в том, что человеческая деятельность остается у него не расчлененной внутри себя в этом плане; для этого в мыслительном аппарате Сартра просто нет абстракций, и предметы помимо их «значений» чисто формально берутся в виде простой данности, сырых материальных обстоятельств (чаще всего отрицательных отсутствие чего-либо, нехватка и т. д.) или же в виде биологических зависимостей. И оперирование ими, сам социальный процесс труда оказываются простой символизацией некоторой динамической логики («диалектики») отношений, завязывающихся между людьми на основе и в зависимости от того или иного понимания «значений» этих материальных данностей, общих для ситуации, в которой люди находятся. Отсюда возможность в теории пользоваться любыми данными историческими продуктами реального производства и творчества, человеческого созидания – в любой его сфере, материальной или духовной, как символическими выражениями некоторой душевной жизни, искать в анализе эту последнюю и в зависимости от происходящего в ней объяснять историю и формы культуры, судьбы исторического процесса вообще, сводя к ней его реальные факты и зависимости. Иными словами, вся социально-историческая реальность с ее продуктами человеческого труда, сложным взаимодействием различных сфер и т. д. оказывается лишь косвенным и условным выражением некоторой, более существенной и глубокой «производительной» деятельности, разыгрывающейся в недрах душевной жизни.

Кстати, соответствующие методы анализа и были разработаны современным иррационализмом в сфере исторических исследований и теории культуры: на основе указанного хода мысли была, например, образована абстракция некоей синкретической «души культуры» (Шпенглер, Клагес), из которой закономерно якобы вырастают все реальные ее факты и зависимости в многообразных и внешне различных ее сферах; вводилось понятие смысловых законов (Дильтей, психоанализ); развивались так называемые морфологии и типологии культур, строение истории рассматривалось как «строение мифа» и т. д. В этом же направлении шли феноменологические методы и методы «духовно-исторического понимания», в исследованиях вместо объективных и логически сложных методов стало преобладать употребление психологизированных метаформ, аморфных культурно-исторических описаний, символических описаний, символических притч и всяких иносказаний. Короче говоря, в основе оказалось определение человека как существа религиозного, фантазирующего, как существа, производящего смысловые категории восприятия (которые несут в себе массу антропоморфических и анимистических представлений) и зависящего от них в любой своей реальной деятельности, в процессе жизни и судьбе. Вот производством чего занят человек, поскольку он – человек. Реальное производство – лишь отблеск этого. Сведение сути человека к религиозному производству фантазий совершенно отчетливо видно в том, что под «логикой действия» понимает экзистенциализм: это – зависимость от смысловых категорий, значений (или, если угодно, фантазий «практического смысла»), зависимость индивида и его истории от категорий восприятия – как своего восприятия вещей и других людей, так и другими людьми – этого индивида. Таков первичный, «деятельный» и «производящий» человек, из которого в экзистенциализме исходит вся история.

Отражение в экзистенциализме «несчастливого сознания», некритическое перенесение им

³¹ На основе «значений» и «смысла» («знаками») которых являются материальные предметы, орудия и т. д.) здесь определяется не только отношение к внешней действительности и положение в ней индивида, но и ход построения индивидом самого себя как личности, собирания им себя в узел «проекта», т. е. проектирование себя индивидом разворачивается, согласно экзистенциализму, в зависимости от того, какой «смысл» и «значения» им приданы вещам и обстоятельствам, биологическим зависимостям и т. д.

феноменологической формы отношения объективности и субъективности в социальные исследования и сама механика современного мифологизирующего сознания, закреплённая понятиями экзистенциализма, объясняют особенности концепции, излагаемой Сартром в «Критике диалектического разума», как в той части, в которой он считает ее совпадающей с марксизмом, так и в той, в которой он хочет развить марксизм. Именно указанным путем и сложился у Сартра такой образ исторически деятельной личности, у которой действительно человеческое содержание поступков может лежать лишь в сфере неких «человеческих отношений», устанавливаемых на основе «практического сознания» и коммуникативного «понимания», и которая описывается Сартром в этой книге как основа истории, как то, знанием чего необходимо дополнить марксизм. Стремление приложить эти понятия и образ к реальной истории вполне понятно: ведь фактом является наличие общества (а не только личностей и межличных контактов), а в обществе – отношений, отличающихся от «человеческих». Как же история пошла этим путем? Откуда и как получилось искажение? И как и то и другое действуют вместе? Нужно объяснить именно фактически имевшую место историю. Берясь за эту задачу, Сартр и наслаивает на свое восприятие категории исторического материализма, в которых фиксированы экономические и социальные законы исторического развития и которые, естественно, трансформируются этим наложением на совершенно чуждый им идейный строй.

Итак, перед нами история как деятельность самих людей, история, творимая преследующим свои цели человеком, а не кем-нибудь иным (на этом Сартр особенно настаивает)³². Как в структуре этой деятельности выступают объективные материальные ее элементы и связи – реальное общественное бытие людей, социально-историческое содержание их отношений и закономерности развития? В рамках теории деятельности (или исторического действия) проблема состоит в том, чтобы рассматривать эти элементы в связи с внутренней, субъективно-деятельной организацией, пронизывающей эмпирическую, конкретно-индивидуальную форму труда и способ жизнедеятельности субъекта. С этой организацией связаны, с одной стороны, характер и результаты личного развития субъекта, а с другой стороны, то, что откладывается в совокупном общественном процессе и составляет историю, творимую индивидами совместно.

В марксистских понятиях мы должны были бы выявлять и исследовать материальную обусловленность человеческого действия анализом его как действия социального, т. е. реализующегося в определенной общественной форме труда, на основе тех или иных наличных сил человеческого общения и кооперации, на основе определенного содержания деятельности, сложившегося в объективных отношениях людей и несущего с собой определенную, вне индивида и его межличных связей лежащую логику этого действия (со всеми ее объективациями и опредмечиваниями). Иначе говоря, необходимо в особых понятиях фиксировать содержательный обмен деятельностью между людьми, раскрывая с этой точки зрения и состав внешних предметов культуры, объективировавших человеческую деятельность. И, переходя в анализе к структурам субъективности (т. е. живого труда), мы должны были бы отправляться от изучения реального – в масштабах общества и содержательных связей – генезиса массового действия, массового движения (будь это движение общественно-политическим, научным или экономическим, развитым или неразвитым и т. д.), поскольку любой индивидуальный акт действительного исторического творчества может протекать лишь в более или менее обобществляемых его условиях, закрепивших в себе общественно-человеческие достижения и силы, и зависит, следовательно, от усвоения этих последних. Формирование и действие самой субъективно-деятельной, внутренне индивидуальной стороны исторического творчества субъектов, которая откладывает свои результаты как в цепи их индивидуального развития,

³² «Наш формализм, – говорит Сартр, – который вдохновлялся формализмом Маркса, состоит просто в напоминании, что человек делает историю ровно в той же мере, в какой она делает его» (Sartre J.-P. Ibid., p. 180).

так и в совокупном историческом процессе, должны сопоставляться именно с этим процессом усвоения и обмена деятельностью, с процессом построения структур субъективности на основе общественного богатства отношений людей и содержательной логики их труда (с ее целями, стратегией и т. д.). Это – материал и объективные ориентиры построения индивидом самого себя как личности.

Но Сартр вынужден решать эти вопросы в рамках сформировавшейся (мы показали, каким образом) антитезы содержательной деятельности индивидов, могущей порождать их совокупные производительные силы (и, следовательно, их общественную зависимость, обусловленность), и непосредственно человеческих отношений. Обособлением последних в качестве «истинных» Сартр воспроизводит в теории то разобщение самодеятельности и материального производства жизни, которое практически выпадает на долю буржуазного индивида и которое мифологизировано «несчастливым сознанием». Против человека обращаются предметы, к которым он прикоснулся рукой и на которых остался след этого прикосновения. Под видом «марксистского» анализа материальных основ истории Сартр и разрабатывает это восприятие, выражая на утонченном языке философии просто то ущербное отношение к действительности, к проявлениям объективного содержания взаимоотношений людей, которое стихийно сформировалось у определенной части людей в западном обществе независимо от философии экзистенциализма. Этим и объясняется, почему Сартр пишет, например, что «через социализированную материю и материальное отрицание как инертное единство человек конституируется в качестве другого, чем человек»³³.

Этим объясняется и то, в каких терминах и понятиях Сартром определяются материальные элементы исторического действия. «Материальность вещи или института, – пишет он, – есть радикальное отрицание изобретения или творчества»³⁴, материя вообще – это «отрицание», это «постоянная угроза нашей жизни»³⁵. Определяя объективные запросы и потребности как требования «вещей»³⁶ и прямо-таки мифологически стилизуя эту особенность душевной жизни личности в условиях современного общества, Сартр даже говорит о «колдовской», «околдованной материи»³⁷. Путем чистейшего колдовства она трансформирует, искажает индивидуальные и коллективные цели и деяния людей, вносит в них иррациональную «отклоненность». Соответственно всякие независимые от сознания фактические отношения людей, наблюдаемые эмпирически на той или иной стадии исторического развития, подпадают у него под понятие «искаженности», «отклоненности» («отклоненности» от сознательных намерений и целей людей) и могут быть описаны лишь в терминах иррационального. Исключительно в смысле трагической неизбежности такого отклонения Сартр и развивает тезис об определяющей роли материальных условий в исторической деятельности людей.

У Сартра привлечение к анализу человека его социальных, материально-объективных отношений сводится к описанию того, как этот человек подпадает под власть иррациональных и внечеловеческих сил. Он подпадает под их власть, под власть необходимости просто уже потому, что в реальном своем действии ему приходится всякий раз иметь дело с вещами вообще и с множественностью других людей как таковой (эта

³³ Sartre J.-P. Ibid., p. 206.

³⁴ Ibid., p. 249.

³⁵ Ibid., p. 247.

³⁶ Ibid., p. 256–257.

³⁷ Ibid., p. 279.

множественность людей тоже в свою очередь «колдовская») ³⁸, приходится «тотализировать» составленное из них социальное поле при реализации своего проекта. «...Испытанная тотализация, – пишет Сартр, – в той мере, в какой я ее обнаруживаю в лоне моей свободно переживаемой тотализации, принимает здесь форму необходимости по двум фундаментальным причинам: одна состоит в том, что тотализация... должна пользоваться посредничеством инертных продуктов труда; вторая состоит в том, что практическая множественность (т. е. наличие массы других людей. М.М.) во всех случаях обязательно сталкивается со своей собственной инерцией внешности, т. е. с присущим ей свойством дискретного количества»³⁹. Этим путем внутрь сознательно-целевой организации практики личности и прокрадываются «инерция», «античеловек», «антифинальность», «антидиалектика» и прочие чудища, которые становятся факторами истории наряду с проектами самих индивидов. И стоит только человеку в этих условиях чем-нибудь заняться на деле, как сам этот акт реального производства отчуждает человека и забрасывает его в заколдованный мир вещей.

Но если любое развитое объективное содержание деятельности, обладающее своей, независимой от индивида логикой, всякое реальное созидание отчуждает человека и превращает его в игрушку чуждых ему сил, то единственный свободный и подлинный вид человеческого творчества может состоять лишь в том, чтобы производить самого себя как сознающего индивида. Даже не в том, чтобы мыслить определенное содержание, а в том, чтобы мыслить себя в любом содержании, критически следить за собой, за своей «самостью», в чем экзистенциализм видит единственное условие завоевания человеком свободы. Другого вывода из концепции Сартра мы получить не можем. По сути дела общественное бытие со всеми его продуктами деятельности, содержанием творчества и т. д. есть для него неудачное сознание, сознание, вырвавшееся из рамок прозрачности для самого человека и человеческого самопонимания, есть неистинная и отчужденная форма существования самого же сознания или, вернее, того духовного состояния, которое индивиды могут создавать друг в друге, когда они связаны непосредственными «человеческими отношениями».

Итак, мы теперь ясно видим, что Сартр, несомненно, ошибается, думая, что он мыслит как марксист, когда описывает роль «материи» и ее господство в современном обществе. В действительности под этим он имеет в виду чисто отрицательное явление, имеет в виду, что именно зависимость всей человеческой деятельности от способа производства материальной жизни и от совокупных сил человеческого общения лишает историю человеческого смысла и творческого характера. И в таком восприятии истории мы видим не усвоение Сартром марксизма, а просто проявление душевного строя «несчастливого сознания». Это для него страшной, непонятной и внечеловеческой силой являются фактические материальные отношения в обществе, это для него человеческое оказалось на одной стороне, а материально-предметное – на другой, и вместе им не сойтись. И это от него в абстрактной теории Сартра рождается злая, «колдовская» сила материи как категория восприятия объективного строения исторического процесса.

Действительное содержание сартровского понимания материальной обусловленности и закономерности человеческой деятельности и весь внутренний ход мысли, приведший Сартра к столь иллюзорному усвоению марксизма именно в этом вопросе, очень ясно проступают из того сопоставления, которое сам Сартр делал в «Пражских беседах» между своей старой работой «Бытие и ничто» и «Критикой диалектического разума». Настолько

³⁸ Ibid., p. 241.

³⁹ Ibid., p. 158. По Сартру, отношения людей дискретны, являются инертной множественностью, поскольку люди не связаны межличными контактами (взаимопроникновением их сознания и «понимания» любви, ненависти, желаний и т. д.) или не разделяют одно и то же эмоциональное состояние.

ясно, что мы позволим себе привести весьма пространную выписку из текста этих бесед. «Существовала, говорит он, – еще одна проблема, мной не решенная. Я описывал это сознание, которое проистекает из бытия и существование которого является некоторым бытием меньшего рода, описывал его как обязанное бытию в своем проекте. Основной проект человека – это всегда быть чем-нибудь, тогда как в действительности мы никогда не являемся ничем в особенности – ни трусами, ни смельчаками, ни писателями. Мы – завербованные, у которых преобладает то трусость, то смелость, а иногда мы являемся и человеками-писателями. Когда я описывал эту своего рода постоянную ошибку сознания, которое одержимо стремится быть тем, чем оно не является, я не показывал причин, которые приводят к тому, что сознание всегда выбирает причины, отличные от истины.

Задачей „Бытия и ничто“ было определить отношения бытия с сознанием. Через несколько лет, когда я перечитал эту книгу, я увидел, что эта постоянная тяга сознания к бытию была ни чем иным, как неведомым для меня описанием мира отчуждения. Ибо для человека этой диалектической и изменяющейся реальности зависимость от бытия есть ни что иное, как фундаментальная схема отчуждения. Быть отчужденным – это находиться под законом другого и возвращаться к себе в качестве другого, чтобы командовать собой. Это мне показало, что выбор бытия не является в своем исходном пункте данностью, а имеет своим источником социальную обусловленность. Я тогда увидел, что невозможно дать отчет о человеческой реальности с ее решениями, ценностями, практикой, не погрузив ее снова в социальную среду, не рассматривая ее в той фундаментальной реальности, которая заключается в том, чтобы быть от мира сего, быть определенной своими потребностями и орудиями и связью своих потребностей с потребностями и орудиями других, т. е. быть определенной производственными отношениями. Я был, таким образом, приведен за 10 лет от экзистенциализма к марксизму... Необходимо было передумать все в свете марксизма. Поэтому я написал „Критику диалектического разума“. Я не потерял своей начальной точки зрения».

Таким образом, отправляясь от феноменологического анализа, Сартр может видеть в проявлениях «социальной материи», т. е. факта существования в обществе сил и отношений, независимых от индивидов и их сознания⁴⁰, только внечеловеческую и таинственную силу, которая околдовывает людей и их отношения и тклет вместе с ними нить фактической истории. А по сути дела он лишь переводит этот элемент душевной жизни личности в условиях отчуждения в способ объяснения истории, одевая его в понятия «орудия труда», «производительные силы», «экономические производственные отношения», «материальные потребности», «социальные структуры», «обусловленность» и т. д. Но действительным содержанием этих понятий остается мифологическое восприятие. Если мы – атеисты, как Сартр, и так же, как он, не принимаем традиционных объективно-идеалистических и спиритуалистических представлений о законах общественного развития, но сохраняем при этом моральную настроенность «несчастливого сознания», то единственным таким внечеловеческим агентом истории будет, конечно, вещественная форма предметного человеческого мира – является ли эта форма объектом потребности (в этом случае Сартр рассматривает материальную зависимость в терминах редкости, нехватки, отсутствия) или орудием, инструментом деятельности (здесь она рассматривается Сартром в терминах инерции, противопоставляемой живому труду и самостоятельной сознательности). Она становится демоном этого глубоко христианского по своей сути сознания. С ней и отождествляется социальная материя. Рассказываемая Сартром с этого момента история очень напоминает притчу о «первородном грехе», тяготеющем над человеческим родом. Только вместо греховного, но все же приятного проступка, из-за которого люди заслужили вечное проклятие, здесь фигурируют малопривлекательные и абстрактные порождения

⁴⁰ Марксизмом Сартр считает признание решающего значения этого факта и оценивает себя как марксиста именно в зависимости от согласия с этим. Но в действительности важным является то, что именно понимается под социальной материей.

суровой философской фантазии – «обработанная материя», «очеловеченные вещи», «другое» и т. д. И притча эта довольно страшная, потому что, перекалывая ответственность на вещественные выражения человеческой деятельности и ее мотивов, на сам факт общественно-предметной активности человека, мы или признаем вечным и отчуждением, и раздавленность человека, или превращаем реальные противодействующие моменты в утопию – в идею царства непосредственно личных «человеческих отношений», которых в действительности никогда не может быть без материально-производственной деятельности человека, без все более развивающегося и усложняющегося отношения человеческой истории к природе⁴¹. Экзистенциализм – и книга Сартра это ясно доказывает – должен будет строить мифы до тех пор, пока экономические отношения, как таковые, представляются ему ущербным суррогатом общественных связей людей, появляющимся там, где люди не являются единой «группой», слитой с какой-либо общей нравственной эмоцией.

В самой ткани изложения Сартром своей концепции ясно видно, что если не развит объективный материалистический метод социального исследования, то остается лишь переносить эмоциональные состояния личности, отделенной в своем «подлинном» человеческом содержании от создаваемой природы, на реальное строение самих объективных зависимостей этого созидания, объективировать их в этом строении, а затем преподнести как теоретическое понятие о том, что такое вообще «материальность», «социальная обусловленность» и т. д. Материальные элементы исторического действия вообще обнаруживаются Сартром лишь с той их стороны, с какой они создают определенные культурно-психологические состояния индивидов, определенные эмоциональные комплексы. А мы уже показывали, что содержанием этих комплексов является восприятие всяких материальных зависимостей исторического творчества как чего-то иррационального и внечеловеческого, обладающего враждебными и колдовскими свойствами. Этим и объясняется, что если марксизм под материалистическим характером исследований, обращающихся в анализе человека к производству им предметов природы, понимает утверждение, что это производство и есть производство и развитие человеческого содержания, то Сартр видит «материализм» в рассказе о том, каким образом «через социализированную материю и материальное отрицание как инертное единство человек конституируется в качестве другого, чем человек»⁴².

Мы остановимся лишь еще на трех моментах (помимо тех уже рассмотренных причин, которые вытекают из логики «несчастливого сознания» и по которым отчуждением для Сартра является вообще существование материальных зависимостей в структуре исторического действия).

1. В «Бытии и ничто» бытие бралось Сартром в виде феноменологических образований в структуре сознания, всегда направленного, как выражаются феноменологи, на бытие стремящегося к нему и являющегося всегда «сознанием о...», и только (в этом смысле оно и определялось как второсортный род бытия) в дальнейшем уже рассматривались абстрактные соотношения в этих структурах, их динамика, течение феноменологической «логики» восприятия (особенно в психологическом взаимодействии людей) и т. д., по отношению к которым было достаточно учитывать бытие как нечто не являющееся сознанием, как не-Я, «другое» (этим «другим» обозначались и внешние человеку предметы культуры и просто другие люди). Отсюда характерное для феноменологии занятие абстрактнейшими определениями отношений сознания и бытия, выступающего в поле восприятия просто в виде «другого» и т. д. Теперь же Сартр, не фиксируя бытие особо от сознания в

⁴¹ Маркс в связи с аналогичной трактовкой «человеческих отношений» Фейербахом замечал, что здесь «исключается отношение людей к природе, чем создается противоположность между природой и историей» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 38). Это как нельзя более точно относится ко всей сартровской концепции.

⁴² Sartre J.-P. Op. cit., p. 206.

социально-исторических категориях содержательного анализа деятельности (а не феноменологического), хочет просто опрокинуть свой мир «феноменов сознания» на действительность и переписать те же элементы феноменологических образований восприятия действительности под другим знаком, выведя их уже как бытие, создающее социальную обусловленность и материальную зависимость индивида. Но вместо реальной обусловленности мы будем тогда анализировать те же образования сознания, только онтологически и абстрактно переодетые. До действительного бытия мы так и не дойдем. Пересматривая теперь весь феноменологический мир с точки зрения этой мнимой объективности, «онтологии», мы «по дороге», естественно, опустим все содержательные связи людей, происходящий в них обмен деятельностью. И остается, как это делает Сартр, погружать индивида (с присущим ему способом организации живого труда) в социальную среду через «другое» вообще – через «обработанную вещь» и «дискретную количественность людей». Причем об «обработанной вещи» речь идет не в смысле ее содержания оно, как мы показывали, элиминируется, – а в смысле той формы человеческой субъективности, в которую она одета, – это потребность в этой вещи, «практический смысл», «значение» и т. п., и материальная взаимозависимость людей оказывается просто зависимостью человека от своих потребностей, объекты и орудия которых являются объектами и орудиями потребностей также и других людей. Вот, например, как описывает Сартр различие между натуральным продуктом и вступлением его в обмен. «Именно начиная с обмена, – пишет он, объективный запрос как момент свободной практики другого образует продукт как другое»⁴³. Но речь ведь должна идти об определенном типе самой материальной организации, о том или ином содержании обмена деятельностью, а не о существовании «другого» вообще, иначе мы должны будем считать всякий обмен деятельностью и материальное отношение людей отчуждением, как это и получается у Сартра.

Нетрудно видеть, что вся необходимость в такого рода мистифицирующих доказательствах социальности человека, материальной обусловленности его деятельности и фактического сознания (метафизические рассуждения о «другом» и т. д.), вся эта головоломная и абстрактнейшая попытка ввести объективные социальные отношения людей через «дискретную материальность» числа людей и вещественность продуктов и орудий их труда возникает у Сартра потому, что, в отличие от марксизма, под «материальным» в обществе он понимает орудия, машины и прочие «инструменты» как вещи, а не определенное содержание отношений людей и их общественно-человеческих сил, выраженное в форме объективных предметов культуры. Но социальная материя, т. е. объективное общественное бытие и объективные зависимости человеческой деятельности, это не вещи, а определенные содержательные отношения людей, оперирующих вещами и обменивающихся таким образом своей деятельностью. В качестве объективного общественного бытия (т. е. материальной обусловленности человеческой деятельности) марксизм выделяет именно эти отношения. А то, что эта социальная материя может принимать вид отношений вещей, присвоивших себе человеческие свойства и порождающих в сознании людей фетиши, – это лишь преходящая форма общественного развития, особый исторический этап существования социальной материи, которую еще надо было бы выделить в анализе как таковую. И нет знака равенства между овеществленной формой объективного исторического процесса в стихийно развивающемся обществе и объективностью, естественноисторическим характером этого процесса. Чтобы понять это, нужно уметь за отношениями вещей разглядеть содержательные общественные связи людей и установить также, почему на данном этапе исторического развития они принимают вид отношений вещей. Это сделал в свое время Маркс, и этого не умеет сделать Сартр. От Сартра здесь ускользает один важный пункт марксистского подхода к анализу истории: марксизм умел

⁴³ Sartre J.-P. Ibid., p. 360.

рассматривать историю объективно и, в частности, независимо от встречающихся в ней явлений «несчастливого сознания», эмоциональных и культурно-психологических состояний индивидов, от всяких иллюзорных и фетишистских превращений действительных отношений, и поэтому затем он мог, кроме всего прочего, объяснить и сами эти превращения и вызываемые ими культурно-психологические процессы. И если мы говорим, что буржуа – фетишист по самой своей природе, то все дело в том, что Сартр фактически разделяет фетишизм этого сознания, воспроизводит в своей теории то разобщение самостоятельности человека и его материальной общественной жизни, которое закрепляется буржуазными предрассудками в качестве «естественного состояния»: Сартр не видит в производстве, в содержании реальной активности человека отношений людей, их там для него нет, они могут быть только вне его. Только в отличие от буржуа он считает трагедией человека это «господство способа производства». Но по идейному своему составу это одно и то же восприятие, только с разными знаками: со знаком пошлого самодовольства и конформизма или со знаком трагического романтического ощущения и протеста. На страницах «Критики диалектического разума» мы можем прочесть следующий совершенно удивительный пассаж (который кажется Сартру просто пересказом марксизма): «Конечно, каковы бы ни были люди и события, они выступают до сих пор в рамках нехватки, редкости, т. е. в обществе, которое еще неспособно освободиться от своих нужд и, следовательно, от природы и которое как раз определяется этой природой в своей технике и орудиях: разорванность коллективности, раздавленной своими нуждами и находящейся под властью способа производства, порождает антагонизмы между индивидами, которые его составляют; абстрактные отношения вещей между собой, товар, деньги и т. д. скрывают и обуславливают непосредственные отношения людей между собой; так орудия, обращения товаров и т. д. определяют экономическое и социальное будущее»⁴⁴.

Таким образом, все общественно развитые и предметно закреплённые способности и «сущностные силы» человека, все совокупные силы и формы его общения и кооперации, все действительное творчество и созидание – развитие производства и разделения труда, техники, обобществлённых форм человеческой деятельности, науки и т. д. – оказались у Сартра чем-то внеисторическим и вневещным, оказались чем-то стоящим на стороне иррациональным и колдовским образом господствующей «вещи», «потребности в условиях редкости». И только в такой форме они и описываются «марксистским» анализом Сартра. В итоге вся эта область, из которой и вырастает реальная история, запрещена на деле для действительного социально-исторического анализа. Она обозначена туманными и недифференцированными понятиями «вещь», «практико-инертное поле» и «обработанная материя». И это вопрос принципа для Сартра: в той мере, в какой вообще отношения людей складываются и организуются вокруг производства материальных условий жизни и в целом всякого объективного продукта, они «инертны», «серийны», «отчужденно-коллективны» и т. п. И не имеют, следовательно, человеческого смысла. Зачем же тогда углубляться в них и выявлять, например, те или иные конкретные объективные общественные формы и силы? Всем своим анализом Сартр подводит к теоретическому обоснованию вывода, что закономерные экономические и социальные структуры (в особенности, если они развитые и сложные), общественные институты и организации являются, как таковые, в принципе лишь уродливо отчужденной (или, если угодно, колдовской) надстройкой над скрытой в современном обществе сферой непосредственно индивидуальных «человеческих отношений».

Конечно, беда в том, что Сартр совершенно мифологически абстрагирует «обработанную материю» вообще, «орудие труда» вообще и т. д. от контекста общественных взаимоотношений, от контекста системы деятельности и переносит их в какую-то иную, вечную и вневременную сферу, превращая их в некие символические, воображаемые силы. И

⁴⁴ Sartre J.-P. Ibid., p. 86.

не замечает, что они при этом теряют какую бы то ни было объясняющую силу.

2. Феноменологической процедуре анализа вообще свойственно закреплять в теории самые плоские и общераспространенные представления обыденного сознания. В данном случае мы имеем в виду тот старый буржуазный предрассудок, о котором Маркс в свое время говорил как о своеобразном идеализме, согласном допустить материальное, но лишь стыдливо, шепотом, в виде «потребности», вульгарной нужды. В сетованиях Сартра на причуды «материи» этот шепот приобретает громкие тона трагического видения. Действительно, взятая в виде феноменологического индивидуального «значения» в рамках непосредственно человеческих отношений материя оказывается экономическим «интересом», «потребностью» и зависимость от нее зависимостью человека от потребительских запросов. С точки зрения этих последних Сартр и подходит к конкретной истории, усматривая в этом принцип материалистической ее интерпретации. Всю нагрузку этого сведения материального к потребительскому в сартровской концепции несет понятие редкости, нехватки, которое служит неким метафизическим принципом, приводящим в движение весь механизм истории, составленный из переплетения индивидуальных «проектов». Значение производства материальных условий жизни в том, как складывается конкретная история (со всей ее борьбой классов, эксплуатацией и т. д.), вырастает у Сартра из того, что предметов удовлетворения потребительских запросов не хватает на всех людей. Это как некий первородный грех, из-за которого на человечество выпало проклятие труда. При этом Сартр наивно жалуется на то, что Маркс и Энгельс мало говорили о редкости⁴⁵, недостаточно развернули этот пункт материалистического (!) объяснения истории. Но естественно, что они не предавались размышлениям на эту тему: они материалистически объясняли движение истории не тем, что люди хотят иметь предметы удовлетворения своих потребительских запросов, а тем, что люди определенным образом производят то, что они потребляют (или не потребляют, в условиях эксплуатации). И объясняющий смысл «способа производства» не в том, что в результате его удовлетворяется какая-либо потребность, а в том, что это определенный возникший способ деятельности индивидов, вид их жизнедеятельности, образа жизни, определяющий и развивающий и самих индивидов.

3. В неумении Сартра объективно выделить и научно выдержанно оценить совершающееся в материальной жизни общества (при всех противоречиях и отчуждении) развитие человека как деятельного лица истории ясно виден и коренной порок сартровской теории личности, самой «субъективности» как фактора построения индивидом себя. Поскольку «античеловеческими» в сартровском восприятии оказываются именно объективно-материальные элементы и зависимости в структуре исторического действия, то для проектирования индивидом себя не остается никаких объективных вех и ориентиров, внутренняя организация живого труда повисает в воздухе. Она ориентирована в экзистенциализме на некую «самость», на абстрактное чувство единства человека с самим собой, на «Я сам». Разорвана действительно ведущая связь индивидуального развития: усвоение индивидом содержания общественно развитых способностей и форм деятельности и обмен с ними своей индивидуальной деятельностью, предполагающей тем самым те или иные формы коллективности и кооперации.

Экзистенциалистские понятия заставляют Сартра искать в чувстве «самости» последний мифический ориентир построения индивидом самого себя – искать самобытность индивида на пути очищения человека от всякой реальной активности. И не случайно, что всякий раз, когда Сартру нужно в «Критике диалектического разума» привести пример «подлинной» логики исторического действия, он берет или индивидуальное действие, которое ничего не производит (например, взаимодействие летчика и самолета), или такие группы людей, которые заняты производством только действия как такового, действия, необъективируемого и неотчуждаемого в каком-либо содержании, и которые локально

⁴⁵ Sartre J.-P. Ibid. p. 219–220.

(сознательно и контролируемо) организованы вокруг этого действия (это армейская единица, «боевая группа», «футбольная команда» и т. п.). Никакой структуры исторического действия на этом пути понять нельзя. Разрушенной оказывается также реальная основа, из которой вырастают самостоятельная личность, человеческая индивидуальность.

* * *

Подведем некоторый итог. В концепции Сартра мы имеем фактически два фактора, две движущие силы общественно-исторического процесса. Это внутренняя «диалектика» индивидуальных проектов и всей вообще сферы непосредственно индивидуальных «человеческих отношений» и «материя», т. е., в понимании Сартра, «антидиалектика», рождающаяся из материальных условий действия и становящаяся, к несчастью для людей, фактором истории на равных правах с индивидуальными проектами. Против последней и должен, по Сартру, бороться сознательный дух, воплощающийся в «группах борьбы». Фактически Сартр стремится одновременно и сохранить свою экзистенциалистскую утопию «человеческих отношений» и учесть фактическую, реальную историю. Но последняя претерпевает удивительные превращения в этой смеси элементов объективно-научного анализа и мифологического представления. Общественно-исторический процесс предстает как движимый механикой постоянного отношения между «человеческим» и «античеловеческим» в индивидуальном проекте, которую Сартр сконструировал вместо развития содержания объективных отношений людей. Теперь уже это отношение оказывается обобщенной и диалектической основой исторического процесса. Извечная его механика, заложенная в каждом индивиде, направляет весь ход истории как деятельности самих людей. Только предварительно Сартр в совершенно абстрактном и мифологизированном виде ввел «материю» («античеловеческое») внутрь индивида, разместил ее в механизме психологической организации индивидуального действия, превратив ее в фактор душевной жизни, лишь символизирующей определенные объективные процессы, протекающие вне индивида и его субъективных намерений и представлений.

Сумма отношений, складывающихся в этой внутренней, изолированной и изъятной из истории области, очерченной магическим кругом взаимодействия и борьбы между «человеческим» и «античеловеческим», и служит у Сартра особым и самостоятельным источником социально-исторических закономерностей и исторических судеб людей, скрытым руководителем исторического процесса. Действительная историческая ситуация, в которую попадает человек в результате своей деятельности, – это всегда следствие злой шутки, которую за его спиной сыграли над ним эти вневременные отношения.

Эта замена научного истолкования исторического процесса, реального хода истории анализом какого-то особого метафизического смысла субъективных представлений и мотивов непосредственных агентов исторического действия прикрывает у Сартра тот факт, что для него, собственно говоря, нет коллективной производственной деятельности как основы и двигателя истории, нет совместной материально-созидательной деятельности людей, в которой развивается и сам человек, его «сущностные силы» и развиваются новые объективные исторические обстоятельства, которые в свою очередь определяют дальнейшее развитие человека и на которых строится весь ход исторического процесса, включая культуру и созидание. Принимая по видимости марксистский тезис, что человек в такой же мере является продуктом обстоятельств, в какой он сам изменяет и создает обстоятельства, и даже настаивая на нем в противовес «некоторым догматическим марксистам»⁴⁶, Сартр на самом деле придает ему совершенно иной смысл, перечеркивая как раз деятельную, созидательную сторону человеческих связей в самой объективности этих обстоятельств, видит в материализме фактически философию отчужденного мира, годную только для него.

⁴⁶ Sartre J.-P. Ibid., p. 180.

Если же устранить отчуждение человека в обществе, то само собой якобы отпадет и необходимость в материалистическом истолковании исторического процесса, не нужно будет исходить в объяснении исторической деятельности людей из производства материальных условий жизни, из социальной материи, из объективных и независимых от сознания связей, устанавливающихся между людьми в ходе их деятельности. Это полное непонимание проблемы материализма в социально-исторических исследованиях, которая на деле состоит в том, чтобы видеть в материальной деятельности людей и закономерном ее характере позитивную основу человеческого развития, а не бремя, помимо которого человек только и может развиваться как субъект истории, владеющий своими творческими способностями и своими общественными отношениями, видеть в господстве способа материального производства над другими сферами человеческой жизни вовсе не проявление нужды, а определенный способ творческой жизнедеятельности, определяющий своим содержанием самих индивидов и развивающий их и их совокупные силы, несмотря ни на какое отчуждение, возникающее на тех или иных исторических этапах. И лишь поэтому тот или иной способ этой жизнедеятельности брался материализмом за исходный пункт анализа истории и исторического творчества, а не потому, что люди отчужденно одержимы «экономическим интересом». У Сартра же человек всегда оказывается совершенно пассивной жертвой и орудием вневременной «логики действия», которая заводит его в одни и те же извечные ситуации отчуждения. Сартр хотел возвеличить самодеятельность людей, поняв историю как деятельность преследующего свои цели человека, а самого человека – как подлинного субъекта (а не объекта) истории. Но на деле, лишив ее объективных основ, он принизил ее и затемнил именно деятельно-преобразовательную перспективу борьбы человека.

Особенно ясно это проступает в политических воззрениях Сартра. Превратив историю в грандиозную арену битвы сознания с материей, он стремится вовлечь в нее и такую революционную силу современности, как рабочий класс, массовые социальные движения вообще.

Довольно интересно видеть, как определенные, совершенно конкретные положения политической идеологии непосредственно вытекают из последовательного проведения тезисов абстрактной (и ошибочной) философской теории.

Совершенно однозначным развитием мысли она порождает ряд политических утопий, которые у самого Сартра еще сохраняют страстность и живую противоречивость, «неокончателность» демократической и гуманистической эмоций, а в руках его эпигонов превращаются в реакционные фантазии, распространяющиеся в определенных кругах интеллигенции Запада (особенно среди представителей так называемой левой культуры) и мелкобуржуазных революционеров Востока.

Сартр ищет в современном революционном процессе такие явления, которые были бы практическим аналогом его абстрактно-теоретических социальных моделей и идеалов. И вот пример того, что он находит.

Возьмем прежде всего то, как понимает Сартр общественную форму, в которой люди осуществляют в истории преобразование наличных социальных условий и отношений. Картина примерно следующая: на фоне отчужденной и материализованной истории, принуждающей людей к чисто «серийному» образу жизни и мыслей, на фоне инертных классовых масс и коллективов периодически появляются (неизвестно, как и откуда) небольшие объединения людей, сливающихся в одно целое в акте насилия против «вещей, несущих в себе судьбу», и против «людей, ставших рабами»⁴⁷. Это – «сливающиеся группы» или «группы борьбы»⁴⁸, которые Сартр считает двигателем истории, органом

⁴⁷ Sartre J.-P. Ibid., p. 428.

⁴⁸ См. Ibid., p. 381 ff.

революции, поскольку видит в них практический образец экзистенциалистской утопии непосредственно индивидуальных «человеческих отношений», видит, так сказать, «человеческие отношения» в действии. Сартра привлекает в них именно мгновенность, непосредственность действия, противопоставляемые им длительной и выдержанной организованной борьбе. Только спонтанное действие мелких групп оказывается подлинно революционным, и Сартр фактически проводит мысль, что революционное движение выдыхается и искажается ровно в той мере, в какой оно получает сложную материальную организацию, разветвляется, охватывает все большую массу людей и выходит за рамки ограниченной группы людей, объединенных единым, мгновенным и непосредственным духовным порывом. Иными словами, стоит только революционной деятельности приобрести сложную, общественно развитую форму, как она отчуждает людей и искажает их намерения. Этого требуют предрассудки экзистенциалистских воззрений на отчуждение в современном обществе, на роль общественных форм человеческого труда, на возможности свободного исторического творчества в этих условиях и т. д. Определенная форма идеализма в понимании общества и человека заставляет Сартра искать лишь такого объединения людей в историческом творчестве вообще и в революционном действии в частности, которое было бы локально организовано в рамках межличных отношений, эмоционально испытываемых и наблюдаемых каждым членом объединения и не предполагающих более широких связей, которые ускользали бы из поля зрения отдельного индивида и его эмоциональных контактов. А политически это оборачивается возведением действия мелких партизанских отрядов и групп сопротивления в ранг единственного оружия революционности. У Сартра в целую мифологию разрастается отражение тех форм и условий (действия разрозненных партизанских отрядов, групп сопротивления и т. п.), которые существуют в особой обстановке отдельной страны, где нет массовых социальных движений, разветвленного аппарата общественного управления и учета, короче, развитых совокупных общественно-исторических достижений и сил человеческого общества. И поневоле Сартр забывает, что проблема социальной революции как раз в том, чтобы овладеть этими силами и поставить их на службу человеку, его свободному всестороннему развитию, а не искать «зазоров», где эти силы отсутствуют. Ясно, что ими могут владеть только массовые классовые организации и движения, занимающие определенное место в самом созидании этих сил и вырабатывающие развитые общественные формы управления и контроля над ними. Но в глазах Сартра такая перспектива должна быть безнадежной, ибо, разделив в своей теории класс на «боевую группу» и на собственно класс как «инертную коллективность» (она является таковой, по Сартру, именно в силу связи с производством), Сартр меланхолично замечает, что группа никогда не может разрастись настолько, чтобы охватить собой весь класс⁴⁹. Что ж, если так, то совершенная силой «боевых групп» революция лишь воспроизведет в условиях новой политической власти всю старую мерзость самоотчуждения человека и его порабощения стихийными процессами экономического развития и разделения труда, просто прикрыв ее надстройкой государственного деспотизма и искусственной регламентации жизни, тем более тиранической и бюрократически централизованной, чем более стихийна на деле экономическая реальность. Волонтаризм и объединяет в себе, синтезирует предельную регламентацию и предельную стихийность общественного процесса.

Экзистенциалистские предрассудки Сартра проявляются и в самом понимании им революционности в современном обществе. Уже из теории «групп» видна тенденция понимать под революционностью лишь определенное состояние сознания – революционного энтузиазма и самоотверженности, возбуждения и нравственного подъема, единения людей. Изолируя эту сторону революционного процесса от всех остальных, Сартр не случайно применяет понятие религиозной символики «апокалипсис» – для обозначения этого

⁴⁹ Sartre J.-P. Ibid., p. 644.

состояния экстаза и морального очищения души⁵⁰. Но в определении революционности той или иной группы людей, движения, класса марксизм исходил прежде всего из того, носителем каких новых общественных форм являются эти группы, движения, классы, и задачу свою видел в том, чтобы на основе научного понимания условий торжества этих форм организовывать моральное возмущение и революционную сознательность их носителей. Понятие революционности прилагалось им прежде всего к объективному содержанию деятельности и призвания данного класса внутри общества, к тем новым элементам общественной жизни, которые он несет с собой объективно, независимо от высоты своей революционной моральности и идейного разрыва с существующим. Сартру же собственная философская теория запрещает обращаться к выявлению объективных общественных форм, прорастающих в материальной структуре общества и революционирующих его. И это очень сильно сказывается на оценке им современного революционного процесса: не обнаруживая в тот или иной исторический период в Европе своих признаков «революционности» – всеобщего нравственного подъема и брожения, самоотверженности и энергии возмущения, – он не видит и революционности европейского пролетариата, пролетариата высокоразвитых капиталистических стран. И интересно, что провозглашение экзистенциализмом абсолютной свободы человека, одинокого и «заброшенного в мир», утонченнейший индивидуализм подобных концепций и в то же время их весьма пессимистический взгляд на исторические возможности личности очень легко дополняются на практике столь же абсолютным деспотизмом, претензией исправить и излечить ограниченность и слабость личности посредством авторитарной и бюрократически централизованной власти государства, в том числе деспотическим обобществлением требований «революционности» как определенного морального состояния. Это вообще внутренняя логика мелкобуржуазной революционности и бунтарства, которую отлично понимал уже Достоевский. Отдельный ее представитель может и не пройти весь путь этой логики, как этого не делает и Сартр. Это зависит от свойств личности, от ее внутреннего чутья и стойкости в демократических убеждениях и ее ненависти конституция всякому насилию. Но это ненадежный критерий для того, чтобы движение не выродилось. Это недостаточно и для самой личности, ибо отвергаются объективные научные ориентиры ее социального поведения,

Или возьмем другой пример в политическом мышлении Сартра. Чем больше утопическое представление не соответствует реальной действительности, тем больше появляется склонность искать практическое его воплощение в какой-либо другой, совершенно иной действительности, например, в национально-освободительной борьбе экономически слаборазвитых народов. И появляется также общая для некоторых форм выражения современной мелкобуржуазной революционности концепция перемещения центра революционного движения в страны Азии, Африки и Латинской Америки. Эта мифологическая трактовка проблемы «третьего мира» сложилась в кругах европейских интеллектуалов, либералов, «демократов чувства» и т. д. и получила довольно широкое распространение. У Сартра она выглядит довольно своеобразно. Он неоднократно ставил судьбы революции в Европе и европейской культуре вообще в зависимость от развертывания национально-освободительного движения в странах Африки и Азии (особенно резко это выражено в предисловии Сартра к книге Фанона «Проклятые земли»), ожидал, что подъем революционно-освободительной борьбы в этих странах волеет революционную силу в европейский пролетариат. Но нельзя сказать, чтобы эта концепция вытекала у него из какого-либо конкретного анализа того, что действительно происходит в «третьем мире» или из цельной политической концепции. Кроме инстинктивного и благородного сочувствия освободительному движению угнетенных ранее народов и желания сорвать маску самодовольства и морального квиетизма с буржуазной подлости, она основывается у него на

⁵⁰ Ibid., p. 260.

теоретическом, философском предрассудке, свойственном многим интеллигентам Запада, порывающим материальные и духовные связи с господствующим классом: они склонны считать, что революционный порыв и эффективная революционная деятельность (со свойственным ей революционным сознанием, нравственностью, эмоциями и т. п.) возможны лишь при определенной неразвитости как материальной жизни общества, так и форм организации действий людей. Экзистенциалистская философия предполагает фактическую невозможность революционного социального преобразования в рамках развитых и сложных сил человеческого общения и производства, ибо в той мере, в какой оно совершается в форме и на основе этих общественно-исторических сил, оно сразу же становится отчуждающим по отношению к человеку, таким же отчуждающим, как и сохранение существующего строя. Этот теоретический предрассудок и заставляет Сартра искать возможности для развертывания революционного антикапиталистического процесса там, где отсутствуют эти развитые и сложные силы общественного бытия.

В итоге Сартр постоянно колеблется между двумя крайностями: между оптимизмом энергии протеста и пессимистическим разочарованием как в своей собственной деятельности, так и вообще во всяких возможностях революционной деятельности. Между ними целая переходная гамма сложной, несводимой к одной формуле деятельности и мысли Сартра. И наши расхождения с Сартром начинаются именно в пункте перехода от общей антибуржуазной полемической позиции к реальной массовой антибуржуазной деятельности, успех которой невозможен без научно-объективного понимания исторического процесса. Задача интеллигенции как раз и состоит в том, чтобы продвигать вперед научное понимание фактических отношений общественной жизни и развития (а не в том, чтобы быть представителями и носителями некоей романтической «совести» общества). Мы оспариваем экзистенциалистские понятия в мышлении Сартра как раз потому, что эти понятия, эти иррационалистические кристаллизации определенной массовой реальности мешают рождаемому ею стихийному демократизму и бунтарству оформиться в сознательное и эффективное историческое движение, сковывают все те богатейшие возможности и силы, которые могут вырасти и часто вырастают из святой ненависти демократа ко всякому насилию. Их тормозящее влияние выражается не только в социальном масштабе, но и в личном (в драме таких личностей, как Сартр), мешая их мысли стать революционной, а не доктринерской или романтической.

АНАЛИЗ СОЗНАНИЯ В РАБОТАХ МАРКСА

Обращение к Марксу стало в философии формой осмысления развиваемых теорий и критического самоотчета исследователя. Это не случайно: Маркс входит в тот весьма немногочисленный круг мыслителей в истории человечества – во всей истории их можно перечесть по пальцам, – которые поднимали мыслью целые пласты реальности, обнажали целые массивы новых предметных переплетений и зависимостей. Отчетливо фиксируя условия и послышки подобного нового «геологического обнажения», они на столетия вперед определяли сам стиль познающего мышления, точки отсчета его движения, тип его рациональности. После них в руках исследователей оказывалась масса неизвестных до этого и требующих объяснения предметов, которых без интеллектуального подвига мыслителей типа Галилея, Эйнштейна, Маркса просто не существовало бы для мысли. Но новый предметный континент открыт именно для дальнейшей работы, и мыслить по-старому уже невозможно.

* * *

Вместе со многими другими предметами подобной перестройке после Маркса подверглось и сознание как область исследований или просто как интуитивное представление, полагаемое вообще социальным анализом. Последствиями этой перестройки

как раз и явилось то, что мы называем «современными» подходами к сознанию, та особая проблематика и тот строй исследования сознания, которые применительно к нему формулируются сегодня и которые были бы немыслимы раньше, до Маркса. Эти последствия дают о себе знать – иногда странным и запутанным образом – в таких трудно объяснимых, с точки зрения традиционного просветительского рационализма, философских движениях современности, как феноменология, экзистенциализм, социология знания, психоанализ, структурализм в исследованиях культуры и т. п. (что, кстати, является дополнительной причиной того, почему так необходимо мысленное обращение к подлинному смыслу Марксова анализа сознания). Именно Маркс ввел в научный оборот ряд своеобразных предметов и эвристических схем мышления о сознании, впервые прорвавших рамки традиционной классической философии. При этом выявились такие стороны сознания, что стало уже невозможным говорить о философской инстанции «чистого сознания», самостоятельным, творческим агентом и центром которого является мыслящая, размышляющая, прозрачная для самой себя единица – индивидуальный человек. Предметы исследования сознания оказались в другом месте, его пронизали новые зависимости и совсем в иных направлениях, чем раньше, а метод внутреннего наблюдения и понимающий интроспекции, долгое время монополюльно владевший исследователями сознания, затрещал по швам.

Эту революцию Маркс осуществил в рамках прежде всего экономического исследования определенной общественной формации – капитализма, которое конкретизировало (а частично развило в неожиданном направлении) касающиеся сознания пункты материалистического понимания истории, открытого Марксом и являвшегося до этого, по выражению Ленина, лишь гипотезой. В связи с этим необходимо сделать несколько предварительных замечаний (поскольку у Маркса нет отдельно теории сознания, как нет и отдельно учения о методе, о диалектике и т. п.)⁵¹.

В экономической науке Маркс проделал прежде всего методологическую, философскую работу, причем проделал ее в терминах самой экономической науки, в плане ее собственных творческих задач. Эта работа и явилась условием и содержанием переворота, осуществленного им в политэкономии, условием и содержанием созданного им в этой области образа (или «парадигмы», как любят сейчас говорить) философски сознательного научного мышления, имеющего на своем счету существеннейшие (и именно политико-экономические) открытия, перестроившего целые разделы этой науки, выработавшего новый тип теории и т. д. Объективно в этом типе мышления имеется ряд новых философских гипотез и эвристических мыслительных схем, развиваемых на языке экономической науки, но тем не менее поддающихся выделению в качестве общеполитических категорий. Это, например, положения, касающиеся природы «вещей чувственно-сверхчувственных, или общественных» (Маркс), проблемы объективации, отношения объективированных, общественно-предметных форм к субъективно-деятельным способностям человека, отношения рационального познания к экономической деятельности, вопроса о том, как эта реальность может представляться непосредственно наблюдателю и почему возможны иллюзорные ее отображения⁵² и т. д.

Мы специально перечислили те положения, которые совершенно очевидно предполагают определенную теорию сознания. Она и имеется у Маркса, причем настолько

⁵¹ «Если Маркс не оставил „Логики“ (с большой буквы), то он оставил логику „Капитала“...» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 301).

⁵² Интересно и важно то, что Маркс одновременно строит и теорию объективного (экономического) процесса и теорию его отображения в головах непосредственных его агентов, исследуя и критикуя не индивидуальные ошибки и заблуждения сознания (хотя и это имеет место), а с необходимостью складывающиеся объективно-мыслительные выражения реального процесса. Он выводит и определяет условия, при которых с необходимостью появляются в последнем «превращенные выражения» (verwandelte Formen).

глубокая, что открытия ее стали полностью осознаваться лишь гораздо позднее, а многие были заново сделаны, но в ложной форме и приписываются другим (например, феноменологам, экзистенциалистам, психоаналитикам и др.⁵³).

Конечно, основное в Марксовой работе, например в «Капитале», на что обращают внимание, – это то, что она строится как объективное, системно-структурное исследование своего предмета – экономических отношений определенной социальной формации, то есть как такое их исследование, которое не предполагает объяснения их свойств и переплетений из какой-либо антропологической природы субъектов, являющихся их носителями, и исключает ссылки на осуществляемые этими субъектами процессы понимания экономических явлений, на их мотивации, целеполагания, желания и т. п. Исследуется система, саморазвивающееся органическое целое. И заслугу Маркса можно совершенно справедливо видеть в том, что он сумел открыть для науки такую точку зрения, сумел преодолеть скрытый антропологизм предшествующей, классической политэкономии, который она молчаливо полагала в своих основаниях в виде абстрактного, антиисторического допущения у человека некоторых натуральных и далее не анализируемых потребностей, расчетов, интересов и т. п. Примененный Марксом метод исследования экономических явлений объективен и не оперирует психическими процессами и сознанием индивидов как точкой отсчета (хотя в этом исследовании и фигурируют все многообразные процессы и содержания сознания).

Ну, а в каком виде выступают здесь сознание, его явления и отношения? Оно ведь существует, и о нем что-то предполагается. Вот здесь-то и обнаруживается интересный факт, что как раз объективный, материалистический метод анализа общественных явлений давал Марксу одновременно и ключ к пониманию сознания как особого образования, позволял произвести ряд его расчленений и получить фундаментальные исходные представления о его природе, способе действия и дифференциации основных форм.

Дело в том, что Маркс совершенно особо представлял себе социальные системы: в каждом случае он строил свое исследование так, что уже в исходном пункте имел дело с системами, реализующимися и функционирующими посредством сознания, то есть такими, которые содержат в себе свои же отображения в качестве необходимого элемента (или, иначе говоря, включают в себя сознание наблюдателя в качестве внутреннего элемента собственного действия). Этого рода системами и были для него, по определению, социально-экономические системы. Отсюда оказалось возможным рассматривать сознание как функцию, атрибут социальных систем деятельности, выводя его содержание и формообразования из переплетения и дифференциации связей системы, а не из простого отображения объекта в восприятии субъекта. Вследствие этого анализ сознания предстает как распространение на его сферу анализа общественно-предметных форм, «общественных вещей», как продолжение последнего на уровне человеческой субъективности. В ней тем самым образуется точка отсчета, независимая – в исследовании самого же сознания – от психологически сознательных выражений духовной жизни индивида, от различных форм его самоотчета и самообъяснений, от языка мотивации и т. д.

Существующее у субъектов сознание может в принципе изучаться совершенно объективно, по его «предметностям», по значащим для него объективациям, рассматриваемым в качестве порожденных саморазвитием и дифференциацией системы социальной деятельности как целого. Как мы увидим, внутри этого целого они и прослеживаются Марксом. В нем Маркс устанавливает детерминизмы и механику образования подобных предметностей сознания, являющихся «представителями» (или «заместителями») чего-то другого, чем они сами и их осознаваемое объективное содержание, и выступающих ориентирами в поведении индивидов. Этим другим оказывается социальная материя этих механизмов, реальный обмен деятельностью между людьми (причем сами

⁵³ К сожалению, философской публике они зачастую и известны лишь в этой ложной форме.

механизмы образования сознанию вовсе не даны).

Таким образом, если для классической философии, являвшейся по своей сути «философией самосознания» и приписывавшей сознанию телеологическую структуру, жизнь последнего протекала только в одном измерении – в измерении восприятия и представления, воспроизводимых рефлексивным сознанием субъекта, то Маркс впервые вводит сознание в область научного детерминизма, открывая его социальное измерение, его социальные механизмы⁵⁴.

Вместо однородной, уходящей в бесконечность плоскости сознания выявились его археологические глубины; оно оказалось чем-то многомерным, объемным, пронизанным детерминизмами на различных одновременно существующих уровнях на уровнях механики социального, механики бессознательного, механики знаковых систем, культуры и т. д., а с другой стороны, составленным из наслоения генетически разнородных, то есть в разное время возникших и по разным законам движущихся структур. И уж конечно, сознание в этих глубинах и различных измерениях не охватывается самосознательной работой размышляющего о себе и о мире индивида. И, следовательно, к ней нельзя свести его продукты. Сознание – это лишь одна из метаморфоз процессов объемного, многомерного целого, лишь надводная часть айсберга. И рассматриваться оно должно лишь вместе со своими скрытыми частями, в зависимости от них.

Из схем Марксова анализа сознания вытекают элементы целого ряда теорий: 1) теоретической модели социальной обусловленности сознания; 2) теории фетишизма и символики социального в сознании; 3) теории идеологии (заметим, что развитая Марксом социально-философская критика идеологии и превратилась впоследствии в то, что называется теперь социологией знания как академической дисциплиной); 4) теории науки и свободного духовного производства как особых форм деятельности сознания; 5) теории сознания как орудия личностного развития человека и его ответственности в сфере культуры и исторического действия.

Здесь мы ограничимся рассмотрением лишь некоторых направлений хода Марксовой мысли, породивших эти богатые отростки тех эвристических абстракций и «схематизмов», которые очерчивают поле и тип Марксова анализа сознания.

* * *

Уже в той трактовке сознания, которую Маркс дает на примере «товарной» модели в «Капитале», можно обнаружить и развернуть намеченные выше черты общего Марксова подхода. Его можно было бы назвать безличностным (или редуктивно-предметным) анализом сознания и культуры. Поясним это.

Маркс характеризует товар как вещь «чувственно-сверхчувственную, или общественную», то есть как такую, которая наряду со своими природными, чувственными свойствами выражает и не данные чувственному созерцанию (лишь воображением

⁵⁴ Для дальнейшего изложения необходимо ясное понимание того, что имеется в виду под «философией самосознания», характерной для классики. Начиная с Декарта предполагалось, что философия определяет сознательные условия познающего мышления, раскрывая, каким образом содержания сознания (затрагиваются ли этим сознанием процесс мысли, поведение, интересы или чувства человека) могут быть воспроизведены и фиксированы как с самого начала контролируемая сознанием, целенаправленная конструкция предмета, имеющая своим исходным пунктом некоторое естественным образом существующее совпадение мысли и предмета, некоторое «истинное положение дела», уже существующее до актуальной перестройки стихийного процесса сознания (например, декартовское *cogito ergo sum*, «Я есмь я» немецкой классической философии и т. п.). Полагается ли этот пункт реально существующим или же исследовательской условностью, весь процесс выступает как телеологически организованный, совершающийся в рамках «чистого сознания» (то есть неэмпирического сознания, очищаемого и переплавляемого самосознанием). Для классиков любой вид сознания представлялся сопоставимым с этим стремящимся к совпадению с действительностью сознанием и поэтому рассматривался по аналогии с ним, как приближение к нему и т. д.

фиксируемые), по ту сторону своего природного тела лежащие общественные свойства и отношения.

В данном случае это выражаемая товаром стоимость. Вещественные формы продуктов человеческой деятельности всегда приобретают свойство быть знаками социальных значений и как таковые регулируют сознательную деятельность индивидов, их общение. Но в сознании свойство обладать, например, стоимостью и, следовательно, быть знаком социальных значений принадлежит именно вещи, ее конкретной телесной природе. Она скрывает от индивидов общественный характер их работ под видом понятного им (в сознании данного) сверхчувственного своего свойства, корнящегося в ней как в фетише. Это и есть открытый Марксом фетишизм продуктов труда, присущий им, «коль скоро они производятся как товары...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 82). Но это и разновидность сознания, его символизирующей и обозначающей деятельности, которую Маркс выявляет и на которой прослеживает ряд общих обстоятельств, относящихся к природе связи «общественное бытие – сознание» и к методу ее анализа.

Почему предмет предстает в сознании именно таким, а не иным образом? Ответ Маркса на этот вопрос, – а он постоянно на него отвечает в своих исследованиях (и не только в области экономики, но и в социальных исследованиях вообще, при анализе мотивов и программ деятельности классов, партий, лиц и т. д.), – предполагает прежде всего отвлечение от наблюдения механизмов индивидуального сознания, от правильности или ошибочности процессов понимания, совершаемых индивидом. Чтобы проникнуть в процессы, происходящие в сознании, Маркс производит следующую абстракцию: в промежуток между двумя членами отношения «объект (вещественное тело, знак социальных значений) – человеческая субъективность», которые только и даны на поверхности, он вводит особое звено: целостную систему содержательных общественных связей, связей обмена деятельностью между людьми, складывающихся в дифференцированную и иерархическую структуру. Затем он изучает процессы и механизмы, вытекающие из факта многократных переплетений и наслоений отношений в этой системе, по уровням и этажам которой объективно «растекается» человеческая деятельность, ее предметно закрепляемые общественные силы.

Введение этого посредствующего звена переворачивает все отношение, в рамках которого сознание изучалось. Формы, принимаемые отдельными объектами (и воспринимаемые субъективностью), оказываются кристаллизациями системы (или подсистемы) отношений, черпающими свою жизнь из их сочленений. А движение сознания и восприятия субъекта совершается в пространствах, создаваемых этими же отношениями, или, если угодно, ими замыкается. Через эти отношения и должен пролегать реальный путь изучения сознания, то есть того вида сознательной жизни мотивов, интересов и духовных смыслов, который приводится в движение данной общественной системой.

Прокладывая анализом товара и вообще экономических форм именно этот путь, Маркс радикально изменяет всю схему причинности сознания. Механическая причинность, которую предшествующий рационализм, по сути дела, антропологически полагал в социальном опыте сознания, здесь просто не работает, поскольку она покоится на том предположении, что индивид принципиально способен в каждом случае видеть свой действительный интерес и свое действительное положение и что созерцаемые им объекты и «причиняют» его субъективности сознательные образы (по закону связи ассоциаций, понимаемой размышляющим индивидом). Отказываясь от этого предположения, Маркс выводит образования сознания не из непосредственного содержания отдельных объектов, переносимого путем аффицирования чувственности в сознание, а из отношений, складывающихся между данными объектами в системе, из их места и дифференциации в этих отношениях. Отдельные объекты являются здесь отложениями, «сгущениями» системы, в которых проглядывают какие-то стороны, части более широкой ее взаимосвязи, структуры. Их форма может быть прослежена анализом вплоть до ее возникновения из отношений в этой структуре. Восприятие же ее сознанием – дальше мы это рассмотрим подробнее

характеризуется тем, что отношения, из взаимосвязи и сплетения которых форма черпает свое первичное содержание и жизнь, опущены. Форма служит как бы их представительницей (или замещает их) в сознании, и в этом процессе выпадения отношений и их замещения индивид не участвует своим размышлением. Отсюда понятно, что по отношению к сознанию речь может идти лишь о «причинении», индуцируемом в отдельном звене более широкой системой, игрой отношений в ней, о системной, а не какой-либо иной причинности. Тезис Маркса о том, что общественное сознание обуславливается общественным бытием, что содержание идеологических, правовых и вообще надстроечных образований дается непосредственно самим экономическим отношением и т. д., должен рассматриваться с учетом этих абстракций и идеализаций, лежащих в основе Марксовой схемы причинной связи между общественным бытием и общественным сознанием. Стоит только опустить их и истолковать эту схему, например, в антропологическом духе, как она станет бессмысленной (что и случилось, в частности, у «экономических материалистов»). Именно в связи с раскрытием системной причинности и первыми образцами структурного анализа сознания и появляются у Маркса первые формы материалистической его трактовки, распространения на жизнь сознания принципов социального детерминизма, позволяющих понять и более сложные, относительно самостоятельные формы и ответвления сознания.

Пользуясь схемой системной причинности, Маркс фактически прослеживает эффекты действия системы одновременно и на стороне объектов и на стороне субъекта и делает для себя интересное открытие, что применительно к этим одновременно взятым эффектам бессмысленно проводить различие предмета и сознания, реального и воображаемого. Трудно не обратить внимание на тот факт, что Маркс ищет каждый раз те пункты, где отношения «кажутся именно тем, что они представляют собой на самом деле» (там же, т. 23, с. 83). В особенности это касается тех случаев, когда Маркс развивает анализ «чудес» и «привидений» товарного мира, которые ведь ни из какого акта размышляющего индивида им не выводятся! Вообще интересные феномены анализируются Марксом в качестве сознания: «форма товара», «форма цены», «цена труда», «цена капитала», «форма процента», «стоимость земли». Это ведь вполне реальные, объективные отношения! С другой стороны, об объектах, которые анализируются уже в качестве собственно экономических (например, о той же денежной форме цены), затруднительно сказать, предметы ли это или сознание, что привело многих комментаторов «Капитала» в замешательство: объективна или субъективна видимость у Маркса⁵⁵. Действительно, не оперирует ли Маркс некими квазиобъектами?

Дело просто в том, что Маркс открывает феноменологическую природу сознания, его на деле квазипредметный характер и вводит абстракцию, позволяющую анализировать сознание объективно как превращение предметов в квазипредметные образования, отвлеченно от процессов, происходящих во внутреннем мире субъекта. И громадное историческое преимущество Маркса, впервые придавшего понятию «феномен» его современный смысл, перед всеми позднейшими феноменологами состоит как раз в том, что он, как уже ясно из предшествующего, «выходит за феномены», ищет их причинное происхождение, выявляет социальную систему общения, которую феномены сознания обслуживают⁵⁶. Поиском и установлением моментов тождества видимого и

⁵⁵ Между тем в нашей философской литературе есть весьма удачный пример объективного, осуществляемого в Марксовом духе анализа субъективных образований по чисто предметным явлениям экономических систем. Мы имеем в виду попытку, сделанную Э. В. Ильенковым применительно к анализу природы идеального (см. «Философская энциклопедия», т. II, статья «Идеальное»).

⁵⁶ «Выходить за феномены» здесь не означает взять, в гносеологическом смысле, лежащее за феноменом внутреннее измерение, внутренний механизм предмета как независимый от социальной деятельности, порождающей феномен. Наоборот, речь идет о том, чтобы объяснить тот ее механизм, который порождает в ней феномен как существенную «форму его действительности, или, точнее, форму его действительного существования» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. III, с. 507).

действительного, сознания и предмета решается на деле другая, нефеноменологическая задача: во-первых, весь мир самосознающего, рефлексивного социального опыта сознания, его готовых идеологических, теоретических и т. д. оформлений и систематизаций оказывается редуцированным; во-вторых, в том, что осталось после редукции, обнажаются предметности сознания, тождественные особым предметным формам, порождаемым отношениями системы, и можно поэтому на место анализа первых поставить анализ вторых, как они даны в этой системе и как ею рождаются⁵⁷. Идет ли речь о вере людей в сверхъестественные свойства предметов, в богов или в «желтые логарифмы» типа цены труда – великий принцип Маркса состоит в том, чтобы судить о процессах в сознании по тому специфическому преобразованию, какое претерпевают реальные отношения, становясь такими предметными формами (например, чувственно-сверхчувственной товарной стоимостью). Следовательно, чтобы судить о сознании по тому, что оно полагает отличным от себя, отводя себе роль восприятия, простой констатации очевидного и т. д., а само сознание рассматривать, или вводить, как условие движения и функционирования этих преобразованных предметов.

Вернемся поэтому к товару, к этой «чувственно-сверхчувственной вещи». Что здесь происходит? Ход Марксова исследования показывает, что между реальным отношением или вещью, как она есть, и ими же, как они предстают в сознании, есть поле, не пробегаемое созерцанием и заполненное социальной механикой, продуктом действия которой является то или иное осознание человеком реальности – как внешней, так и внутренней. Поэтому ответить на вопрос, что это за предметные формы, неотличимые от сознания, и как они произошли, равнозначно ответу на вопрос, что или какой «агент» представляет (или подставляет) вещи сознанию (движением, совершающимся вне самого сознания). Маркс исходит из того факта, что реальность воспринимается под определенной формой, под формой устойчивых и далее неразложимых предметностей сознания, качеств, предметных смыслов, интенций, так же как глаз воспринимает не субъективный отпечаток на сетине, а «объективную форму вещи, находящейся вне глаз» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 82). Характер деятельности людей отражается обратно в их сознании в виде определенным образом значащих предметов. Именно таким переворачиванием и очерчивается сознание, в котором реальные структуры получают поле для своего представительства. Например, в случае товара собственное общественное отношение людей к совокупному труду (стоимость) представлено сознанием находящегося вне их общественного отношения вещей, сознанием сверхчувственных свойств последних (или в других случаях – общественных отношений богов, отношений вещественных символов потребления, символов социальных «статусов» и «ролей» и т. д.).

Известно, какое значение Маркс придавал явлениям проекции и объективации. Но нельзя забывать, что для Маркса не проекция – продукт сознания, а сознание есть обратное присвоение проекции и объективации, совершившихся независимо от индивида, «сработавших» в социальной системе (в качестве создаваемого ею предметного закрепления общественной формы обмена деятельностью, опосредуемой вещами), а теперь читаемых индивидами, которые этим прочтением и развивают в себе внутреннее измерение сознания. Здесь вовсе не предполагается, что сознание как-либо объективируется. Объективируется нечто совсем иное. И Маркс совершенно отчетливо «снимает» предполагавшуюся всей философией Просвещения и традиционного рационализма модельность сознания, то есть создание человеком внешних, объективированных продуктов по модели понятных ему в той или иной форме собственных психологических свойств и состояний. Маркс устраняет такую аргументацию из объяснения овеществленных продуктов сознания, из объяснения явлений

⁵⁷ Следовательно, содержания сознания даны (найлены) одновременно и в другом месте, в другой форме, чем в сознании психологического, размышляющего, связывающего единством «Я» свои сознательные проявления индивида, а именно в социальной системе деятельности. Возможность измерять сознание одновременно и по чему-то иному, чем само сознание, – существенное требование Марксовой процедуры.

переноса и проекции свойств человеческой деятельности. И он достаточно четко осознает коренное отличие своего понимания проблемы, когда на языке, понятном для традиционной философии, поясняет, например, что сознание и язык, существующие «для других людей», первичны по отношению к сознанию «для меня» (там же, т. 3, с. 29), что человек рождается не в качестве фихтеанского философа «Я есмь я»; что лишь через человека Павла «человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку» (там же, т. 23, с. 62.).

Важнее всего то, что происходит до указанного переворачивания или является его движущей пружиной, ибо именно здесь складывается структура, являющаяся «речью другого» в рупоре сознания, то есть его социальным детерминизмом, механикой, говорящей посредством сознания. Конечно, деятельность людей отражается обратно внутрь субъекта, но деятельность, претерпевшая целый ряд специфических преобразований. Мы уже отмечали, что предметная форма черпает свое первичное содержание и жизнь из сплетения реальных отношений и их дифференциации в определенной системе взаимодействий. Но в своем противостоянии сознанию она дана как уже наличная, готовая (конечная и далее неразложимая). В качестве фигуры сознания, в качестве сознательного содержания предметная форма и вызвана тем, что реальные отношения объективно опущены и заменены определенными преобразованиями (до и независимо от сознания). Происходят: срастание вырванной из своей связи предметной формы с человеческой деятельностью как таковой, далее неразложимой и конечной; смещение социального значения на побочные, физические свойства предметного тела, приводящие к натурализации знаков значения (фетишизм и символика социального); инверсия, где движение, идущее от производственных отношений в обмене деятельностью к значащему предмету, оборачивается так, будто именно значащий предмет приводит в движение деятельность и форму общения, причем практически так оно и есть на самом деле⁵⁸; сгущение, когда конечный для сознания объект оказывается наделенным недифференцированным единством и связью всех отношений целого, всех реально различных его определений (из которых, следовательно, выступает то одно, то другое, создавая известную в психологии амбивалентность многих образований сознания) и т. д.

Все это легко проследить на анализе Марксом товара. И только в итоге мы имеем связь «реальность – сознание», где некоторые мыслительные образования представляют реальность, оставляя в стороне действительный строй ее отношений. Они и являются сознанием, реализуемым индивидами в своей социальной деятельности. Маркс определяет такого рода образования как «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы для производственных отношений данного исторически определенного общественного способа производства...» (там же, т. 23, с. 86). Они порождаются этими отношениями как средство, форма собственной реализации и движения в деятельности масс индивидов. Здесь вводится анализом особая абстракция «общественное сознание». И связь этого сознания с бытием есть системная, или репрезентативная, причинная связь⁵⁹. Ибо реальность лишь через структурную связь, состоящую из указанных выше преобразований (или подобных им), определяет сознание, представляется в нем тем или иным определенным образом, содержанием, смыслом, значением, скрывая в то же время

⁵⁸ Марксов анализ сплошь и рядом имеет дело с такой практической видимостью. Например, рассматривая определения, приобретаемые капиталом в процессе обращения и во взаимосвязи с другими капиталами, Маркс показывает, что теоретический взгляд, будто каждая часть капитала в равной мере производит прибыль, выражает практический факт, и чтобы уйти от него, надо было бы взять весь совокупный капитал, но для капиталиста – это мистерия. В этом смысле осознание есть возникновение объективной видимости (интересно, что с точки зрения практического факта сознания как раз действительная внутренняя связь оказывается мистерией).

⁵⁹ Причина и следствие здесь неоднородны; первая не сохраняется во втором как в нем самом обнаружимое содержание.

от него саму себя и механику преобразований. Нечто устраненное преобразованиями не может быть причиной (в механическом смысле воздействия или данности), но фигуры сознания определяет именно оно. Определяет как бы из-за сцены, выводя на нее переодетых куколок, предварительно обученных на репетиции, и сгущая себя в произносимый ими текст. А на сцене – «самостоятельная» реальность, зримая, слышимая и конечная. В действительности же это лишь театральные эффекты.

В том же самом смысле, в каком Маркс говорил о «характерных экономических масках лиц» (там же, с. 95), он выявлял и характерные «маски-сознания» лиц. Маски и выражают и скрывают. Это относится и к «маскам-сознания», представляемым лицами, реализуемым ими в своей деятельности. Текст написан обществом, но он записан в индивидах. Продукты преобразований, новые отношения (уже между этими продуктами – как отношения сознания, «отношения сцены», а не как отношения действительности) и являются языком, выражающим социальное в сознании, действительную социальную реальность. И его нужно уметь расшифровывать. Маркс фактически рассматривает образования сознания как явления социальной действительности, запечатленные в субъектах, «записанные» в индивидах. Именно в этом смысле он понимает социальную обусловленность их сознания, а не в каком-либо ином. Сознанием кодируется и в своем материале выполняется «предстояние» ему объекта, которое само рождено уже игрой социального механизма. И анализ этого «предстояния» не требует обращения к психической природе субъекта, к предшествующему опыту образования ассоциаций у этого субъекта, к его склонностям, навыкам и вообще к тысяче уходящих в бесконечность обстоятельств, которые не могут быть учтены никакой наукой и через которые объект сознания преломлялся бы, трансформируясь в полагаемый сознанием смысл. Ведь ничто из этого не может объяснить происшедших преобразований в системе отношений. Прежде чем человек осознал, например, стоимость как сверхчувственное свойство природного тела продукта труда, произошли эти преобразования – срастание, смещение, инверсия, сгущение и т. п., то есть «сработала» игра социального механизма, замещающего реальность видимыми, квазипредметными образованиями. И потому, что они произошли, человек осознал стоимость как такое свойство.

Если, как показывает Маркс, мы получаем таким образом в индивиде «объективные мыслительные формы», говорящее и записанное в нем общественное сознание (смыслы, предметные значения, символику и т. п.), то это же и формы, в которых субъект фиксирует и переживает свой социальный опыт сознания, не проникая в его реальные пути и генезис. Это формы, которыми человек регистрирует то, что его движет и побуждает, не идя дальше объективно видимого мотива и смысла своих сознательных побуждений и душевных движений (аналогичные вещи имеют место и при регистрации сознанием своего психического опыта).

Все, что индивиды думают, выражают, хотят, переживают – весь психологический (а в других системах – анимистический, мифологический, космологический и пр.) язык мотиваций, оформляющий их социальные потребности и желания, берется на уровне этой абстракции лишь в той мере и в той форме, в какой в нем проглядывают процессы и механизмы системы социальной деятельности. Его формы рассматриваются как кристаллизации, отложения продуктов игры последних. Связи и зависимости, действующие в структуре и считающиеся действительно «говорящими», должны быть поняты прежде, чем могут быть поняты эти формы. Кстати, чем очевиднее и ближе структура, тем труднее ее выявить, что является еще одним свидетельством того, что метод «духовного понимания», «непосредственного проникновения в смысл сознания», предлагаемый идеалистической философией культуры, бесплоден.

Но формы, в которых нечто предстает сознанию, переживается и регистрируется им в терминах мотива, смысла, сознательно понимаемого интереса и т. п., не будучи образом действительности и механизма процесса, смысловые отложения которого и впечатаны в сознание в виде таких форм, не являются также чем-то просто неясным, произвольным, субъективным. Это не некий туман заблуждений, где-то в пределе стремящихся к истине,

рождающих ее при сбрасывании пелены тумана и поэтому сопоставимых с наукой, лежащих с ней на одной линии (как если бы движение знания было «прояснением смысла», а истина – телеологическим смыслом заблуждения, внутренней пружины всего движения). Это сопоставление оказывается невозможным, ибо совершенно независимо от него указанные формы выполняют вполне определенную генетическую и функциональную роль, поскольку воспроизводятся самими социальными отношениями. И в качестве таковых они обладают определенной устойчивостью, структурностью и существуют как несводимые ни к какому знанию, как неустранимые им. Маркс указывал, например, что открытие действительной природы продуктов труда как товаров «отнюдь не рассеивает вещной видимости общественного характера труда» (там же, т. 23, с. 84), что «для людей, захваченных отношениями товарного производства, эти специальные особенности последнего – как до, так и после указанного открытия – кажутся имеющими всеобщее значение, подобно тому как свойства воздуха – его физическая телесная форма – продолжают существовать, несмотря на то, что наука разложила воздух на его основные элементы» (там же. Курсив мой. М.М.).

В терминах теории сознания это означает, что никакое «чистое сознание», предполагаемое классической философией, не может здесь восстановить действительности, что целый ряд объективных образований сознания не может быть воспроизведен в качестве сознательно контролируемой человеком конструкции предмета. Осуществив определенную расцентровку сознания и анализируя его в обход – через предметную деятельность (в качестве ее стороны и одной из метаморфоз), Маркс прерывает телеологическую схему, сослужившую в свое время известную эвристическую службу в анализе явлений сознания (прежде всего научного). Определенные образования сознания оказываются инвариантными относительно любых других (скажем, более развитых) форм сознания и неустранимыми последними. Маркс совершенно определенно формулирует принцип несводимости бытия (в том числе, бытия сознания) к знанию. В этом смысле сознание стало, если можно так выразиться, «бытийствовать» в марксизме задолго до появления любого экзистенциализма и феноменологии.

Маркс берет не созерцающее сознание, раскрываемое в рамках абстракции гносеологического субъекта (по схеме телеологии самосознания и т. п.), а сознание, включенное в социальные структуры, являющееся активным реальным звеном их развития и функционирования, а потому рассматриваемое согласно своей роли и месту в них. И он вообще отказывается в этой области от традиционного отношения «объект – субъект», показывая, что отношение социальных идей и представлений к реальному общественному бытию не есть отношение мысли субъекта к исследуемому ею объекту и что, следовательно, противопоставление «материального» и «духовного» в этом плане мало что может дать для понимания развития и смены культур, систем духовно-практического освоения человеком окружающего мира. Сознание и культурные формы впервые у Маркса выступают в новых, неклассических координатах анализа.

* * *

У Маркса, у которого наука, собственно, и научилась искать и находить социальные детерминизмы сознания и культуры, эти новые схемы анализа очень интересно проступают в понимании таких более усложненных по сравнению с рассмотренными выше форм, которые можно было бы назвать рационализированными косвенно-фетишистскими формами сознания и которые в условиях идеологической борьбы проникают в идеологию, науку, философию, культуру вообще, приобретают самостоятельность, могут закрепляться интересами господствующих классов и т. д.

Из всего ряда форм сознания Маркс проделал наиболее существенную работу именно применительно к подобного рода превращениям сознания, представляющегося основанным на некоторых автономных логических соображениях, но на деле строящегося совершенно иначе. Прежде всего он показал, что человек как рефлектирующий и осуществляющий

целенаправленную деятельность индивид не является хозяином в своем собственном идеологическом доме – не в том смысле, что он связан всегда заданным и социально всегда ограниченным содержанием как предмет сознательной мысли, а в смысле механизмов этой мысли, в смысле выявления того, что или кто является ее активным, самостоятельным агентом. Оказалось, что таковым является не идеологизирующий свое положение, мотивы и интересы человек.

Решающая зависимость такого идейного процесса (как обособившегося от реальной жизни и самостоятельно существующего рядом с ней), которую выделяет Маркс, – это зависимость его от непосредственного, стихийно сложившегося в общественных структурах сознания. Он называет последнее по-разному: «вплетенное в непосредственный язык реальной жизни» сознание, «духовно-практическое освоение действительности», «мыслительные формы практического обихода», «обыденное сознание». Но связь внешне самостоятельных рационализаций идейной жизни с этим сознанием всегда оказывается одной и той же – она анализируется Марксом по модели связи выраженного и невыраженного как особого типа каузальности. Превращенное сознание он характеризует введением того, что можно было бы назвать своеобразными «косвенными прагматическими объектами мысли».

В целом структура этого сознания соответствует структуре превращенной формы, которая как особый тип связи была также открыта и разработана Марксом и которая охватывает вообще структуру всего ряда косвенных, символически-иллюзорных выражений, наблюдающихся в самых различных областях жизни человеческого сознания и деятельности. Но здесь не место анализировать строение этой формы; предположим, что оно известно (в «Капитале» это понятие применяется сплошь и рядом). Остановимся на особого рода объектах сознания косвенных объектах.

Что такое косвенный прагматический объект мысли? Это просто объект, который непосредственно или «текстуально» полагается мыслью, но которым на деле утверждается косвенно другой объект, другая предметность сознания, остающаяся в нем не выраженной эксплицитно как прямой, аналитический предмет мысли. Первый замещается вторым и движется уже по его логике. Например, когда Гегель говорит о «господстве мыслей в истории», то в этом можно установить косвенный способ утверждения другого предметного смысла гегелевского сознания – разорванности связи духа и действительности, восприятия независимой от сознания реальности как враждебной сознанию и ускользающей от ее рационального контроля. Вот эти, второго рода, предметности сознания Маркс и считал происходящими из общественных структур и реальной деятельности, рождающимися в них в виде их «непосредственного языка сознания», и рассматривал в качестве псевдорационального такое мышление, которое от них зависит и косвенно их выражает на своем уровне, не выходя при этом за рамки заложенного в них смысла. Отсюда рационализированным оказалось то сознание, которое отражает определенную объективную, общественно необходимую видимость, но в то же время воображает себя самостоятельным, самостоятельным и беспредпосылочным по отношению к действительности.

Эта связь с действительностью может стать объектом специального научного анализа, как она стала, например, в Марксовой критике «немецкой идеологии», но в самом рационализированном сознании она не выступает. Более того, в нем что-то исключает для человека ясное сознание своего действительного положения, способность увидеть то содержание, которое в нем имеется налицо, но не признано. Поэтому в анализе превращенных, стерших следы своего происхождения форм Маркс идет от того, что кажется самостоятельным и самостоятельным, к восстановлению действительного сознания по предметам – по тем предметностям сознания, которые рождены механизмами социальных отношений в системе.

Для Маркса, который рассматривал сознание как реальное звено социальных систем деятельности, исключен путь телеологии сознания, путь развертывания и очищения «истинного смысла», якобы уже данного практикой и существующего *de facto* где-то в

глубинах индивида. Наличное, но не признанное для Маркса – не «истина», не «образ реальности», а коррелят объективной видимости, скрывшейся за самостоятельным отношением сознания. Как постоянно показывает Маркс, основная зависимость и «точка роста» рационализированных косвенных образований в культуре состоят в том, что именно превращенное сознание, стихийно порожденное общественным устройством, разрабатывается – уже а posteriori и специально – идеологическими уполномоченными господствующего при этом устройстве класса. Оно является мыслительным материалом и духовным горизонтом особого идеологического сословия, которое и создает официальную, а тем самым и господствующую в обществе идеологию класса. В этом смысле Маркс говорил об «идеологических составных частях господствующего класса», отличая их от «свободного духовного производства» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. I, с. 280). Ход Марксова анализа предполагает, что производство косвенных форм фетишистско-прагматического сознания – это рационализация готовых духовных продуктов общественных отношений (то есть продуктов вне, до и независимо от действия рациональной научной мысли заданных) внешними средствами «знания». Оно использует рациональные процедуры в качестве средств узнавания и присвоения этих продуктов индивидами, интегрируемыми таким образом в общественную систему.

Но если эти средства «рациональны» в буржуазном обществе (то есть всегда обращены к способности суждения атомизированных индивидов), то в другие исторические эпохи эти средства могут быть средствами анимистических, мифологических, религиозных и т. п. систем. Основное отношение остается тем же. Как показывает фактически Маркс, это – отношение между первичными и вторичными образованиями сознания. Он вообще считал появление таких косвенных форм в идеологии вторичным образованием, прикрывающим своими систематизациями первичные предметности сознания, перекомбинирующим их определенным образом и затем уже кажущимся самостоятельным и независимым (по этой же схеме может быть рассмотрено отношение между, с одной стороны, объективной видимостью и, с другой стороны, системами мифологии, религии и т. п.). Поэтому анализ Маркса имел перед собой задачу: 1) восстановить первичные образования сознания по их предметам, а не по тем отношениям, которые выступают в идеологических систематизациях (следовательно, редуцировать последние); 2) понять внутренний ход самого рационализированного рассуждения, развертывая его из скрытой зависимости «логической» мысли от свойств той объективной видимости, тех квазипредметов, которые образовались в структурных механизмах социальных систем.

Таким образом, оказывается, что проникающая в идеологию рационализация лишь выводит из некоторого единого принципа, систематически объясняет и делает теоретически возможным, понятным для человека то, что уже существует как интенциональный предмет сознания, что уже на деле «кажется» в этом предмете, что уже фактически утверждается им (но принимается пока еще как неизвестно откуда и почему взявшееся; например происхождение и причины табу в первобытных обществах остаются неизвестными). Введение в идеологию такой систематизации делает логически допустимым и понятным то, что уже существует, но существует неизвестно как, почему и откуда. В этом-то и состоит ее задача, этой «апологетической» ролью она и ограничивается. Так, например, такой «желтый логарифм», по выражению Маркса, как «цена труда», обыденно очевидный в практическом обиходе, становится понятием буржуазной вульгарной политэкономии и оказывается звеном теоретического вывода из некоторых систематических принципов (подобно тому как, скажем, принимаемые без обоснования табу могут получать обоснование в той или иной системе мифологии). Но на деле именно содержание квазипредмета получает форму движения в системе, а не активная, самостоятельная мысль.

Маркс совершенно четко говорит на этот счет: «Понятно поэтому то решающее значение, какое имеет превращение стоимости и цены рабочей силы в форму заработной платы, т. е. в стоимость и цену самого труда. На этой форме проявления, скрывающей истинное отношение и создающей видимость отношения прямо противоположного, покоятся

все правовые представления как рабочего, так и капиталиста, все мистификации капиталистического способа производства, все порождаемые им иллюзии свободы, все апологетические увертки вульгарной политической экономики» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 550).

Заметим лишь, что когда, например, Маркс показывает, что мышление классиков буржуазной политэкономии, занимавшихся анализом внутренних ее связей, все-таки замкнулось в конечном счете на заимствованных из обихода понятиях типа «цена труда» (см. там же, с. 547–549), то он выявляет и описывает не закономерности познания, а механизм сознания, подчиняющийся соотношению между его первичными и вторичными образованиями. Первые замыкают и очерчивают вторые, замыкают и очерчивают весь круг вторичных образований (мифологии, религии, прагматических рационализаций), являясь полем их возможностей, уже по-новому комбинируемых на новом уровне – на уровне вторичной (мифологической, «рациональной» и т. п.) разработки содержаний сознания. И в этом зависимость вторых от первых. Но вторичные образования сознания могут исказить и затемнять первичные. Во всяком случае, они их скрывают. В этом плане разработанный Марксом предметно-редуктивный анализ сознания, то есть анализ его как эффекта игры отношений в реальных общественных системах, есть способ как обнаружения первичных предметностей, «смыслов» сознания, так и классифицирования затем всех вторичных образований, которые своими систематизациями и объяснениями на деле лишь развертывают уже наличные и сознанием положенные свойства этих особых предметов.

По указанной выше схеме Маркс и разбирал ту апологетическую позицию, которую буржуазная политэкономия занимала по отношению к устоям капиталистического способа производства, ту вульгарную форму идеологического сознания, которая проникла в экономическую науку и приобрела в ней устойчивое существование. Причем он вовсе не сводил эту позицию к выражениям какой-либо личной корыстной заинтересованности, злонамеренного умысла лиц, строящих идеологические общественные отношения из материала функционально-фетишистского сознания. Не возлагая ответственности за такой подход к идеологии конкретных лиц, Маркс тем не менее рисует подобных «идеологов» далеко не в розовом свете, но беря их именно как усредненных общественных индивидов, типичных для массовых общественных связей⁶⁰.

Это замечание Маркса ведет к другой важной и интересной проблеме проблеме роли сознания в личностном (а не общественно-усредненном) развитии индивидов, общественных групп и т. д. Эта тема приобретает особое значение, когда возникает вопрос о нарушении нормального функционирования общественно-экономических систем или о такой общественно-исторической ситуации сознания, в которой ясно ощущается необходимость их слома. И в этом отношении работы К. Маркса дают богатейший материал для исследования.

ПРЕВРАЩЕННЫЕ ФОРМЫ

О НЕОБХОДИМОСТИ ИРРАЦИОНАЛЬНЫХ ВЫРАЖЕНИЙ

Опыт таких теоретических построений в истории науки, как анализ К. Марксом явлений экономического фетишизма и идеологии, фрейдовский психоанализ, юнговская

⁶⁰ Здесь имеет место отношение, аналогичное тому, которое Маркс устанавливает в актах реального экономического поведения лиц. Напомним слова, сказанные Марксом в предисловии к «Капиталу», которыми он хотел предупредить возможные недоразумения на этот счет: «Фигуры капиталиста и земельного собственника я рисую далеко не в розовом свете. Но здесь дело идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов. Я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс; поэтому с моей точки зрения, меньше чем с какой бы то ни было другой, отдельное лицо можно считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно» (там же, с. 10).

концепция «архетипов», современные исследования мифологий и символизма и т. п., показывает, что для ряда проявлений достаточно сложных эмпирических систем оказывается необходимым допущение обобщенной каузальности особого рода детерминизма – превращенности действия (или «превращенной формы» – *verwandelte Form*). Ее следовало бы выявить в обобщенном виде не только в смысле независимости от исходного эмпирического материала абстракции и расширения на любые явления данного типа, но и в смысле обобщения самих оснований и сферы приложения причинного описания по сравнению с классическим. Фактически речь идет о конструировании специального (отдифференцированного от других) оператора в концептуальном аппарате гуманитарных наук, обозначающего особую онтологическую реальность превращенные объекты или «превращенные формы» – и вводящего эти объекты в число объектов всякой теории, относящейся к человеческой реальности (исторической, социальной, психологической). Свойства таких областей теории фундаментально неклассичны.

1. ЧТО ТАКОЕ ПРЕВРАЩЕННАЯ ФОРМА

Сам термин «превращенная форма» (*verwandelte Form*) был в свое время введен еще Марксом в научный и философский оборот. Он прилагался к некоторым характеристикам строения и способа функционирования сложных систем связей (или того, что Маркс называл «органическими» или «диалектически-расчлененными целостностями») и позволял исследовать видимые зависимости и парадоксальные эффекты, выступающие на поверхности целого в качестве того, что тем не менее является «...формой его действительности, или, точнее, формой его действительного существования» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 26, т. III, с. 507).

Подобная форма существования есть продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящего на определенном ее уровне и скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Эти последние, являясь продуктом и отложением превращенности действия связей системы, в то же время самостоятельно бытийствуют в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, «предмета» наряду с другими. В этой «бытийственности» и состоит проблема превращенной формы, которая видимым (и практически достоверным) образом представляется конечной точкой отсчета при анализе свойств функционирования системы в целом, представляется как особое, не разлагаемое далее образование, как «субстанция» наблюдаемых свойств. Такова, например, капитализированная стоимость в системе буржуазной экономики, обнаруживающая «способность» к самовозрастанию. Это – типичный случай иррациональной превращенной формы, когда вещь наделяется свойствами общественных отношений и эти свойства выступают вне связи с человеческой деятельностью, то есть вполне натуралистически. Если подобная объективная видимость разрешается в системе связей, восстанавливаемых и прослеживаемых методом восхождения от абстрактного к конкретному, то мы имеем дело с содержательным исследованием превращенной формы, выводящим их как необходимую форму «...проявления существенных отношений» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 547) в условиях, когда последние накладываются одно на другое и подвергаются искажению. Но самодостаточный, исчерпывающий себя характер такого «проявления» должен быть сохранен анализом (со всей парадоксальностью его бытийных эффектов), что предполагает расширение объективного описания существенных отношений за счет учета в них той области, где соизмеримы действие наблюдения и действие содержания наблюдения (соизмеримы как части единого действия системы, включающей в себя наблюдателя-субъекта). Тогда превращенные продукты действия могут быть поняты с необходимостью, а само действие – описано полно. Особенность превращенной формы, отличающая ее от классического отношения формы и содержания, состоит в объективной устраненности здесь содержательных определений: форма проявления получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется, и содержание

заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы (например, в случае символизма) и становится на место действительного отношения. Эта видимая форма действительных отношений, отличная от их внутренней связи, играет вместе с тем – именно своей обособленностью и бытийностью – роль самостоятельного механизма в управлении реальными процессами на поверхности системы. При этом связи действительного происхождения оказываются «снятыми» в ней (как динамические закономерности в статистических, связи формирования образов сознания – в закономерностях узнавания предметов, угадывания смысла и т. д.). Прямое отображение содержания в форме здесь исключается.

2. НЕОБХОДИМОСТЬ ИРРАЦИОНАЛЬНЫХ ВЫРАЖЕНИЙ ДЕЙСТВИЯ В СИСТЕМЕ

Спецификой превращенной формы является действительно (а не в сознании наблюдателя) существующее извращение содержания или такая его переработка, что оно становится неузнаваемым прямо. Но сама эта косвенная фигурация, не являясь просто частью субъективного мира, от которой объективный анализ мог бы отвлечься и которой он мог бы пренебречь в изображении «действительного положения дела», выступает, напротив, как вполне самостоятельный, отделенный в пространстве и времени предмет, «сущность», объективная роль которой как раз на этом преобразении и извращении действительного основана и которая именно его делает неразложимым, индивидуально-цельным элементом самой же системы. Субъект видит его как внеположенную данность бытия. И исследователь обязан оперировать как фактами, как данностями (evidences), как «действительным положением дела» тем, что видит или в принципе может видеть этот субъект. Аргументы, касающиеся того, что стоит за этим видимым с точки зрения исследователя, не имеют здесь значения, поскольку они не являются описанием фактов. В этом смысле превращенная форма видения действия системы изнутри ее самой есть объективированная ориентация сцепления в ней атомарных сознательных актов, есть реально полагаемый вовне субъектов объект, определяемый отношениями системы как целого и из них черпающий свою жизнь, а не из акта понимающего индивида. Наоборот, для последнего самим этим объектом (который как бы надстраивается над системой) индуцируется поле понимания и возможного движения мысли, создается замкнутое горизонтом пространство, которое в принципе может пробегать взгляд субъекта, а с другой стороны, этим же объектом отбрасывается своего рода «тень» на различные области системы – индуцируется зона принципиального непонимания, «мертвое пространство», непроницаемое для луча сознания. Превращенные объекты обладают особым рода существованием, несводимым к субъективным фикциям и иллюзиям сознания. Но они существуют не в том же смысле, в каком существуют так называемые «истинные» объекты науки; речь идет скорее о существовании, подобном существованию условных и неизбежных фикций и символов типа (-1, мнимых и иррациональных чисел в математике и т. п. Но в отличие от конструктивного и условно-сознательного пути возникновения этих последних в науке, превращенные формы существования возникают независимо от сознательных намерений и идеальных мотивов действующего субъекта; они объективно (и с необходимостью) индуцируются переплетением и возмущающим наложением друг на друга различных связей системы в тех ее областях, где операции, задающие субъект наблюдения, соизмеримы с действием предмета наблюдения. На уровне превращенной формы завязываются уже новые отношения, конечным пунктом отсылки которых являются она сама и ее неделимо-цельные явления.

Они-то и порождают парадоксы в интерпретации наблюдений, несовместимость видения системы «изнутри» и видения системы «извне», видимые эффекты и кажущиеся зависимости системы. При разрешении последних в системе нельзя просто отбросить точку зрения субъекта как ложную. Кроме значений истинности или ложности, вводится еще значение «превращенности» (указанные косвенные выражения не являются просто

ложными, хотя и абсурдны, как абсурден «жареный логарифм»). Термин «превращенность» – термин в языке исследователя, а не в предметном языке самой системы, включающей в себя наблюдателя, но он позволяет принять образования этого языка в теорию, дополняя их феноменальность содержательными выкладками в составе единого, полного и непротиворечивого описания. С учетом такой двойной связи и допуская несводимость значения «превращенности» к альтернативным значениям истинности или ложности, можно построить способ содержательного сведения превращенных образований и их выведения из реконструируемых истинных состояний и событий системы, способ, позволяющий установить естественную жизнь превращенных объектов или, что то же самое, восстановить объективность описания системы (преодолевая не только так называемое «феноменологическое препятствие», обязывающее нас считаться с внутренним переживанием системы, но и формализм структуралистского подхода).

3. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ НЕРАЗЛОЖИМОСТЬ И «НАТУРАЛЬНОСТЬ» МНИМЫХ ВЫРАЖЕНИЙ

Взаимодействие в сложных системах создает, таким образом, качественно новые явления, дополнительные «формы жизни» предмета. Хотя действительная жизнь таких форм определяется этим взаимодействием, они, становясь особым элементом системы, представляются готовыми предпосылками, исходными причинами всего движения целого. Например, в экономической системе денежная форма является превращенной товарной: в превращенном виде самовозрастание денежной суммы оказывается внутренне идеальной формой и побудительным мотивом всего движения. Но превращенная форма не обязательно должна быть иррациональной: в такой объективной видимости (кажимости), как движение Солнца и планет вокруг Земли, нет никакой иррациональности, как нет ее и в функционировании знаковых культурных систем – превращенной форме содержательной работы сознания. Иррациональность вкрадывается в превращенное выражение лишь при определенных условиях (например, при самоотчуждении человека в его деятельности, отрыве ее общественного богатства и форм от личного содержания труда). На примере видимого движения Солнца хорошо иллюстрируется отличие классической категории «явление» от «явления» в смысле превращенной формы. Для астрономической науки это движение есть явление в гносеологическом смысле: оно берется лишь как материал наблюдения, из которого заключают о законах действительного движения, а затем объясняют и сам видимый эффект. Превращенной формой это движение является лишь в системе общественно-практической жизни, превратившей небо в свой «орган» (практического измерения, ориентации в пространстве и времени и т. д.). Форма проявления видимого движения – как «очеловеченный элемент» природы, овеществленное представление, ставшее знаком социальных, жизненных значений, – функционирует здесь нерасчлененно и независимо от сочетания приведших к ней связей. Она служит исходным регулирующим, «программирующим» моментом в целом комплексе человеческих реакций, которые срабатывают помимо любого знания того факта, что это Земля движется вокруг Солнца, а не наоборот.

В такой своей обособленности и самостоятельности эти формы суть совершенно невозможные вещи, абсурды, жареные логарифмы, но они – часть реальности. И принимаются реально – независимо от своей абсурдности в качестве конечных и далее неразложимых посылок. Люди среди них – как рыбы в воде, они – привычный, само собой разумеющийся (и незаметный – как не видят воздуха и не ощущают его давления) эфир жизни, пронизанный вполне рациональными построениями, переработками и связками, и никому нет никакого дела до опосредующей роли этих исходных форм и посылок, никому не нужно восстанавливать их в качестве таковых (т. е. в качестве форм, свидетельствующих о чем-то другом и это другое опосредующих, обозначающих). Наоборот, начиная с иррационального выражения как пункта, за которым полностью вытеснено, «утоплено» то,

что им обозначается рационально, существует и проявляется совершенно четкая тенденция к «образованию систем» (Systemenbildung, в смысле Фрейда) – вполне связных, последовательных и логичных. Такой вторичной рациональной системой оказывается, например, функционирование товарного производства, хотя оно и содержит в себе глубоко фетишистские посылки. Такой системой является и психоневроз как внутренне связанная и осмысленная форма поведения – он вполне логичен и последователен, если принять его онтологические посылки. В систематической связи развертывается и движется заколдованный и замороженный, на голову поставленный мир, обильно населенный чудесами и привидениями, которые при этом вступают в жесткие и логичные связи, стоит только принять в качестве естественной отправную точку этого мира. Все в нем принимает отличную от реального бытия фантастическую форму, но она отделена, ведет самостоятельную жизнь и вступает в самостоятельные связи; не имеющие сами по себе ничего алогичного. Так, тенденция к системам ткет мистическое покрывало всего общественного процесса жизни. Но, повторяем, «мистика» – это термин в метаязыке, а не в языке-объекте.

В подобных случаях под превращенной формой следует понимать не просто видимость, даже самую объективную, которая, казалось бы, доступна просто непосредственному, наивному взгляду, а внутреннюю форму видимости, ее устойчивое и воспроизводящееся ядро, выявление которого на феноменологическом уровне само по себе может быть результатом весьма сложного анализа. Скажем, фиксирование рыночной цены товара может привести к построению оптимальной математической модели этого регулятора стихийных экономических процессов, модели, недостижимой чисто эмпирическим описанием и в то же время не обнаруживающей превращенного характера этой формы цены, не разлагающей ее «естественность», «натуральность» и не расчленяющей ее с точки зрения содержательных внутренних связей, т. е. вообще не выходящей за пределы видимых отношений. Эта особенность превращенной формы позволяет получать практически пригодные знания и эффективно моделировать многие стороны предмета до построения целостной содержательной теории этого предмета.

4. ОБЩАЯ СТРУКТУРА ПРЕВРАЩЕННОЙ ФОРМЫ КАК ФУНКЦИИ ВОСПОЛНЕНИЯ И ЗАМЕЩЕНИЯ ПРЕДМЕТОВ В СИСТЕМЕ

Таким образом, в превращенной форме важна, во-первых, превращенность в ней каких-то других отношений, во-вторых, то, что она при этом есть качественно новое, вполне дискретное явление, в котором посредствующие промежуточные звенья «сжались» в особый функциональный орган, обладающий уже своей квазисубстанциональностью (и, соответственно, новой последовательностью акциденций, часто обратной действительной). Превращенные формы являются восполняющими и замещающими формами, и в этом смысле система связей может быть представлена как система уровней преобразования и замещения. Структуру превращений, а тем самым и структуру того квазипредмета, каким является превращенная форма, можно представить в виде следующей последовательности: выключение отношений из связей – восполнение его иной предметностью и свойствами – синкретическое замещение предшествующего уровня системы этим формообразованием. Иными словами, превращенные формы регулируют систему путем восполнения отсеченных ее звеньев и опосредований, замещая их новым отношением, которое и обеспечивает «жизнь» системы. Исходное (реальное) отношение здесь не может осуществляться в своем действительном виде в силу изъятости из определенной системы связей или их стертости (в результате, например, того, что Фрейд называл «переопределенностью» предмета, находящегося в слишком большом количестве связей, возмущающих вследствие этого проявления каждую из них в предмете). Его посредствующие звенья и зависимости замазаны действием других связей, которые выталкивают его как нечто оголенное (до его восполнения), самодовлеющее, как предмет-фантом. Это покоится на реальном моменте:

некоторые характеристики предмета, порождаемые его происхождением и опосредованиями, могут не иметь значения для определенных аспектов его функционирования. Так, действие капитализированной стоимости выступает вне отношения к труду под влиянием времени обращения капиталов и их взаимодействия, стирающих органическое строение капитала, то есть внутренне различное отношение его частей к труду как общественному отношению. Это реальное существование предмета вне его исходной связи.

При конкретной интерпретации абстрактной структуры превращенной формы подобное опускание связей может выступать, например, как отсутствие этих связей и соответствующих им механизмов в сознании, через которое они проходят и в котором они работают, но не фиксируются. Отсюда применимость понятия превращенной формы к явлениям бессознательного – например, в психике к так называемому «вытеснению», к бессознательным языковым явлениям, к личностным структурам и т. п. Возможна интерпретация этого выключения как неразвитости связей и строения какого-либо органа биологической системы, призванного тем не менее выполнять ту же функцию в системе, что и развитый.

В пунктах опускания действительных связей предмет начинает пробегать самостоятельный цикл движения, будучи определенным образом восполнен квазисубстанциональными определениями. Последние «представляют» в системе вместо опущенных звеньев, но превращенным, видимым образом. Исследования З. Фрейда, например, ясно показали, в какой значительной мере выпадающие связи оказываются способными к символической переработке (очень похожей – по характеру использования вещественного материала – на «бриколаж» Леви-Стросса, по логике которого описывается работа мифа). На место предмета как системы связей становится квазипредмет, где проявление действия этих связей привязано к какой-либо субстанции, конечной и нерасчлняемой, и который, следовательно, восполняет их в системе в зависимости от «свойств» такой субстанции. Или, скажем иначе, – он выполняет в ее материале (см. проблему феноменологического «выполнения» у Гуссерля) отсутствующие, выпавшие (и ненаблюдаемые) связи и тем самым заполняет «дыры» целого, восполняя его до системной полноты и связности. Это – мнимости, или квазиобъекты, существующие вполне объективно, дискретно и самостоятельно. Мнимыми предметами являются, например, труд и капитал, имеющие цену; материальные знаки различных видов языков, несущие в себе непосредственное значение объектов; образы сновидений и галлюцинаций, объективированные невротические представления и т. п. В этих предметах нет и на деле не может быть непосредственной связи между стоимостью и трудом, между знаком и объектом и т. д. Но именно из этого прямого замыкания связи на некоторого «носителя» и развивается новое, восполненное (или восполняющее) отношение, которое дает структуру и последовательность объективной видимости и которое обозначает или косвенно реализует процесс, не проступающий прямо в этом явлении (ср. с упомянутым выше символизмом). Упорядоченность и последовательность элементов восполненного отношения отличаются от действительной или может быть обратной ей, как, скажем, упорядоченность и последовательность материальных элементов какого-либо кода не есть прямое выражение упорядоченности и последовательности реальных отношений, приводимых им в действие. Она скорее заполняется из свойств действия возникшего квазипредмета. Здесь развивается специфическая структура связей выражения, отличных по типу от содержательных связей. Таково исследованное Марксом выражение процесса производства прибыли в таких образованиях, как «процент», «предпринимательский доход», «цена издержек производства» и т. п. В структуре связей выражения каузальные последовательности задаются целиком свойствами квазипредмета (в данном случае – «цены капитала»), из материала которых заполняются «пустоты» наблюдаемой изнутри (и выражаемой) системы: дело представляется таким образом, что новое образование – процент предшествует реально произведенной промышленной прибыли, что на долю промышленного капиталиста приходится «предпринимательская зарплата» из некоторой самовозрастающей стоимости, что не

произведенная стоимость распределяется затем на различные части, а что, наоборот, они ее конституируют, и т. д. То же явление восполненного (и тем самым переработанного, «перераспределенного») целого имеет место и при ритуальном выполнении содержательного действия у примитивных народов, а также в явлениях символики социального и символики бессознательного в психике (сновидения, психоневрозы и т. п.).

Вопрос о мнимых образованиях в превращенной форме шире проблемы возможной мистификации (она – лишь частный случай, важный, например, при анализе социальной роли религии). В искусственных технических системах дело обходится без возникновения какой-либо мистики. Особая структура и последовательность псевдосубстанциональных элементов, посредством которой на деле реализуются другие отношения, может быть вообще в пространственно отделенном от этих последних виде реально воплощена в технических устройствах, давая, например, то, что можно было бы назвать псевдомышлением кибернетических и электронно-вычислительных машин (в которых при опускании человеческого сознания получаются тем не менее результаты именно его функционирования).

Операция восполнения, осуществляемая в системе квазипредметом, может быть и материальным действием естественной системы, и искусственным конструктивным элементом в технической системе, и актом сознания как непосредственного языка реальной жизни, и актом идеологическим. Например, применяя те или иные лингвистические формы, люди не думают при этом об их строении и законах, а думают о высказываемом содержании, об объектах. Снятость этих законов в сознании компенсируется особой «вставкой», произвольной конструкцией – отождествлением знака и предмета, которое позволяет перевести целые слои языковой деятельности в область лингвистического автоматизма.

Превращенный, восполненный внешний облик отношений не только отделяется от того действительного движения, формой которого он является, но и становится его готовой исходной предпосылкой, независимым условием. Это феноменологичное замещение, выполняемое превращенной формой. Синкретизм превращенной формы позволяет системе действовать без учета или реального проявления всех ее связей, суммарно. Весь процесс на этом уровне выступает как реализация свойств превращенной формы, замещающих своим действием другие уровни системы. Когда, например, знаковая культурная система замещает определенные моменты содержательной работы сознания, она превращенно выступает как конечная причина всего движения сознания, лишь проявляющая себя в нем. На наблюдении этого обстоятельства основывалась, например, гипотеза лингвистической относительности Сепира-Уорфа, предполагающая, что структура того или иного языка определяет направление, в котором мышление расчленяет действительность. По отношению к мышлению, к идеологическим явлениям понятие замещения, осуществляемого превращенной формой, описывает те образования, которые не требуют для своего действия теоретического осознания и расчленения всех их элементов на уровне понятия или даже исключают такое осознание. В частности, чтобы следовать внутренним экономическим законам того способа производства, при котором живет и действует человек, ему вовсе не нужно знать это внутреннее, скрытое достаточно, чтобы в сознании была дана превращенная форма этих законов, которая и играет регулирующую роль, косвенно поддерживая и выполняя действительные закономерности системы. Как показывал Маркс, люди «поставлены в такие условия, которые определяют их сознание без того (то есть в данном случае без того, чем определяется реально стоимость производимых ими продуктов. – М.М.), чтобы они обязательно это знали» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. III, с. 166).

Эта же особенность превращенной формы наблюдается и внутри научно-теоретического освоения действительности, когда функционирование готового мыслительного содержания предполагает отождествление неосознаваемой абстракции с объектом, то есть нерасчлененность объекта и способа деятельности, объекта и знания. Здесь оно оказывается источником антиномий теоретического мышления. В этом смысле деятельность теоретического сознания как отдающая себе отчет в смысле и происхождении

своих абстракций и понятий, в границах и сферах их применения есть постоянно возобновляющееся «распредмечивание» превращенных форм, снятие отождествления объекта и знания и т. д.

Действие синкретического механизма превращенной формы основывается на том, что отношение уровней системы оборачивается: продукты процесса выступают как его условия, встраиваются в его начало в виде предваряющих «моделей», «программ». Поскольку никакое воспроизводство отношений сложной и многократно расчлененной системы связей не является сознательным, содержащим «образ» всех связей системы в каждой ее точке, то система должна полагать свои продукты и результаты в качестве предваряющих «моделей» и «программ» деятельности производства, дающего эти продукты. Эти модели представляют от лица множества точек, сокращая их в себе, в своем синкретизме. Изоморфизм приобретает характер циклической связи, кругового движения: на уровне превращенной формы продукты системы определяются, по сути дела, тавтологически, ими же самими. Превращенные формы обеспечивают стабильность системы и противодействуют ее изменению. Внутренние же связи дают о себе знать насильственно (например, в экономических кризисах, в психических заболеваниях и, вообще, в условиях, когда не срабатывает, разрушается какая-либо из генетически разнородных, но наслоившихся друг на друга и одновременно существующих структур функционирования), а также в процессах развития, которые прежде всего и разрушают превращенные формы.

5. ПРИЛОЖЕНИЯ ПОНЯТИЯ ПРЕВРАЩЕННОЙ ФОРМЫ

Понятие «превращенной формы» дает ключ к анализу сознания на различных его уровнях. Применяя это понятие, Маркс сумел поставить явления общественного (и индивидуального) сознания в систему социальной деятельности. Это понятие позволяет вывести духовные, идеологические образования из их материально-социальной основы (а не сводить их к ней, ложно предполагая зеркальное отображение общественных структур в идеологических, культурных и т. п., выявить постоянно меняющееся отношение между автоматическим и сознательным в общественном поведении и действии, проникнуть в особенности функционирования личностных структур, складывающихся из ассимиляции индивидом общественных культурных систем, и т. д. Понятие превращенной формы плодотворно в исследовании явлений общественного фетишизма, первобытного антропоморфизма, в анализе знаковых культурных систем, в том числе при выявлении условий отчуждения в культуре и т. п. В применении к идеологическим отношениям Маркс интерпретировал превращенную форму как ложное сознание, то есть не как субъективное индивидуальное заблуждение, а как общественно необходимую видимость отношений, воспроизводящуюся в представлениях их агентов. Именно превращенные формы действительных отношений являются содержанием мотивов, побуждений к действию непосредственных агентов общественных отношений.

Маркс пользовался понятием превращенной формы и для характеристики научного познания. Задачей науки, по Марксу, является раскрытие внутренних связей, а исследования, ограничивающиеся натуралистическим воспроизведением превращенных форм проявления, он относил к вульгарному типу науки. Но этим же, с другой стороны, ставится задача объединения содержательных и феноменологических исследований, задача тем более актуальная, что в современной буржуазной философии (в феноменологии, в экзистенциализме и т. д.) развиваются различные «теории феномена», которые «заменяют реальность вещи объективностью явлений» (Сартр) и тем самым подводят гносеологическое и онтологическое обоснование как раз под процедуры вульгарной науки. Без понятия превращенной формы переход от содержательности к феноменальности (и наоборот) и их объединение в некотором единстве науки невозможны. В системе науки, состоящей, в принципе, из различных методов и различных по типу теоретических построений, должна существовать и реализовываться также и качественная теория Марксова типа (с

соответствующим ей содержательно-предметным методом анализа). Она – посредствующее звено как к формально-математическим, так и к феноменалистическим типам теории (т. е., например, к теориям, принимающим продукт феноменологического замещения за конечную реальность, за элементарный и конечный факт и, соответственно, не пользующимся понятиями «превращенности», «замещения», «восполнения» и т. п. в своих построениях и описаниях, которыми – и только которыми – выполняются, тем не менее, определенные задачи).

В социально-исторических исследованиях понятие превращенной формы позволяет выявлять социально-исторические закономерности в максимально приближенном к действительности виде. Если с точки зрения научного знания превращенная форма является воспроизведением предмета в виде представления о нем, то в исторической действительности такое «представление» является реальной силой, частью самого исторического движения. Очагом и реальной движущей силой истории, т. е. «объективным событием», «фактом» (а не представлением, отличным от факта) истории является интерпретированное бытие, в применении к которому нельзя отдельно выделить анализом «интерпретацию» бытия его субъектами (ложную или же более или менее приближающуюся к действительности) и «истинное бытие», которое складывалось и действовало бы помимо своей интерпретированности.

6. КОНТИНУУМ «БЫТИЕ-СОЗНАНИЕ» И ЕГО НЕКЛАССИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ⁶¹

Вообще этот случай, как и многие другие в гуманитарных науках, показывает, что приходится оперировать понятием единого континуума бытия-сознания и рассматривать «бытие» и «сознание» лишь в качестве различных его моментов, имея в виду области, где теряют смысл классические различия объекта и субъекта, реальности и способа представления, действительного и воображаемого и т. д. Но здесь как раз и появляются (и сохраняются в теории, претендующей на объективность метода описания) превращенные объекты (иррациональные выражения, «желтые логарифмы») как знаки, «свидетельства» неустранимого различия между бытием и сознанием, как символы того, что при всей слитости в некотором общем континууме бытие и сознание не могут быть отождествлены. Наличие оператора «превращенность» в концептуальном аппарате теории указывает именно на это.

Понятие и проблема превращенной формы являются фундаментальным элементом развития современной логики и методологии гуманитарных наук, наиболее радикально ставящим задачу пересмотра и ограничения всего классического философского поля мысленных операций и идентификаций (так называемого декартово-кантовского мыслительного пространства), которые обычно практикуются наукой применительно к объектам человеческой реальности. Если более глубоко и до конца продумать и развернуть философские последствия проблемы превращенной формы, то окажется, что учитывающий ее способ обращения с фактами этой реальности предполагает иные метафизические допущения и постулаты, чем те, которые допускались классикой и полагались ею в качестве всеобщих и универсальных. Наоборот, последние могут быть частным, специальным случаем. Это касается прежде всего пересмотра формулировки таких абстракций, как абстракции упорядоченности бытия или его хаотичности, прерывности и непрерывности, однородности и неоднородности, понятий истины и заблуждения, отношения «описания извне» объектов человеческой реальности и их «описания изнутри» и т. д. Речь в принципе

⁶¹ «Неклассические» – в том же самом смысле, в каком в современной физике говорится о различии между классическими и неклассическими физическими объектами. Аналогично ситуации, как она установилась на сегодняшний день в физике, в философии (прежде всего, в онтологии), также можно различать классическую и современную, неклассическую философию.

должна пойти о построении онтологического пространства мысли, отличного от так называемого «декартова пространства» и могущего тем самым послужить лоном отработки или, если угодно, изобретения расширенных форм рациональной мысли и объективного знания и описания.

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Научную характеристику положения и природы интеллигенции в современном обществе можно сформулировать исходя из общих представлений о духовном производстве и учитывая в их свете ту сумму существенных изменений и новых социальных явлений, которые внесены в эту область современным развитием (то есть развитием, происходящим на наших глазах в передовых промышленных странах и втягивающим в орбиту крупных трансформаций также и область духовного производства). Интересующее нас явление находится ныне в более развитом общественном состоянии, окончательно сорвавшем покров святости и таинственности с интеллектуального труда, с выполнения духовных функций в обществе, и это состояние не только обнажает суть явления «интеллигенция», но и может служить ключом к пониманию того, что на деле происходило на более ранних этапах общественного развития, какова была тогда действительная природа и функция интеллигенции.

Существует по меньшей мере два ряда изменений, важных для нашей проблемы.

К первому ряду относится то изменение, которое произошло в самом соотношении между действием объективных экономических законов и механизмами сознания людей в нашу эпоху. Анализ современной государственно-монополистической организации буржуазного общества показывает, что его структура в большой мере отличается в этом отношении от структуры классического буржуазного общества – общества свободной конкуренции. Классический капитализм характеризовался стихийной принудительностью экономических законов и сил; тот или иной результат действия людей, и прежде всего соответствие этого результата существующим отношениям собственности и эксплуатации, обеспечение постоянного воспроизводства этих отношений во всем веере повторяющихся актов человеческой деятельности гарантировались (или были уже предусмотрены, «закодированы») «свободной» игрой экономических механизмов и интересов, закрепленных отношениями собственности. Сознание людей, обработка этого сознания не имели тогда решающего значения и были, в общественном масштабе, достаточно аморфной областью «слабых связей», лишь суммарно, в конечном счете, кристаллизующихся в круг решающих экономических и классовых интересов. Жесткая регуляция поведения масс людей задавалась лишь в виде конечного результата игры стихийных законов рынка и рыночных отношений, конкуренции, индивидуальной выгоды, пользы и т. д. Именно этим механизмом приводилось к единому знаменателю поведение общественных атомов, связанных между собой и с общественным целым через свой индивидуалистический, «разумный», «рационально понятый» эгоистический интерес. Вне капиталистического предприятия, в масштабе общества в целом господствовал принцип *laissez faire*, регулируемый вмешательством грубого государственного насилия лишь в случаях острых классовых конфликтов. Отсюда многочисленные формы либеральной идеологии, незавершенность всей надстройки, соответствующей данной общественно-экономической формации, переплетение со старыми, «неорганическими» для капитализма формами политической организации, правового сознания и практики, идеологии и т. п., определенное безразличие к механизмам общественного упорядочения и унификации сознания людей, к задачам управления индивидами через обобществленные формы мышления.

Но в современном обществе, соответствующем более зрелому уровню капиталистического развития, положение изменилось. Как вообще возросла доля «организованных», а не стихийных связей в структуре общества, так выросла и роль

сознания (тем или иным образом направляемого, организуемого или же просто преформируемого по содержанию и стандартно воспроизводимого количественно в массе индивидов) в реализации целей государственно-монополистического капитализма. Он породил целую «индустрию» сознания, опосредующего функционирование социально-экономических структур, динамику рынка и потребления, развитие реальных или мнимых потребностей людей, установление и поддержание определенного классового равновесия, устойчивость и общепринятость тех или иных форм общения, политических институтов и т. д. Здесь в большей степени действуют идеологические механизмы (в самом широком смысле этого слова) управления сознанием и – через сознание – поведением людей. Сферу сознания больше уже не оставляют в покое. Наоборот, функционирование современного общества, экономические интересы господствующего в нем класса обеспечиваются сейчас в большой мере через ориентацию сознания общественных атомов, через «кодирование», «программирование», если выразаться языком кибернетики, этого сознания, в котором все больше места занимают обобществленные, стандартно-коллективные формы мышления. Это – манипулирование индивидами посредством их идей, мыслей, сознательных навыков и т. п., а не просто через «естественные», «слепые» экономические механизмы. Поэтому существенное место в обществе стало занимать само производство такого сознания, специальный труд по созданию его «образцов», «шаблонов», их хранению, переработке и распространению в массах. Сюда же добавляется – в условиях научно-технической революции и срастания науки с производством и общественным управлением, то есть в условиях, изменивших место и роль знания в объективных общественных структурах, в жизни общества, – также и труд приспособления научных знаний, художественных и прочих духовных достижений к задачам капиталистической рационализации производства и общественного управления, труд переработки их в оперативные утилитарные схемы, непосредственно поддающиеся использованию в таких целях (часто он переплетается и с самим научным или художественным духовным творчеством, проникает в него и внутри него осуществляется). Эта разросшаяся общественная интеллектуальная функция развивает труд определенного типа стандартизированный массовый интеллектуальный труд, предполагающий взаимозаменяемость его исполнителей, шаблонное воспроизводство уже имеющихся «образцов» в массовых масштабах, рутинный и частичный характер самой интеллектуальной функции, дробящейся между рядом исполнителей, которые теряют из виду связь целого и в этом отношении вполне подобны фигуре «частичного рабочего» на производстве. С указанными процессами связана и бурно протекающая сейчас достройка всего здания западного общества, обрастающего собственной идеологической и институциональной надстройкой и умудряющегося даже свою оппозицию – будь то стачечная борьба или «левое» авангардистское искусство – превращать в органы, клапаны собственного саморегулирования, так сказать, «интегрировать» их в себя.

Второй ряд изменений, переплетающихся с первым и важных для проблем интеллигенции, состоит в том, что изменилась сама социальная структура духовного производства, изменились социальные механизмы культуры.

В классическую эпоху капитализма интеллигенция возникла и существовала как численно ограниченная, небольшая категория лиц, обладавших досугом и достатком и осуществлявших фактическую монополию на умственный труд, – в условиях, когда в обществе сохранялись пережитки сословных делений, кастовости, определенная традиционность и устойчивость социальных стратификаций, допускавших весьма ограниченную социальную динамику и консервировавших четкие различия призваний, профессий, образов жизни и т. д. ореол «избранности» и особой исключительности этому узкому кругу лиц придавала и сама форма их существования в системе общественных отношений: представители интеллигентного труда находились на положении лиц свободных профессий и были связаны с господствующими материальными интересами лишь через различные виды меценатства или через общеобразовательные, просветительные институты

(школа, университет), сохраняя при этом ремесленные формы слитности своих способностей к труду с инструментами культуры. В рамках такой монополии, исключавшей из своего круга широчайшие массы людей, осуществлялось исторически право на идейное выражение того, что реально происходит в обществе, право на придание этим процессам идеальной формы и выражения их на языке культуры. Люди, занимавшиеся этим, и были «интеллигенцией». В то же время, поскольку не существовало каких-либо организованных форм утилитарного применения знаний в общественных масштабах и соответствующих форм коллективности интеллигенции, ее связь с господствующим классом была достаточно вольной и ставила перед ней не столько проблемы ее собственного положения, сколько проблемы всех других общественных слоев, за которых и вместо которых она «мыслила». Она представлялась чем-то вроде прозрачного сознания-медиума, в котором отражается все другое и в котором нет никакой замутненности, никаких помех, проистекающих от собственного положения и природы интеллигенции. При этом границы, поле относительной самостоятельности интеллигенции, определяемые характером ее связи с господствующим классом, были достаточно широки, предоставляли большую свободу маневра. Определенная часть интеллигенции, способная подняться до овладения всей общей культурой человечества и до понимания исторического процесса как целого, могла переходить (и переходила) на позиции угнетенных. В частности, исторически первоначальная фаза формирования пролетарских партий совершалась именно в такой форме – в форме отрыва ряда просвещенных лиц или целых слоев интеллигенции от связи с господствующим классом и перехода их на позиции пролетариата. Все эти обстоятельства способствовали выработке у интеллигенции в то время своеобразной идеологии, которую можно было бы назвать просветительским абсолютизмом. Интеллигенция осознавала себя (и часто реально выступала) в качестве носителя всеобщей совести общества, в качестве его «всеобщего чувствилища», в котором сходятся все нити чувствования и критического самосознания остальных частей общественного организма, лишенного без нее и голоса, и слуха. Если широчайшие массы людей были исключены из монополии сознательно-критического выражения того, что реально происходит в обществе и в их собственном положении, из монополии умственного труда, то интеллигенция бралась представлять за них во имя «разума», «добра», «красоты», «истины вообще» и особенно «человека вообще».

И, кстати говоря, в том именно, что сейчас столь явными представляются остаточность, архаичность этой претензии интеллигенции, сохранение прежнего положения скорее в утопических реминисценциях интеллигенции, чем в реальности, нагляднее всего сказываются изменения, происшедшие в социальном строении духовного производства и механизмах культуры. Дело в том, что размылось, исчезло монопольное положение интеллигенции, распались традиционные культурно-исторические связи, в рамках которых она существовала в классической культуре, и «просветительский абсолютизм» ее лишился каких-либо корней в реальности. Современное духовное производство стало массовым, а это и многие другие обстоятельства превратили духовное производство в сферу массового труда, приобщили широкие слои людей к работе над сознательным выражением того, что происходит в обществе, к владению орудиями и инструментами такого выражения, то есть инструментами культуры. Интеллигенция уже не может претендовать на то, чтобы знать за других или мыслить за них, а затем патерналистски защищать или просвещать их, сообщая готовую абсолютную истину или гуманистическую мораль. Она и сама оказывается перед непонятной ей раздробленной реальностью, распавшимся целым. Отрыв высших духовных потенций общества от основных масс людей выражается теперь уже как различие между «массовой культурой» и культурой подлинной, индивидуально-творческой, выражается вне зависимости от формальной монополии на умственные орудия культуры как таковые. Сам факт владения ими уже не обеспечивает приобщенность к «всеобщему чувствилищу» общества. Разрыв между высшими духовными потенциями общества и индивидуальным человеком проходит и по живому телу интеллигенции. В отчуждении людей от культуры играют роль скорее более тонкие механизмы товарного фетишизма (затрагивающие и саму

интеллигенцию), чем просто имущественное неравенство. С другой стороны, с проникновением индустриальных форм в производство идей и представлений (средства массовой коммуникации – mass media), в художественное производство (промышленная эстетика, дизайн и т. п.), в научное экспериментирование, в экспериментально-техническую базу науки и т. д. распалась ремесленно-личностная спаянность духовного производителя с орудиями и средствами его умственного труда, приобретшими теперь внеиндивидуальное, обобществленное существование и приводимыми в действие лишь коллективно. Отношение к этим обобществленным средствам производства все больше отливается в форме наемного труда.

Вместе с первым рядом процессов, который мы описывали, все это порождает как изменение характера и состава категории лиц умственного труда в сравнении со старомодной интеллигенцией, так и чрезвычайный количественный рост этой категории в современном обществе, ее массификацию и стандартизацию, развитие в ней конформистских тенденций, с одной стороны, и форм организованного сопротивления – с другой.

И когда с точки зрения этих процессов мы хотим разобраться в общем вопросе о природе и роли интеллигенции, то очень интересный свет на него проливает определение, которое давал интеллигенции А. Грамши. Оно интересно тем, что позволяет подойти к этому вопросу как раз с учетом специфики современных процессов, которые Грамши хотя и фрагментарно, но все же предвидел и описал. Он говорил о невероятном расширении категории интеллигенции в «демократическо-бюрократической системе» современного общества, о том, что формирование ее в массовом порядке приводит к стандартизации и в квалификации, и в психологии, определяя тем самым те же явления, что и во всех стандартизованных массах: конкуренцию, профсоюзную защиту, безработицу, эмиграцию и т. д.

Но вернемся к самому определению интеллигенции. Грамши не пытался определить ее, исходя из характеристики натуральной формы и содержания труда, выполняемого индивидом, из удельного веса в этом труде умственной и физической деятельности. Точно так же Грамши отказывался и от характеристики интеллигенции как особого промежуточного слоя в обществе, по аналогии со «средними слоями». Грамши иначе подходит к этому вопросу: он подходит к нему как политик. Его прежде всего интересует один вопрос – о гегемонии того или иного класса, вопрос о его способности занимать руководящее положение в обществе в той мере, в какой это положение основано на его решающем участии в выполнении задач, стоящих перед обществом в целом на данном этапе его развития, в том числе и в области духовного производства. Его интересует, как и в какой форме создается гегемония класса в области духовной жизни общества, в области культуры и для чего она служит при разрешении реальных проблем общественной жизни. И оказалось, что для определения интеллигенции как категории лиц, совершенно явно в такой гегемонии участвующих, гораздо плодотворнее рассматривать содержание и роль интеллектуальной функции в общественной системе, в системе функционирующих общественных отношений и ролей, а затем уже характеризовать людей, эту функцию выполняющих.

Грамши, таким образом, определял интеллигенцию не в зависимости от характера труда, индивидом выполняемого, а по той функции, которую умственная деятельность выполняет в более широкой системе общественных отношений, и соответственно по месту труда людей, преимущественно ею занимающихся, в этой системе. Эта функция обеспечивает связность и гомогенность общественной жизни, интеграцию индивида в существующие общественные отношения, в том числе и связность структуры класса, обеспечиваемую через организацию и воспитание сознания, через применение знаний и духовных образований, через специальную разработку идеологических отношений людей и т. д. И тех людей, которые внутри класса специально заняты выполнением этих задач, разработкой идеологических связей (того, что Ленин называл в широком смысле идеологическим общественным отношением), Грамши называл интеллигенцией.

Он различал «органическую интеллигенцию», то есть интеллигенцию, которая

порождается в целях консолидации класса и соединения разрозненных общественных элементов в социальную структуру, и «традиционную интеллигенцию», которую данный класс заставлял готовой, созданной другими классами и с другими задачами.

Это определение позволяет многое понять из того, что происходит в рамках современного общества.

Собственно говоря, тот громадный количественный рост интеллигенции, который мы наблюдаем в современном западном развитом обществе, лишь выражает развитие той функции, которую Грамши считал присущей органической интеллигенции.

Мы наблюдаем процесс, суть которого состоит в том, что буржуазия создает собственные слои интеллигенции, собственную интеллигенцию. Ведь в ту эпоху, когда для западного общества не имело особого значения сознание в регулировании общественных процессов, буржуазия прибегала в сфере духовного производства, в сфере культуры к услугам старых идеологических форм. Известна роль, которую в оформлении современного общества сыграла та форма идеологии, которую буржуазия застала готовой и которую она оживила, а именно религия, внутри которой буржуазные интересы выразились и развились в виде протестантского движения. Собственная буржуазная интеллигенция стала возникать позже. Мы являемся свидетелями процесса возникновения этой интеллигенции. Количественный рост современной интеллигенции есть не столько рост, как мы иногда склонны считать, ученых, например физиков и др., сколько рост числа людей, занятых в сфере массовых коммуникаций, утилитарно-промышленных применений научных знаний и художественных открытий, социальных исследований и т. д. Это – в развитых странах капитализма – рост прежде всего технологов от науки, социологов, рост специалистов в определенных отраслях психологии, психотехники и др. Это есть та органическая интеллигенция, которую класс буржуазии создает внутри себя. Интеллигенция оказывается в своеобразном положении. Бывшее монопольное положение интеллигенции, на основе которого когда-то могла возникать та форма занятия умственным трудом, которая представлялась хранением совести общества, формой «всеобщего чувствилища», размыто, исчезло, но старая идеология, соответствовавшая когда-то духовной монополии, в остаточных формах еще сохраняется. В то же время нарушающие ее процессы как-то осознаются на уровне некоего «шестого чувства». Поэтому интеллигенция, с одной стороны, выражает себя в социальных утопиях иррационалистического, апокалиптического характера – в той мере, в какой она не мирится со сложившимся положением и продолжает традицию социальной критики, а с другой стороны, – в технократической по своему характеру социальной и идеологической инженерии – в той мере, в какой интеллигенция идет на социальную резиньжацию и интегрируется в систему (или просто органически порождается ею самой). В тех формах социально-критической мысли, которые интеллигенцией порождаются, часто бывает трудно различить, что является реакцией на действительные пороки общества, а что – тоской по утерянной интеллектуальной монополии. Поэтому важен вопрос, какова судьба революционно-критических элементов в интеллигенции и духовном производстве, как они могут дальше развиваться в рамках современного общества, куда перемещается сейчас основное звено развития культуры и духовного производства?

Интеллигенция, превращаясь в органическую интеллигенцию развитого общества, также сталкивается с процессом стандартизации, с процессом отчуждения, с механизмом эксплуатации, более тонким и более сложным, чем прежний. Она оказывается перед дилеммой: превратится ли она в чиновника современных корпораций и интегрируется в этом смысле в существующую социально-экономическую систему или пойдет по пути развития демократической борьбы, по пути участия в коалиции демократических сил, борющихся против современных монополий.

НАУКА И КУЛЬТУРА

В этой работе мы продолжаем исследования в области метафизики сознания

определенных глобальных его связностей (или эффектов бесконечности), «физически» закодированных в началах и способах жизни особых органических целостностей или саморазвивающихся, превращающихся и рефлексивных систем.

В данной части исследования меня интересует способность указанного рода систем – в силу образной во-ображенности эффектов бесконечности в их основаниях и началах, телесно-артефактических действий в их воспроизводстве и устойчивом функционировании, в силу наличия особого «внутреннего знания» этих систем и «представленности» в них первичной действенности в пространстве отображений и реализаций, зависимости последних от повторения усилия (деятельности, «энергии») в индивидуальных локусах систем, и т. д. образовывать свои «антиобразы» и «антитела».

Но прежде всего подлежит анализу факт наличия культур в целостных системах такого рода.

Эта проблема прорезана множеством тропинок, по которым можно было бы пройти, связывая по ходу дела разные ее аспекты, стороны, возможные рассечения, абстракции и т. д., но я, естественно, должен выбрать какую-то одну из них. В качестве сквозной нити я выберу поэтому проблему, которую можно было бы назвать онтологической, т. е. касающейся того, в каком виде научное познание задает место и возможности человека в мире, независимом от человека и человечества, и того, насколько оно само определяется этими возможностями, реально этим миром допускаемыми и развиваемыми.

На мой взгляд, именно с точки зрения онтологии явственно видны как различие между наукой и культурой, так и те возможные связи, в какие они могут вступать друг с другом, в связи, в общем-то напряженные и драматические, каковыми они являются независимо от каких-либо реальных культурных кризисов в ту или иную историческую эпоху. Иными словами, я думаю, что существует не только различие между наукой и культурой, но и постоянное напряжение между ними, лежащее в самой сути этих двух феноменов и не привносимое какими-нибудь конкретными драматическими обстоятельствами, например теми, которые в XX в. принято называть «двукультурием» (Ч. Сноу), т. е. болезненным разрывом между естественнонаучным знанием, с одной стороны, и гуманитарной культурой – с другой. Я от этого буду отвлекаться, потому что в общем это вторичный признак, выводимый из самой той связи, о которой я хочу говорить.

Суть дела можно кратко сформулировать следующим образом: сама возможность постановки вопроса о культуре и науке как о различных вещах (что, безусловно, таит в себе парадокс, поскольку науку ведь мы всегда определяем как часть культурного достояния) связана, как мне кажется, с различием между содержанием тех интеллектуальных или концептуальных образований, которые мы называем наукой, и существованием этих же концептуальных образований или их содержаний.

В самом деле, каково мыслительное содержание, например, универсальных физических законов, самым непосредственным образом составляющих суть науки? Ясно, что оно связано прежде всего с их эмпирической разрешимостью согласно определенным опытным правилам, не содержащим в себе никаких указаний на их «культурное» место и время. Это просто следствие того, что формулировка таких законов не может быть ограничена частным, конкретным (и в этом смысле – случайным) характером человеческого существа, самого облика человека как отражающего, познающего и т. д. «устройства». Более того, в своем содержании физические законы не зависят также от того факта, что те наблюдения, на основе которых они формулируются, осуществляются на Земле, т. е. в частных условиях планеты, называемой «Земля». Для этого в науке и существует резкое разграничение между самими законами и их начальными или граничными условиями. Наука с самого начала своего возникновения (не только современная, где эта черта совершенно четко видна, но и античная) ориентирована, так сказать, космически в своем содержании.

Другими словами, наука, взятая в этом измерении, предполагает не только универсальность человеческого разума и опыта по отношению к любым обществам и культурам, но и вообще независимость своих содержаний от частного, природой на Земле

данного вида чувственного и интеллектуального устройства познающего существа. Не говоря уже о случайности того, в каком обществе и в какой культуре находится человеческое существо, которое каким-то образом такие универсальные физические законы формулирует.

Следовательно, мы получаем здесь странную картину по меньшей мере в следующем смысле. С одной стороны, мы имеем дело с человеческой установкой на содержания, на видение через них (через идеальные абстрактные объекты и их связи, через инварианты и структуры симметрий, через чтения экспериментальных показаний, отождествляемых со следствиями, выводимыми из первых, и т. д.) законов и объективной упорядоченности мира, которые выражаются в терминах и характеристиках, независимых от случайности исполнения или невыполнения мыслящим существом целого его жизни, от того, в каком режиме она протекает и воспроизводится как нечто устойчивое и упорядоченное. А с другой стороны, совершенно несомненно, что указанные содержания, в терминах которых формулируются универсальные и объективные законы (а это – идеал знания), сами существуют в этом режиме актуализации сознательной жизни, так как являются реальным феноменом жизни определенных существ во Вселенной, которые из-за того, что они занимаются теорией, не перестают быть сами эмпирическим явлением (именно в качестве познающих, а не психологически), которое в свою очередь должно случиться (или не случиться), пребыть и состояться (или не состояться), реализуя какое-то условие бытия как целого (и, можно сказать, даже «в малейшем» мы реализуемся, лишь реализуя при этом некое бытийное условие). А субъект события (т. е. такого знания или состояния, о котором можно сказать, что оно случилось, реально имело место) всегда, как известно, принадлежит определенному обществу, определенному времени, определенной культуре.

Мы ведь не просто видим через «сущности» мир, но сами должны занимать место в нем в качестве мыслящих. Не чистый же дух, витающий над миром, познает! (Яркий свет на понимание культуры бросило бы, видимо, осуществление анализа того, как и в какой мере сами физические законы допускают возможность в мире существ, способных открывать и понимать эти законы.) Знание, следовательно, – не бесплотный мыслительный акт «видения через», а нечто, обладающее чертами события, существования и, забегая несколько вперед, я добавил бы, культурной плотностью.

В этом феноменологическом срезе выступает перед нами проблема наличия разницы между тем, что мы видим в научном знании в качестве универсального физического закона, который от нас не зависит и к тому же живет как реальное явление какой-то своей «естественной жизнью» во Вселенной (поскольку владеющее им существо – часть ее), и тем, как мы ассимилировали, освоили то, что мы сами же знаем и можем мысленно наблюдать, и его источники; как мы владем всем этим в постоянном воспроизводстве условий и посылок соответствующего познавательного акта, предполагающем актуализацию и реализацию определенной организованности самого мыслящего существа во всем целом его сознательной жизни и в общении с себе подобными. В последнем проглядывает зависимость, накладывающая определенные ограничения на то, что мы можем предпринимать и как мы можем поступать в мире в качестве сознающих и познающих существ. В каком-то смысле человек всегда должен реализовывать некоторое целое и упорядоченность своей сознательной жизни, чтобы внутри того, что я назвал плотностью, телесностью, могли высказываться или, если угодно, случаться, быть замечены, поддаваться усмотрению физические законы. Отсюда и вырастают культуры, ибо отмеченная реализация не обеспечивается и не гарантируется естественным, стихийным ходом природных процессов. Эта зависимость существования истины как явления от того, что происходит с человеком, с субъектом, как раз и оставляет место для развития культуры как особого механизма, ибо организация устойчивого воспроизводства взаимосвязанных единичных опытов восприятия объекта в мире и выбора проясняющих их понятий не закодирована генетически в каждом экземпляре человеческого рода, а существенно предполагает общение (или со-общение) индивидуальных опытов, извлечение опыта из опыта других и создает горизонт «далекого», совершенно отличный от следования природным склонностям и инстинктам, заложенным в

каждом индивиду. Резюмируя этот ход мысли, скажем в несколько иных выражениях так: есть различие между самым научным знанием и той размерностью (всегда конкретной, человеческой и, теперь замечу, культурной), в какой мы владеем содержанием этого знания и своими собственными познавательными силами и их источниками. Вот это последнее, в отличие от природы, и называется, очевидно, культурой, взятой в данном случае в отношении к науке. Или это можно выразить и так – наукой как культурой.

Знание объективно, культура же – субъективна. Она есть субъективная сторона знания, или способ и технология деятельности, обусловленные разрешающими возможностями человеческого материала, и, наоборот, как мы увидим далее, что-то впервые конституирующие в нем в качестве таких «разрешающих мер» (о последних тогда мы и должны будем говорить как о культурно-исторических, а не природных продуктах, вводя тем самым понятие культуры на фоне отличия ее от природы). Такова же она в искусстве и т. п.

Таким образом ясно, что под проблемой «наука и культура» я не имею в виду внешнюю проблему отношения науки в культуре в целом с ее другими составными частями – обыденным сознанием, искусством, нравственностью, религией, правом и т. д., не пытаюсь вписать науку в это целое. Нет, я просто, выбирая тропинки, выбрал ту, в границах которой рассматриваю саму науку как культуру, или, если угодно, культуру (а точнее – культурный механизм) в науке.

Повторяю, культурой наука является в той мере, в какой в ее содержании выражена и репродуцируется способность человека владеть им же достигнутым знанием универсума и источниками этого знания и воспроизводить их во времени и пространстве, т. е. в обществе, что предполагает, конечно, определенную социальную память и определенную систему кодирования. Эта система кодирования, воспроизводства и трансляции определенных умений, опыта, знаний, которым дана человеческая мера, вернее, размерность человечески возможного, система, имеющая прежде всего знаковую природу, и есть культура в науке, или наука как культура.

Но, определив так науку, мы получили странную вещь. Взятая со стороны культуры, она похожа на все остальные виды человеческой деятельности (на искусство, мораль, право и т. д.), которые также ведь должны быть культурой, т. е. содержать в себе меру, исторически меняющуюся, согласно которой происходит сохранение, кодирование и трансляция какого-то опыта и умений, преобразующих и окультуривающих спонтанные отношения каждого отдельного индивида к миру и другим индивидам. Но я думаю, что такое отождествление науки с другими культурными явлениями полезно для нас, а не вредно. В каком смысле?

Вдумаемся в следующий простой факт. В науке считается давно установленной аксиомой, что не существует и не возможна наука уникальных явлений, т. е. таких, которые не могут быть поставлены в семью подобных же явлений. Например, язык, который нельзя поставить в языковую семью, не поддается лингвистическому анализу. А вот феномен самого научного знания мы в нашем повседневном словоупотреблении тем не менее рассматриваем как уникальный (он – и не искусство, и не мораль, и не право, и т. д.). Но тогда, следовательно, нельзя построить знание о знании. Каким же образом мы можем претендовать на то, чтобы иметь научную теорию познания, эпистемологию и т. д.? Ясно, что о науке можно сказать что-то научное, если мы сможем научный феномен поставить в качестве равноправного члена в какую-то более широкую семью. А такой более широкой семьей, безусловно, и является тот способ, каким наука, в ряду других феноменов культуры, относится к человеческому феномену, как раз с точки зрения той проблемы, о которой я говорил в самом начале. А именно: каким образом в зависимости от науки (в зависимости от искусства, феномена морального сознания, правопорядка – перечисление можно продолжить) человеческий феномен определяется в космосе и как он в нем множественно устойчиво воспроизводится в качестве этого особого (т. е. не природой данного, хотя в природе же объективно наблюдаемого)? Нельзя естественным образом быть человеком: «к

человечному» в нем (включая сюда и «мысль») нет вынуждения или причинения. Взяв в этом разрезе науку, мы можем получить дальнейшие определения науки как культуры, относящиеся также и к другим видам культурной деятельности, но отличающие ее, вместе с ними, от природы или от натуральных явлений.

Двигаясь по силовым линиям противоречия, которое было сформулировано в начале (т. е. противоречия между содержанием знания и его существованием), мы сразу же увидим здесь следующее обстоятельство. Говоря о космической ситуации, в которую человека ставит наука, о ситуации, которая отличает его от его частного образа и которую он стремится понять, прорвавшись через этот образ, мы неминуемо должны подразумевать существование во Вселенной определенных явлений, процессов, событий, которые, хотя и наблюдаются в ней физически, тем не менее не имели бы места сами собой, т. е. самодействием природных сцеплений и законов, без присутствия человека. Ведь колеса во Вселенной, сами по себе, как натуральное явление, не вращаются, снаряды не летят, электроны не оставляют следов в камере Вильсона, а человеческие существа не совершают героических или вообще нравственных поступков, противоречащих любой природной целесообразности или жизненному инстинкту. Хотя, повторяю, раз они уже случились, они являются физически наблюдаемым фактом. То есть в составе Вселенной имеются явления, которые по законам природы как таковой не происходили бы, но, произойдя, наблюдаются извне вполне физически и законами природы допускаются. И это – существования, а не просто содержания мысли или какие-либо ценностные значения, вообще-то почему-то к сфере долженствования относимые.

Другими словами, существуют особые предметы, которые нельзя, с одной стороны, свести к чистому «духу», к рассудочным изобретениям ума, а с другой – дедуцировать их из имеющихся или возможных в будущем физических законов. По отношению к ним последние не определены полностью и не уникальны. Такого рода предметы и есть материал культуры. Это – вещи живого сознания, вещи разума. Культура и в науке, и в других сферах деятельности вырастает из того, что не могло бы в них произойти по природным законам, но все же как-то происходит и, произойдя, наблюдается в качестве определенного рода существований, расширяющих возможности человека и являющихся, при всей натуральности и материализованности своей формы (язык, инструменты, приборы, образы произведений искусства, числа, научные модели, личностные исполнения всего целого жизни в героическом образце и т. п.) лишь органами воспроизводства человеческой жизни. Маркс в свое время заметил интересную вещь: приравнивая теорию Дарвина к первой истории «естественной технологии», т. е. к истории органов как средств производства животными своей жизни, он считал, что аналогичным образом должна быть создана и история продуктивных органов общественного человека.

Следовательно, беря научное знание в его отношении к человеческому феномену и к тем условиям, которые природой не даются, я выделяю прежде всего то, что делается в мире потому, что сделаться другим путем, естественным, не может и должно, следовательно, иметь для этого «органы». Эти предметы или культурогенные явления структурируют, порождают вокруг себя силовое поле, в котором может происходить то, что само собой в причинно-следственном сцеплении и последовательном действии природных механизмов не происходит; например, то состояние, в котором (или из которого) мы видим в мире универсальный физический закон.

В смысле же последствий для человека, для культурогенеза, это человекообразующая роль науки, устойчиво репродуцирующей и поддерживающей во времени и пространстве нечто случившееся – в качестве возможности понимания и видения мира – «однажды и впервые» (натурально оно не могло случиться ни в первый раз, ни повторно). Эту абстракцию, условно говоря феноменологическую, в которой выделяется существование знания вместе с его содержанием, трудно уловить и зафиксировать, но она важна.

С другой стороны, культурные явления – это такие явления, которые заменяют физические, естественно человеку данные способности, преобразуя их работу в некоторую

структуру и в некоторый способ действия, результат, устойчивость и однозначность которого не только не зависят от случайности индивидуальных способностей и умений, но и дают их преобразованием нечто совсем иное. Например, винт – это культурный предмет, потому что в нем преобразуется действие физических сил в результате, который иначе (т. е. любым сложением их или их простым продолжением) быть получен не может. В такой же роли можно рассматривать и законы науки, системы уравнения и методы их решения и т. д. по отношению, конечно, к способностям ума и восприятия. Но, с этой точки зрения, снимается тогда проблема различения материальной и духовной культуры. Есть проблема просто культуры. И понятая таким образом наука есть также культура, поскольку под «культурой» я понимаю некий единый срез, проходящий через все сферы человеческой деятельности (художественной, нравственной и т. д. и т. п.) и формально, типологически им общий в смысле определенного предметно-знакового механизма, а не содержания. Мы можем рассматривать научные образования в качестве сложных преобразователей или аппарата преобразований наших естественных возможностей и способностей. А это означает, что то, что мы не могли бы сделать как природные существа, мы делаем как существа культуры в науке – не прямым действием ума и восприятия, а именно преобразованиями, для которых должны быть, конечно, «органы», «орудия». Проблема с точки зрения поддержания уникальности человеческого феномена во Вселенной и состоит, как мне кажется, в наличии таких культурных орудий, вбирающих в себя нечто изобретаемое «впервые и однажды» (науку как познание). Без них наша сознательная жизнь и психика, предоставленные природным процессам, являли бы собой хаос и беспорядок, исключая тем самым возможность выполнения задач познания.

Любые содержания, в том числе и содержания универсальных физических законов, не могли бы существовать, удерживаться и воспроизводиться, если бы их основанием были бы только естественно человеку данные возможности наблюдения, психологических ассоциаций, рассуждения и т. п. Тем более что последнее зависит еще и от концентрации энергии определенного человеческого существа, живущего в определенной точке пространства и времени. Я имею в виду простую вещь. Скажем, если мы не внимательны, то у нас мысли разбегаются, если не увлечены, то простейших вещей не можем сделать. А это ведь природные процессы. Исторически же возникающие и вне индивида данные «органы» и «орудия», тему которых я ввел выше, есть как раз то, что строится таким образом, чтобы обеспечивать максимальную инвариантность канализируемых ими сил относительно случайности природных процессов и неминуемого хаоса, который возникает в силу повторения во времени этих процессов: в частности, когда внимание наше по чисто физическим причинам рассеивается, сила эмоций не может долго удерживаться на одной высоте интенсивности; мы не можем иметь новую мысль простым желанием «чего-то нового», не можем вдохновляться просто желанием вдохновения и т. д. и т. п. Человечество в науке, искусстве и т. д. изобрело своего рода устройства, «машины» (условно назовем их экстатическими машинами) или культурные объекты, эффекты действия которых помогают избежать этого в некотором открываемом ими пространстве преобразования (только в нем и возможны симметрии и инварианты). Называя их «экстатическими» (лучше, наверное, писать: «эк-статические», используя содержащееся в приставке «эк...» указание на вынесенность чего-либо вовне), я имею в виду просто то, что человек в них переведен в более интенсивный регистр жизни и, находясь «вне себя», чем-то в себе, оттуда овладевает и тем самым впервые развивает в качестве способности, а условием этого является феноменологически предметная, вовне человека данная структурированная (например, как поле) форма возможности его состояния, его «сущностных сил», как выразился бы Маркс. И овладение ими через эту усиливающую нас форму мы лишь *post festum* называем «способностями» (которые в действительности не даны: не существует предданного познанию «естественного» набора способностей субъекта, и так же, как в целях интеллигибельности экономических процессов Марксу пришлось разрушить представление *homo economicus*, нам необходимо разрушать призрак *homo sapiens* как некой предданной

сущности с готовым набором потребностей «разума», чтобы понимать процессы и культурные явления). Эк-стазируя, усиливая возможности и состояния человеческого психического аппарата, они переводят его в другое измерение, в другой способ бытия, лежащий вне отдельного человека и к тому же являющийся более осмысленным и упорядоченным, чем сам эмпирический человек. Приведу пример.

«Сикстинская мадонна» Рафаэля – не культура, это произведение искусства. Но оно, естественно, является и культурным объектом в той мере, в какой наше взаимоотношение с ним воспроизводит или впервые рождает в нас человеческие возможности, которых в нас не было до контакта с этой картиной. Возможности видения, понимания и т. д. Видения и понимания чего-то в мире и в себе, а не самой этой картины: картина в этом смысле не изобразительна, а конструктивна; следовательно, рассмотрение культуры как собрания «культурных ценностей», как своего рода предметов потребления для удовлетворения наших «духовных» потребностей совершенно неадекватно природе этого феномена и не позволяет его описывать – еще одно напоминание о необходимости растворения концептов, подобных *homo economicus* или *homo sapiens*. Произведение – всегда уникальный предмет, содержащийся в одном экземпляре, он неповторим и неизменен. Он всегда остается самим собой. Как и данный язык («внутренняя форма») как таковой – причем отдельный язык как таковой, а не язык вообще. Это то, что случилось однажды и после чего возник «мир мадонны», в котором и мы продолжаем жить, но уже как культурные («способные») существа.

Таким же культурным объектом является, например, и закон Ома, применяемый в электротехнике. Но акт возникновения произведений искусства или продуктов научного творчества и их наличие в качестве культуры – разные вещи. Мы – в культуре того, что сделал художник, а он сам как художник уже не там. Его нельзя определить нами или... культурой. Наука, как и искусство, содержит в себе элемент возможного и впервые, только однажды устанавливающегося. В этом докультурном (или, вернее, – а-культурном) зазоре размещается творчество новых форм из исследуемого наукой возможного, из потенцированного бытия. Под «творчеством», следовательно, мы понимаем такой акт, впервые после которого мы только и можем говорить о мире в терминах законов и норм (и сопоставлять как существующие в мире с познанием, с ситуацией познающего субъекта, с субъективными отражениями в его голове и т. д.). Но это означает, что о самой форме мы не можем говорить ни дедуктивно или нормативно, ни в терминах «открытия» (открытие чего-либо предшествующего).

Эту сторону творчества новых форм в науке, эту роль форм-преобразователей как уникальных индивидов, содержащихся в одном экземпляре произведения, обычно в науке не замечают или не признают, приписывая наличие неповторимых индивидуальных произведений только искусству. Но на деле лишь экран готовых мыслительных продуктов, организуемых (согласно нормам научного изложения) в логическую связь истин, эмпирических верификаций, правил установления различных уровней соотношения формального аппарата и физических интерпретаций и других систематизаций, мешает увидеть за продуктами науки также и науку как деятельность, как акт. Произведение в искусстве (вечно живое, бесконечно интерпретируемое, неотделимое от своего неповторимого «как» и т. д.) содержится обычно в видимых рамках сделанного «текста». В науке же оно содержится вне таких видимых рамок, но существует и живет столь же реально (создавая, конечно, чудовищные трудности для историко-научной реконструкции). Такие образования, например, как дифференциальное представление движения в точке и бесконечной инерциальной системы отсчета, безусловно, являются формами-произведениями (с соответствующим им познавательным актом в полном его виде, со всеми условиями, посылками и уровнями). Их можно назвать «производящими произведениями», поскольку именно в них происходят синтезы сознательной жизни ума и когеренция множества ее состояний, далеко отстоящих одно от другого в реальном разбросе эмпирических мыслящих субъектов по пространственным и временным координатам

обществ и культур, – так же, как происходят синтезы и когеренция наших умений или же эстетических отношений через форму рычага или архитектурную форму купольного свода. Это можно назвать сферой сознания (как предельной формы спирали).

Итак, по ходу дела я получил фактически еще одно определение науки как чего-то культурогенного, могущего быть источником и основанием культуры. Оно следующее: это нечто, к чему человек относится как к более высоко упорядоченному и осмысленному, более цельному, чем он сам, и что вырывает его из хаоса, распада и рассеяния обыденной, повседневной жизни, из стихийных отношений к миру и себе подобным. Только надо постараться избежать обыденных ассоциаций при словах «более ценный», «высокий» и т. д. Я имею в виду в данном случае лишь сопоставление порядка с хаосом и свойства тех, творимых наукой, новых форм, о которых говорилось выше и которые живут своей жизнью в пространстве и времени, уплотняющем и как бы поперечно, по вертикали, структурирующем то множество состояний и актов мысли, которое горизонтально дано в реальном протяжении культур и жизни эмпирических индивидов и осуществляется в растянутых удалениях одно от другого и вразброс.

Теперь мы можем на новой основе взять те же проблемы, которые были поставлены, но которые, возможно, в той форме, которую я им придал, мало заметны. Попытаемся поэтому выявить их более четко, уцепившись за уже промелькнувшую тему «возможного» и «впервые и только однажды» случающегося. В самом деле, то, что я говорил пока о взаимоотношении науки и культуры, или о науке как культуре, есть лишь экспликация и оформление имеющейся у каждого из нас интуиции. Именно интуиции, а не того, что мы знаем о науке. Интуитивно мы ведь под наукой, а, точнее, под отвлеченной любознательностью, ибо с нее начинается деятельность, которая потом приводит к каким-то научным результатам, понимаем что-то, что как бы вырывает нас из стихийной обыденной жизни, делает отрешенными от нее. От случайностей специальных перипетий, от случайностей культуры, от случайности нашего психического облика, данного нам актом рождения. Иначе говоря, в состоянии «любопытности» мы надеемся обрести некоторую позицию, которая имела бы в наших глазах значение чего-то более цельного и осмысленного, приобщала бы нашу жизнь к этому последнему, более универсальному (и одновременно более личностному), чем наличное эмпирическое состояние общества, культуры и нас самих. А в знании о науке? В терминах этого знания мы рассуждаем, например, о ее многосвязной зависимости от общества и культуры, видим, как любой интеллектуальный акт, совершаемый в обществе, вовлекает того, кто совершает его, в тысячи ускользающих от него зависимостей и связей, являющихся объективными для него; можем описать логическую структуру науки в ее связи с опытными и экспериментальными чтениями показаний наших приборов и органов чувств, языка и т. д. Но это «знание о» само есть определенная культура, и мы, живя в одном мире, отдаем себе об этом отчет – в другом. Иными словами, в его терминах мы принимаем некоторый уже готовый и законченный мир законов и сущностей вместе с его логикой (а он есть некоторое наличное знание), который затем и сопоставляем с его отражениями. И, видя и организуя результаты этого отражения, не видим стоящей за ними науки как продуктивной деятельности, как деятельности, в которой мы только и живы. Последняя как бы умята нами в безразмерную и идеальную точку, соединяемую с другими такими же точками по нормам точного и однозначного сообщения научных понятий и опыта, регулирующим научные тексты (например, в журнальных публикациях, в принятии научных проектов заказчиками и т. д.) и их циркуляцию, использование и т. д. в культуре⁶², что скрывает как раз то, что я называл «произведениями», т. е. науку как деятельно длящуюся и продуктивную реальность. Или я

⁶² Можно вполне себе представить, что нормы изложения научных истин в публикациях и сообщениях могли бы быть в другой культуре иными. Во всяком случае, несомненно, что те нормы, на которые мы ориентируемся в нашей логической культуре, не охватывают весь корпус релевантных для реконструкции истории познания текстов.

выражусь так: это натуральная, объективированная видимость отношений, которая сама предполагает определенную феноменологическую процедуру приостановки навязываемых ею смыслов и ходов мысли для выявления того, что на самом деле происходит, что мы в действительности переживаем в науке, в акте Мысли, о чем нам говорит интуиция смысла этого переживания и в каком «мировом состоянии» мы находимся, и как мы определились в отношении к миру, когда на деле (а не в вербальной имитации) совершаем акт познания. Лишь осуществив эту процедуру, можно увидеть проблему в новом свете и потом уже вернуться к зависимостям, о которых нам говорит знание о науке. Приняв это во внимание и приняв за отправную точку интуицию, я хочу показать дальше, что наука как познание и наука как культура есть принципиально разные вещи, различные элементы в составе некоего единого образования.

Наука как культура – нормативна. Она предполагает определенные структурные или, как я говорил, культурные механизмы, которые амплифицируют природные силы, энергию человека и, амплифицировав, трансформируют их действие в результат, который природным образом получить нельзя. В этом смысле производящая роль «машины науки» такая же, как искусства и других видов культурной деятельности. Но это, ставшая нормативной, структура. Между тем содержание знания мы определяли в связи с универсальными терминами. Каким же образом универсум в знании коррелирует с тем, что ученый может быть, например, русским, грузином, американцем или кем-то еще и трансформировать природные человеческие силы и возможности (без чего не воспроизводится универсальное содержание законов науки) тем способом, тем механизмом, который сложился и существует в данной культуре, а не в другой? Ведь в другой культуре мыслимо возможна другая форма-преобразователь. Например, хотя это пока практически универсально для всех культур, мы передвигаемся, используя принцип колеса. Но это случайность с точки зрения законов физики! Нет никакой необходимости, вытекающей из физических законов движения, чтобы мы обязательно передвигались или катили что-то на колесах, законы это лишь допускают вместе со многим другим, и все же, несмотря на колоссальный прогресс техники, с древнейших времен по сегодняшний XX в. все представимые нами возможности земного передвижения, их «горизонт» остаются внутри колеса, неизвестно кем в глубокой древности изобретенного. Я отвлекаюсь при этом от попыток передвижения в наше время на воздушных или магнитных подушках, что может стать принципиально другой культурой.

Физические законы, повторяю, не зависят от этого. Из них не вытекает необходимость именно колес. Так же как, напротив, из законов Максвелла вытекает существование волн любой частоты, а не только той, которая разрешима устройством нашего зрения и слуха или наших инструментов. Что же такое познание тогда?

Как мне представляется, познание – это всегда живой, актуальный (и тем самым онтологический) элемент внутри науки, взятой как целое, характеризующийся двумя колебательными движениями: колебанием в сторону разрушения нормативных структур, выхода к определенному «нулевому» состоянию знания и, наоборот, обратным движением от нейтрального, почти «нулевого» состояния в сторону новой возможной структуры. И так постоянно. Это экспериментирование с формами, а не сами формы.

Когда мы говорим о познании, мы имеем в виду, на мой взгляд, нечто такое, что в каждый данный момент существует и в каждый данный момент в своих продуктах исчезает. Это как бы мерцающая и, следовательно, имеющая собственные глубины (или «области») точка, вокруг которой кристаллизуются все новые отложения-структуры (выстраиваемые нами затем в самостоятельный ряд над этими глубинами и их, конечно, скрывающие, «уминающие», как я уже сказал). Чтобы быть более ясным, сошлюсь на понятный всем запрет плагиата в науке. Как известно, плагиат – это повторное предъявление уже сделанного другими или даже тобой самим (если, конечно, отвлечься от юридической стороны дела). Хотя науку мы всегда излагаем как нечто уже известное – никто ведь не называет плагиатом сводный учебник или разъяснение отдельной теории в обучении. Но познание по определению (хотя этот постоянно исчезающий в своих продуктах момент

трудно уловить *in vivo*) есть в каждый данный момент, в каждом данном исследовании занятие чем-то, что не думалось и не делалось раньше, для чего нет никаких правил или причины (ибо наличие причины как раз и означало бы уже подуманность – в силу необратимости); и в этом смысле оно независимо от всего остального мира знаний (который как раз и фигурирует в той феноменологически редуцируемой культурной связке, о которой я говорил выше). И мы интуитивно узнаем его в качестве такового, т. е. в качестве «науки». Это – состояния пространства и времени, являющиеся изменениями «среды» и независимыми от пространства и времени (они сами не пространственны и не непространственны, и выделение этого является обобщением категорий пространства и времени, как и категории «причины»; все это в понятии события; «электрон» как состояние – один на Сириусе и на Земле). Более того, эта независимость от всего остального мира знания (кстати, из понимания ее и выросла вся интуиционистская математика) означает и специфически присущий науке как познанию «эффект настоящего» (анализируемый в терминах всего объема сферы состояний и структур сознания, а не культурно-знаковых систем и наглядной преемственности «в» потоке времени). Я хочу этим сказать, что инновационный познавательный акт совершается, лишь содержа и воспроизводя в себе, «в точке» условия и внутренние связности всей науки в целом. И в этом смысле познание все в настоящем, необратимо исключая возможность возвращения мира в прежнее состояние. Мир только после этого получает накрывающее логическое пространство, в котором разворачиваются в последовательности принципиально обратимые логические связи мышления и состояния наблюдения. Это и механизм изменения такого пространства, т. е. оно может выходить из этого «настоящего» совершенно иным, но будет, все равно, накрывающим, обратимым пространством. Таким образом, в моменте, о котором я говорю, постоянно делается нечто принципиально отличное от развертки существующих теорий, формул в учебниках и разного рода систематизациях научного знания. В корпус науки допустимо лишь то, что впервые и только однажды происходит. Но это не культура! Ибо к культуре этот признак не применим. Культура по определению, как я говорил, есть то, что кодируется, транслируется или воспроизводится. Наука продуктивна, культура – репродуктивна.

Наука содержит в себе, следовательно, особый элемент – познание, который своей необратимостью, «эффектом настоящего» и т. д. только и делает ее наукой в сопоставлении с культурой и вносит драматизм и динамику в жизнь человеческого общества. Это постоянно пульсирующее, животворящее и одновременно омертвляющее начало культуры; некий «двуликий Янус», одной своей стороной представляющий преодоление любого наличного человеческого опыта и отличный от него, а другой – олицетворяющий сам этот опыт, обратимо организуемый. Перефразируя известное выражение, я бы сказал в этой связи так: лишь тот имеет право называться ученым или говорить о научности своей науки, кто, актуализируя «всю науку в настоящем», способен видеть надличностный и вечно настоящий живой, *hic et nunc*, актуальный смысл в источнике своей познавательной силы или интеллектуального умения. Этот живой смысл и отличает мышление от идеологии (построение которой его не требует, не «тащит» за собой). Ведь наука с самого начала есть предприятие, пытающееся ответить на вопрос – каков мир сам по себе, независимо от наложенных на него напластований культурно-знаковых систем и механизмов, не говоря уже об идеологических системах. Лишь посмотрев таким образом на науку, мы сможем теперь разрешить противоречие, с которого начали наше рассуждение. А именно: противоречие между содержанием интеллектуальных преобразований, составляющих науку, и существованием этих образований в их культурной плотности, «телесности».

Заход со стороны культурообразующей функции науки позволяет иначе посмотреть на само устройство человеческого существа, взять его, так сказать, не в природной видимости, а культурно-исторически. Посмотрев на него так, мы невольно задаемся вопросом: а чем мы, собственно, познаем? Нашими органами чувств? Но ведь это природные образования, имеющие специфическую размерность человеческого существа. А оно, как мы говорили,

способно формулировать универсальные законы, которые вне всякой размерности. Как же так? Неужели червь, если бы у него было сознание, или какой-нибудь марсианин формулировали бы иные законы? В наших научных занятиях имплицитно содержится посылка, что это были бы те же самые законы, т. е. не связанные случайностью того, что наблюдаем их мы или же марсианин. Но ведь мы должны суметь их наблюдать, чтобы затем формулировать.

Так чем же мы познаем? Мне кажется, что если продумать до конца мысль о культуuroобразующей функции науки или научного познания, то мы поймем, что мы познаем органами, которые не даны нам природой, а которые возникают и даны в пространстве мысли, переводящем человека в космическое измерение, которое прорезает всякое различие и протяжение культур и связывает – помимо этой горизонтали – по вертикали человеческое существо с возможностями Вселенной, которая как бы дает себя познавать и руководит нами лучше, чем мы сами могли бы это делать. Говоря о таких подсказках природы, о направленности мысли, я имею в виду примерно то, что высказал в свое время, вслед за И. Кантом, Н. Бор в беседе с В. Гейзенбергом, утверждая, что в основе различных возможностей нашей логики, нашего познания лежат определенные фундаментальные формы, которые независимо от нас принадлежат действительности и управляют эволюцией мысли поверх случайного статистического отбора наиболее «приспособленного» или «удачного»⁶³. Но я хочу подчеркнуть, что это – формы, в каких во Вселенной существуют в качестве объективных такие структуры, которые связаны с человеческим присутствием в ней, вплетают человека, независимо от него самого, в сквозные информационные потоки, прорезающие своими петлями и циклами прошлое и будущее и встречающие нас в точке настоящего, где мы прилагаем сознание и умышленной индивидуальной, целенаправленной волей контролируем силы, но где, на деле, срабатывает именно полнота акта, собранность всех его частей и условий в «вечном настоящем», в «вечно новом». Это, по сути дела, сфера по отношению к действию этих сил, к нам самим в этой точке (если взять аналогию с использованием понятий «биосфера» и «ноосфера»), «веером» растягивающая (и связывающая) ее через человеческое «Я» в некоторую конечную область. Декарт назвал бы это полнотой воли (-бытия), где «Я» – не идеальная точка, а область длительности и тождества «Я».

Исторический анализ науки показывает, например, что лишь практически, с трудом кристаллизуясь и требуя подсказок или направляющего руководства указанной сферы, происходит в деятельности Галилея, смотрящего в телескоп на звездные тела, формирование как раз тех органов, которые могут подтвердить и опытно разрешить те видимые универсальные качества мира, которых до Галилея никто не видел и которые необратимо повернули наши глаза в сторону непосредственного усмотрения именно галилеевской картины мира, а не другой. Их нет в отдельности ни в Галилее как эмпирическом индивиде, ни в телескопе, но есть они вместе с историей науки и ее культуuroобразующей, с трудом и во времени проявляющей себя деятельностью. Так, с полным сознанием сути дела, говоря о необходимости «переделывать мозг людей», а не опровергать того или иного автора, Галилей пишет, что речь в таком случае должна идти о выработке «чувства более возвышенного и совершенного, чем обычное и природное»⁶⁴. Следовательно, можно сделать такой вывод. Сама возможность познания нами чего-то в мире зависит от того, насколько мы сами являемся теми, кто преодолел природу, т. е. предполагает, как говорили древние, наше «второе рождение». Или, говоря современным языком, предполагает усилие по овладению сферой наблюдаемой психики (т. е. сращений искусственного и природного, динамики так называемой второй природы), стремление познать и прорвать которую само является, как

⁶³ См.: Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. München, 1976, S. 155 156.

⁶⁴ Галилей Г. Избр. труды в 2-х томах. Т. I. М., 1964, с. 423.

известно, одним из основных конституирующих элементов современной культуры.

Другого пути разрешить наше противоречие, видимо, нет. Но если это так, то тогда наука как познание, как способность формулировать универсальные физические законы есть, очевидно, то, что связано не просто с человеком, а с возможным человеком. Очень интересная фраза по этому поводу есть в шекспировском «Гамлете». Офелия, обращаясь к королю, говорит: «Мы знаем, кто мы такие, но не знаем, чем мы можем быть» (акт IV, сцена 5).

Так вот, эта связь с возможным, не с существующим человеком, а всегда с возможным, она, на мой взгляд, – определяющая с точки зрения осуществления познания и процесса кристаллизации культуры. Офелия говорила о ней, разумеется, не в контексте какого-то сложного философского или научного рассуждения. Те, кто имел дело с «Гамлетом» в то время, когда он был написан и ставился, понимали, о чем идет речь. Стоило лишь заглянуть в себя, чтобы увидеть, что есть возможное, но неизвестное мне Я, и есть Я, которое мне известно. Только это возможное Я всегда никакое: не это, не это и т. д. И тем не менее без него, если вернуться к нашей теме, без такого «не это, не это» нельзя, очевидно, адекватно определить науку, т. е. так, чтобы она была осмысленным видом деятельности, соответствующим собственным устремлениям. Ведь ее цель – получение универсального знания, которое не зависело бы от человека, – достижима только потому, что наука сама производит субъекта этого знания, который никоим образом не предан ее делу и никогда не отливается ни в какой окончательный образ. Более того, наблюдение жизни и мнений эмпирического индивида «Ньютон» ничего не может нам сказать о создании Ньютоновой механики по той простой причине, что автор этого произведения (в том смысле, в каком я говорил об этом ранее) сам произведен в пространстве этого произведения, извлечен созданием его из глубин человека «Ньютон», о которых последний ничего не знал или знал всякие пустяки (им же самим сообщаемые). Поэтому, разъясняя образ «возможного человека», можно сказать, что фактический субъект как носитель и мера знания и как продукт развития есть отложение поиска – через реально сбитое, конструктивное произведение – возможного, другого, а поиск идет дальше и в каждый данный момент лишь он есть наука как познание.

Таким образом, с одной стороны, наука – и мы это с самого начала подчеркивали – не имеет никакого измерения, никакой предзаданной темы, а теперь, с другой стороны, видим, что она их все же имеет в виде некоего поля, очерчиваемого динамикой двоящегося образа человека; поля, в которое мы входим, если начинаем заниматься наукой, и в котором обитаем и развиваемся как мыслящие существа. В этом смысле наука, как и искусство и т. д., есть изобретенные человеком области, где происходит экспериментирование с человеческими возможностями, с возможным человеком. Культура же есть всегда та или иная, но уже реализованная возможность. И жить, развиваться, исторически меняться в своих же собственных рамках она может лишь в той мере, в какой она оказывается способной интегрировать и кумулятивно сохранять продукты свободных «безразмерных» творческих действий, т. е. в той мере, в какой она открыта «резервуару» развития и изменений, объемлющему ее «фону» деятельного бытия, которое не есть она сама. И именно потому, что, кроме культуры, есть области экспериментирования с возможным образом человека, с возможным местом его в космосе (а он должен его там занимать, иначе исчезнет понимание того, что о космосе говорится или видится), и существует условие всем известного факта множественности (и, как говорят теперь, дополнительности) культур. А он парадоксален и не вытекает из природы культуры как таковой. Почему культур много, а не одна? При чем не только много, но они еще и меняются, умирают, рождаются...

Примерно такими, как известно, были начальные философские вопросы, которыми человек вообще задался. А именно, во-первых, почему многое, а не одно? С тех пор как был задан этот вопрос и началось философствование, т. е. впервые с него и начал приоткрываться мир под человеческой пеленой культурно-знаковых систем – мир как он есть, вне всякого антропоцентризма, и я попытался в плане моей темы провести мотив этого вопрошания.

Видеть одно во многом – дар богов людям – так резюмировал это в свое время Платон. И, во-вторых: почему вообще есть что-то, а не ничто? Поскольку проблема соотношения мысли и культуры взята мной на фоне бытия порядка и беспорядка, т. е. онтологически, дальше (и это будет последним пунктом моего рассуждения) я постараюсь рассмотреть этот вопрос.

Когда человек спрашивает: почему есть нечто, а не ничто, он оказывается в первичной философской ситуации – в ситуации удивлением проникнутого желания понять в общем-то совершенную случайность, безосновность и условность того, что в мире есть хоть какой-то порядок: иногда есть знание, иногда – красота, иногда – справедливость, иногда – добро, иногда – понимание и т. д. То есть я хочу сказать, что человек как философ удивляется не беспорядку, не хаосу это не предмет философского удивления, а именно тому, что что-то все-таки есть, и спрашивает, как же это есть, если это невозможно? Это «что-то» или тенденция к воспроизводству в мире и в человеке совершенно ни на чем не основанных упорядоченностей, имеющая культурные последствия, является определяющей. Я подчеркиваю: упорядоченностей, которые ни на чем не основаны и ничем не гарантированы в том смысле, что их дление и пребывание требуют еще чего-то дополнительного, что они держатся не на природных, само собой реализующихся, основаниях или непрерывно действующих связях причин и следствий, а должны заново все время кем-то совершаться (что вполне подтверждает нашу нормальную интуицию относительно того, что все познание в настоящем).

Сошлюсь в качестве иллюстрации на моральное явление. На первый взгляд, этот пример не имеет отношения к науке. Но вспомним, что мы рассматриваем науку не как уникальное образование. Это хорошо понимали древние. Не случайно они в одном шаге философского рассуждения соединяли истину, добро и красоту. Поэтому это не было соединением дисциплин – эстетики, этики и онтологии, а было выражением самой природы вот такого удивительного способа бытия всего того, с чем человек имеет дело и в чем сбывается и исполняется, когда бытие есть в той мере, в какой есть его понимание в самом бытии, есть усилие по его поддержанию и воспроизводству.

Древние философы утверждали, что зло делается само собой, а добро нужно делать специально и все время заново, оно, даже сделанное, само не пребывает, не существует. Этот вывод, как мне представляется, в равной мере относится и к данному нами определению науки. Т. е., с одной стороны, к науке как познанию (этой мерцающей, пульсирующей точке, связанной с возможным человеком и требующей постоянного, специального усилия), а с другой стороны, к науке как собственно культуре (в смысле человекообразующего действия упорядочивающих жизненный хаос структур).

Вся сложность философского понимания проблемы соотношения науки и культуры, как, впрочем, и проблемы добра и зла, состоит именно в том, что одно из понятий этих пар очень трудно ухватить онтологически. Ведь для нас, например, добро обязательно фигурирует в какой-то норме. Есть норма добра, по сравнению с которой оценивается зло. Но эту норму, хотя она всякий раз существует, философ в ходе анализа вынужден как бы игнорировать, поскольку он пытается выявить условия всякой морали, всяких конкретных актов добра, как и всякой истины вне каких бы то ни было норм.

По аналогии с этим я стремился показать, что наука как познание есть также своего рода условие наличия всяких культурных структур, не являющаяся вместе с тем сама ни одной из них. Существует норма античной науки, науки XVII в., XIX в., и т. д., локализованная в определенной культуре такого-то времени. Однако условия ее существования (которые сами не есть никакая из этих норм) не локализуемы – они входят в само определение содержания научного феномена, т. е. познания.

Итак, нормы или нормативную ориентацию научной мысли, культуuroобразующую функцию науки невозможно понять, не понимая скрытых условий всего этого. Иначе мы попадаем в неразрешимое противоречие, которое будет просто не в ладу с нашей нормальной интуицией. А интуиция нам говорит, что научное понимание чего бы то ни было не может зависеть от случайности того, что мысль думается и производится кем-то в

такой-то культуре или в таком-то обществе.

Комментарии

1

См. Библиографию.

2

Беседа опубликована в: «Вестник высшей школы». М., 1989, № 2, с. 80–87.

3

Беседа опубликована в: «Философская и социологическая мысль». Киев, 1989, № 2, с. 29–36.

4

Доклад, сделанный в Институте философии АН СССР в декабре 1987 г. Опубликован в: «ВФ». М., 1988, № 8, с. 37–47.

5

Опубликовано в: ж-л «Юность». М., 1988, № 12, с. 9 – 13.

6

Далее следуют вопросы сотрудников редакции ж-ла «Юность».

7

Беседа опубликована в: «ВФ». М., 1989, № 7, с. 112–118.

8

Выступление на «Круглом столе» по теме «Взаимодействие науки и искусства в условиях НТР». Опубликовано в: «ВФ». М., 1976, № 12, с. 134–137.

9

Беседа опубликована в: «Историко-философский ежегодник. 1989». М., 1989, с. 263–269.

10

Выступление на «Круглом столе» по теме: «Феноменология и ее роль в современной философии». Опубликовано в: «ВФ». М., 1988, № 12, с. 55–59.

11

Доклад, сделанный на III Всесоюзной школе по проблеме сознания. Батуми, 1984 а.
Опубликован в: ж-л «Природа». М., 1988, № 11, с. 57–65.

12

Выступление на «Круглом столе» по теме «Наука, этика, гуманизм». Опубликовано в:
«ВФ». М., 1973, № 8, с. 98 – 100.

13

Беседа опубликована в: ж-л «Театр». М., 1989, № 3, с. 88–96.

14

Опубликовано в: ж-л «Философские науки». М., 1989, № 11, с. 75–81.

15

Выступление на «Круглом столе» по теме «Литература и литературно-художественная критика в контексте философии и обществоведения». Опубликовано в: «ВФ». М., 1984, № 2, с. 99 – 102.

16

Опубликовано в: ж-л «Киносценарии». М., 1989, № 3, с. 182–186.

17

Часть беседы опубликована в: ж-л «Наше наследие». М., 1988, № 3, с. 22–27, а также в:
ж-л «Родник». Рига, 1989, № 11, с. 45–49.

18

Интервью опубликовано в газете «Заря Востока» от 25 июня 1989 г., Тбилиси.